

Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck

Professor in Leipzig

Elfter Band

Konstantinische Schenkung — Luther



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1902

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joel = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = **Acta Sanctorum** der Bollandisten.
ASB = **Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.**
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = **Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.**
CD = **Codex diplomaticus.**
CR = **Corpus Reformatorum.**
CSEL = **Corpus scriptorum ecclesiast. lat.**
DchrA = **Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.**
DchrB = **Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.**
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = **Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.**
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = **Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.**
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
GK = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = **Collectio conciliorum ed. Mansi.**
Mg = Magazin.
MG = **Monumenta Germaniae historica.**
MSG = **Patrologia ed. Migne, series graeca.**
MSL = **Patrologia ed. Migne, series latina.**
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = **Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.**
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = **Scriptores.**
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Konstantinische Schenkung. — Beste Ausgabe des Textes: Karl Zeumer, Der älteste Text des Konstitutum Konstantini in Festgabe für Rudolf von Gneist, Berlin 1888. Zur Geschichte der Urkunde vgl. Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters², S. 72—125; Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd 3. Zur Kritik vgl. von der älteren Litteratur: Nicolaus Cusanus, De concordantia catholica l. III, c. 2, ed. Schardius, Sylloge II, p. 357; Laurentius de Valla, De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio, editio princeps von Ulrich von Hutten, Mainz 1518, mir nur zugänglich in dem Neudruck des Jakobus Marcus, Lugduni Batavorum 1620; Reginald Pecock, The repressor of over much blaming of the Clergy, ed. Churchill Babington in Rolls Series t. II, p. 351—366; Marqu. Freher, Constantini donatio integre edita, 1610; Jean Morin, De la délivrance de l'église Chrestienne par l'empereur Constantin, P. III, ch. 2, 1630; Petrus de Marca, De concordia sacerdotii et imperii, l. III, c. 12, p. 15, VI, c. 6, § 6 ed. II, Paris 1669; Guiacciardini, Dissertatio de origine potestatis saecularis in Romana ecclesia in Herm. Conringii De Germanorum imperio Romano liber unus, Helmestadii 1694; H. Altus, Donatio Constantini, Helmestadii 1703; Cenni, Monumenta dominationis pontificiae, Romae 1760, t. I, p. 306. — Aus dem letzten Jahrhundert vgl.: Münch, Ueber die erdichtete Schenkung Konstantins, Vermischte Schriften, Ludwigsburg 1826, S. 185 ff.; Bianchi, Della potestà e polizia della chiesa V, p. 1, 201; Döllinger, Papstfabeln a. a. O.; Civiltà cattolica 1864, Serie V, vol. X, p. 303 f.; Janus, Der Papst und das Konzil, Leipzig 1869; Hergenröther, Kirche und Staat, S. 360 ff., 1872; Colombier S.J., Études religieuses t. XI, p. 801 ff., 1877; Bonneau, La donation de Constantin, Lisieux 1879; Gmelin, Das Schenkungsversprechen und die Schenkung Pippins S. 36 f., Wien 1880; Martens, Die römische Frage S. 346 f., Stuttgart 1881; Langen in HZ 1883, Bd 50 (14), S. 413 ff.; ders., Gesch. der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., S. 724 ff.; Grauert in HJG Bd 3 S. 3 ff., 4, S. 45 ff., 525 ff., 5, S. 117 f., 1882—1884; Kaufmann in Münchener Allg. Zeitung 1884, Beilage 14. 15; Bayet im Annuaire de la faculté des lettres de Lyon, Fasc. I, Paris 1884; Weiland in ZKR 22, S. 137 ff., 185 ff.; Brunner in Festgabe für Gneist, Berlin 1888, S. 1 ff.; Zeumer a. a. O., S. 39 ff.; Hauck in ZkWL 3, S. 201 ff.; Friedrich, Die konstantinische Schenkung, Nördlingen 1889; Martens, Die falsche Generalkonzession Konstantins, München 1889; ders., Beleuchtung der neuesten Kontroversen über die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr., München 1898, Exkurs III, S. 151 ff.; Lamprecht, Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig den Frommen, Leipzig 1889, S. 117 ff.; Krüger, ThLZ 14, 429 ff., 455 ff.; Scheffer-Boichorst in Mt des österr. Instituts für Geschichtsforschung 10 (1889), S. 302 ff., 11 (1890), S. 128 ff.; Seeberg in ThLB 11 (1890), S. 25 ff., 33 ff., 41 ff.; Loening in HZ 65 (29), S. 193 ff.; Pinton, Le donazioni barbariche ai papa, loro importanza per l'ordine del potere temporale della chiesa, Roma 1890; Thomas Hodgkin, Italy and her invaders 7, S. 135 ff., Oxford 1899.

Donatio Constantini, Konstantinische Schenkung nennt man seit dem späteren Mittelalter herkömmlicherweise eine angeblich von Konstantin dem Großen dem Papste Silvester I. ausgestellte, umfängliche Urkunde, welche unter dem Titel constitutum domni Constantini imperatoris zuerst in dem Codex Paris. lat. 2777 saec. IX (ineuntis?) auftaucht. Die Urkunde gehört seit dem 11. Jahrhundert zu den Hauptbeweisstücken der päpstlichen Partei. Eben deshalb ist sie seit dem 12. der Gegenstand sehr lebhafter Kontroversen gewesen, deren Spuren sogar in der volkstümlichen Sage und Dichtung sich verfolgen lassen. Zugleich „hat sie nicht zum wenigsten die Anschauungen gefördert, auf denen die theoretische Rezeption des römischen Rechts im MA beruht, da sie es ermöglichte, durch das Mittelglied des Papsttums eine Rechtskontinuität zwischen dem Reiche der römischen Imperatoren und dem mittelalterlichen Kaisertum herzustellen". Sie hat also die weltgeschichtliche Entwickelung in hohem Maße beeinflußt. Eben deswegen ist die Frage nach ihrer Herkunft und Entstehungszeit, nachdem im 15. Jahrhundert ihre Unechtheit dargethan war, bis auf die neueste Zeit von einer kaum übersehbaren Reihe von Gelehrten

erörtert worden, ohne daß doch die Forschung zu einer allgemein acceptierten Lösung des Problems geführt hätte. Angesichts dieser Thatsache, sowie angesichts der hohen geschichtlichen Bedeutung der Urkunde wird es sich empfehlen 1. kurz ihren Inhalt mitzuteilen, 2. einen Überblick über ihre Geschichte und 3. über die Entwickelung der Kritik zu geben, und endlich 4. kurz über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu orientieren.

1. Inhalt der Urkunde. Nach sehr eigentümlichen Protokoll (§ 1) kündigt der Kaiser § 2 eine liquida enarratio der wunderbaren Thaten an, welche die Apostel Petrus und Paulus durch den summus pontifex et universalis papa Silvester verrichtet haben. Bevor er aber diese liquida enarratio giebt, teilt er § 3 und 4 das Glaubensbekenntnis mit, das Silvester ihn gelehrt habe, und ermahnt im Anschlusse daran alle Völker, sich zu diesem Glauben zu bekehren und den Christus, den der pater noster universalis Silvester predige, anzubeten. Hierauf berichtet der Kaiser, im wesentlichen übereinstimmend mit der Silvesterlegende, wie er in Rom vom Aussatz befallen, durch den inluminator noster Silvester bekehrt, getauft und geheilt worden sei, §§ 6—10. Dabei sei ihm klar geworden, welche Gewalt der Erlöser Mt 16, 18 dem Petrus verliehen habe. Um sich nun für Petri Wohlthaten erkenntlich zu zeigen, habe er im Einverständnis mit seinen „Satrapen", dem Senat, allen Optimaten und dem ganzen römischen Volke es für angezeigt gehalten, die potestas principatus der Vikare des Apostelfürsten anzuerkennen, und beschlossen, den Sitz des Petrus über seinen irdischen Thron zu erhöhen, indem er demselben imperialis potestas, gloriae dignitas, vigor, honorificentia verleihe (§ 11). — Diesem Beschlusse gemäß „sanktioniert" er zunächst § 12 den Prinzipat der sedes Petri über die praecipuae sedes Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel, Jerusalem und alle Kirchen des Erdkreises. Weiter verfügt er § 13, daß die von ihm im Bereiche des Lateranpalastes gegründete Salvatorkirche als caput et vertex omnium ecclesiarum in universo orbe verehrt werde, und teilt zugleich mit, daß er auch dem Petrus und Paulus Kirchen gebaut und denselben pro concinnatione luminariorum seine „largitas", d. i. seinen Besitz in Iudaea, Graecia, Asia, Thracia, Africa et Italia vel diversis insulis geschenkt habe. Hierauf vermacht er § 14 den Päpsten den Lateranpalast, den ersten Palast des Erdkreises, verleiht Silvester sein kaiserliches Diadem, die Mitra, das Pallium, die Purpurchlamys und die Purpurtunika, die kaiserlichen Szepter, banda, d. i. Fahnen, kurz die ganze processio imperialis culminis. Im Anschluß hieran bedenkt der Kaiser § 15 gleich auch die römischen Kleriker mit hohen Gnadenerweisen: sie erhalten Senatorenrang und damit die Qualifikation zum Patriziat und Konsulat und zu allen übrigen dignitates imperiales; weiter verleiht er auch ihnen gewisse Ehrenabzeichen an ihrer Kleidung. Aber von den Klerikern wendet sich der Kaiser gleich wieder zu dem Papste selber; er spricht demselben das ausschließliche Recht zu, Senatoren zu Klerikern zu weihen, und warnt nachdrücklich vor anmaßender Übertretung dieses Gebotes. — Darauf berichtet Konstantin § 16 weiter, daß Silvester es abgelehnt habe, das kaiserliche Diadem über der corona clericatus, der Tonsur, zu tragen. So habe er denn die weiße Mitra ihm mit eigner Hand auf den allerheiligsten Scheitel gesetzt und aus Ehrfurcht gegen den hl. Petrus ihm den Dienst eines strator, d. i. Stallknechts, geleistet. In Zukunft, schließt der Passus, sollen alle Päpste bei öffentlichen Aufzügen die Mitra tragen. — Ferner aber, fährt der Kaiser § 17 fort, überlasse er dem Papste, damit der päpstliche Thron nicht erniedrigt werde, nicht nur den Lateranpalast, sondern auch ad imitationem imperii nostri die potestas et ditio über die urbs Roma et omnes Italiae seu occidentalium (= abendländisch vgl. orientalibus l. 272) regionum provintias, loca et civitates. Nostrum imperium et regni potestatem verlege er (§ 18) nach dem Orient, wo er zu Byzanz eine Residenz sich gründen wolle. „Denn es geziemt sich nicht, daß ein irdischer Kaiser da herrscht, wo von dem himmlischen Kaiser das Fürstentum der Priester und das Haupt der Religion seinen Sitz erhalten hat." — Darauf beschwört der Kaiser § 19 alle seine Nachfolger, alle Optimaten, „Satrapen", den Senat und alles Volk des Erdkreises an diesen Verfügungen nicht zu rütteln und wünscht allen Zuwiderhandelnden in eigentümlicher Formel die ewige Verdammnis. Es folgt § 20 noch die Mitteilung, daß er diese Urkunde eigenhändig unterzeichnet und eigenhändig auf dem Leibe des hl. Petrus niedergelegt habe. Mit der subscriptio imperialis und dem Datum schließt dann endlich das umfängliche Schriftstück.

2. Geschichte der Urkunde. Es ist eine viel erörterte Streitfrage, ob schon Papst Hadrian I. in einem Briefe an Karl d. Gr. vom Mai 778, codex Carolinus nr. 60, ed. Gundlach MG EE 3, S. 587, Jaffe nr. 2423, auf das constitutum an-

spiele. Der Satz, in dem Hadrian Konstantin und Silvester erwähnt, Z. 9 ff., scheint unsere Urkunde vorauszusetzen, die folgenden Sätze, Z. 18 ff., führen eher zu der gegenteiligen Meinung. Beweisen läßt es sich somit nicht, daß Hadrian die Urkunde im Sinne hatte. Unanfechtbar ist dagegen das Zeugnis des codex Paris. lat. 2777. Er zeigt, daß das constitutum zu Beginn des 9. Jahrhunderts, ja vielleicht schon vor 793, in 5 S. Dénis, also im Frankenreiche, bekannt war. Dem Frankenreiche gehören auch die nächstältesten Zeugen für das Vorhandensein der Urkunde an: Pseudoisidor ed. Hinschius I, 569 ff., Ado von Vienne de sex aetatibus mundi ad 306; MSL 123, 92, Hinkmar von Reims, de ordine palatii c. 13, MG Capitularia II, p. 522. Dagegen hat man in Rom im 9. und 10. Jahrhundert sich nie auf die Urkunde bezogen. Erst zwei 10 „fränkische" Päpste Gregor V. und Gerbert, der zweite Silvester, haben sich ihrer zur Begründung gewisser territorialer Ansprüche bedient. Aber sie erregten damit am Hofe Ottos III. so großen Anstoß, daß der kaiserliche Kanzler Leo von Vercelli sich nicht scheute, in seiner Urkunde für die römische Kirche das constitutum kurzerhand für die Fälschung eines gewissen Johannes digitorum mutilus zu erklären (vgl. MG Diplomata Ottonis III. nr. 389, Diplomata II, p. 818 ff. und Bloch NA 22, 15 S. 92 ff. Ob der Johannes, den Leo nennt, identisch ist mit dem Kardinal Johannes, dem Johann XII. 964 die Hand abhacken ließ, erscheint zweifelhaft, vgl. Döllinger, Papstfabeln², S. 82). Nach diesem ersten scharfen Angriff bleibt die Urkunde wiederum ein volles halbes Jahrhundert hindurch ganz unbeachtet. Erst wieder ein „fränkischer" 20 Papst, Leo IX., entreißt sie zum zweitenmale der Vergessenheit, aber er verwertet sie in der Auseinandersetzung mit Byzanz gleich so energisch, Jaffé nr. 4302, daß sie nun nicht wieder der Vergessenheit anheimfällt, sondern mehr und mehr für die päpstliche Partei die Bedeutung eines klassischen Beweisstückes gewinnt. Schon Pier Damiani beruft sich auf sie mit Nachdruck im Kampf gegen Kadalus von Parma (dis- 25 ceptatio synodalis MG libelli de lite I, p. 88). Gregor VII. spielt auf sie an in der Eidesformel, die er 1081 dem Gegenkönige Hermann von Salm vorlegen läßt (MG Constitutiones I, p. 559). Sein Vertrauter, der Kardinal Deusdedit, spricht im Hinblick auf sie in dem sogenannten dictatus papae dem Papste kaiserliche Ehrenrechte zu (vgl. Sackur in NA 18, S. 197 ff.) und nimmt sie, wie schon vorher Anselm von Lucca 30 in seine Kanonensammlung auf. Auch von den Publizisten des beginnenden 12. Jahrhunderts wird sie eifrig benutzt und zum Teil zu sehr weitgehenden Schlüssen verwertet (Hugo von Fleury ca. 1105 in De regia potestate et sacerdotali dignitate II, lib. de lite II, p. 486; Placidus von Nonantula ca. 1111 in De honore ecclesiae c. 57, 91, 151, ebd. p. 591 f., 614, 635; disputatio vel defensio Paschalis papae 35 ca. 1112, ebd. p. 664; Honorius Augustodunensis ca. 1123 in De summa gloria c. 17, ebd. III, p. 71 f.). Kurz, zu Beginn des 12. Jahrhunderts ist das noch vor 50 Jahren fast verschollene Dokument überall verbreitet, bekannt und als wertvolle Waffe im Kampfe gegen die weltliche Macht erprobt. Eben dadurch aber sahen sich auch die Anwälte der letzteren genötigt, sich mit der Urkunde auseinanderzusetzen. Nur sehr selten geschah das 40 wohl in der Weise, daß sie dieselbe geradezu zum Beweis ihrer Thesen verwerteten, indem sie z. B. aus § 17 die Berechtigung der Laieninvestitur folgerten (Gregor von Catina, Orthodoxa defensio imperialis, c. 4 lib. de lite II, p. 537). In der Regel versuchten sie wohl nur, ohne die Echtheit der Urkunde zu bestreiten, sich den rechtlichen Konsequenzen derselben zu entziehen und die Interpretation der Gegner als falsch zu erweisen, 45 indem sie darlegten, daß Konstantin und seine Nachfolger laut dem Zeugnis der Überlieferung nie auf die Herrschaft über Italien verzichtet hätten (so die Mönche von Farfa 1105 vgl. den Bericht des Gregor vor Catina in historiae Farfenses c. 20—22, SS. XI, p. 569—571, und ähnlich auch die fautores imperii, deren Ansichten Otto von Freising 1143—1146 in seiner Chronik IV, c. 9 ed. Pertz p. 478 f. wiedergiebt), oder 50 daß Konstantin Silvester nie mit den Regalien belehnt habe (so lothringische Anhänger Heinrich V. um 1120 nach Hugo Metellus, Certamen papae et regis v. 133 ff., lib. de lite III, p. 718 f.). Aber all solche Ausführungen verfehlten ihren Zweck, so lange man der Urkunde selber nicht beizukommen vermochte. Hierzu fand Mittel und Wege erst die republikanische Opposition in dem päpstlichen Rom, und ihr Lehrmeister war auch in 55 diesem Stücke, wie es scheint, Arnold von Brescia: ein Anhänger Arnolds, ein Jurist, bestritt ca. 1151 in einer Disputation im päpstlichen Palast mit dem streitbaren Propst Gerhoh von Reichersperg zum erstenmale die rechtliche Giltigkeit der Urkunde, „weil Konstantin in der arianischen Häresie getauft oder wieder getauft sei (Gerhoh, De novitatibus huius temporis c. 11, lib. de lite III, p. 296; Commentarius in 60

psalmum 64 65, ebda. p. 447). Aber hierbei blieben die Arnoldisten nicht stehen: sie erklärten 1152 die ganze Urkunde rundweg für ein mendacium und eine fabula haeretica und suchten diese Behauptung erstmalig historisch zu begründen, indem sie darauf hinwiesen, daß nach Pseudoisidor Konstantin bereits vor seiner Ankunft in Rom die Taufe empfangen habe (Brief des Arnoldisten Wezel an Barbarossa, Wibaldi epistulae nr. 404, ed. Jaffé, rer. Germ. bibl. I, p. 542 f.). Allein, was die häretischen Arnoldisten behaupteten, machte weder auf die Anhänger des Papstes, noch auf die Anhänger des Kaisers Eindruck. Friedrich I. erinnerte sich, als Hadrian IV. von ihm den Marschallsdienst forderte, nicht an Wezels inhaltreichen Brief, und seine Parteigänger und Freunde wagten, so anstößig ihnen die Urkunde schien, doch nie deren Echtheit zu bezweifeln, sondern begnügten sich, gleich jenen älteren fautores imperii, die rechtlichen Konsequenzen derselben unter Hinweis auf Konstantins Reichsteilung und Bibelstellen wie Mt 22, 21, abzulehnen (vgl. Gottfried von Viterbo, Pantheon 22, 3, SS 22, p. 176. Auch für Gerhoh ist die Schenkung ein Stein des Anstoßes, De investigatione I, lib. de lite III, p. 393 f., de quarta vigilia noctis ebd. p. 517 f.). Um so zuversichtlicher beriefen sich seit Ende des 12. Jahrhunderts die Päpste selber auf das constitutum (Innocenz III., sermo de s. Silvestro MSL 217, p. 481 ff.; Gregor IX., Raynaldi annales ad 1236, 24, p. 481), ja im 13. Jahrhundert verstiegen sie sich sogar zu der später oft wiederholten Behauptung, daß Konstantins Konzessionen nichts weiter seien als Restitution der dem hl. Petrus bis auf seine Zeit unrechtmäßig vorenthaltenen Rechte (Innocenz IV. Potthast nr. 11848). Aber je überspannter die Ansprüche der Kurie wurden, um so stärker ward die Abneigung nicht nur der Anhänger der weltlichen Gewalt, sondern auch der Frommen gegen die unheilvolle Urkunde. Schon Ende des 12. Jahrhunderts begegnet die Sage, daß in dem Augenblicke, wo Konstantin dem Stuhle von Rom „Kreuz, Speer und Krone übertrug" eine Teufels- oder eine Engelsstimme laut gerufen habe: „Heute ist der Kirche Gift eingeträufelt worden". Auf Grund dieser Sage gelangten dann die Waldenser, Katharer, Apostelbrüder zu der Ueberzeugung, daß Konstantins Schenkung in der Entwickelung der Kirche die Wendung zum Abfall, zum Antichristentum bezeichne, ja daß Silvester der Antichrist sei (vgl. Döllinger, Papstfabeln, S. 111 ff.). Die Sage setzt die Echtheit des constitutum voraus. Selbst den Ketzern fällt es also im 13. Jahrh. nicht ein, dieselbe zu bezweifeln — so sehr beherrscht damals die Urkunde die Geschichtsauffassung des Abendlandes (darüber, daß sie Ende des 13. Jahrhunderts auch im Orient bekannt wurde, vgl. Döllinger S. 78). Erst um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts erhält das fast kanonische Ansehen des Schriftstückes einen starken Stoß: die Legisten Philipps des Schönen kommen zurück auf die Ideen jenes arnoldistischen Juristen, mit dem Gerhoh 1151 disputierte: sie bestreiten wiederum die rechtliche Giltigkeit der Schenkung (vgl. Pierre Dubois, Deliberatio ed. Dupuy, Hist. du differ. entre Boniface VIII et Phil. le bel, preuves p. 45 f., die Schenkung ungiltig, prout concorditer dicunt doctores legum. Die Quaestio in utramque partem disputata ed. Goldast, Monarchia II, 95 ff. führt nicht weniger als fünf juristische Gegengründe gegen die Schenkung ins Feld). Diese Theorie findet sogleich an der Pariser Universität großen Beifall (vgl. Johann von Paris, De potestate regia et papali c. 22, Goldast ebd. I, 140) und verbreitet sich von Paris aus über alle anderen Länder des Occidents. Aber nur auf solche echt scholastische Weise vermag man sich im 14. Jahrhundert der unbequemen Urkunde zu entledigen. Die Möglichkeit, daß dieselbe eine Fälschung sei, faßt man nie ernstlich ins Auge: auch Marsilius von Padua spielt nur mit diesem Gedanken, Defensor pacis I, c. 19, ed. Goldast, Monarchia I, p. 187. Erst im 15. Jahrhundert tritt an Stelle der juristisch-scholastischen Deduktion wieder die historische Kritik, und der erste, der diesen Weg wieder einschlägt, ist ein Deutscher, Nikolaus von Kues. Nach sehr gründlicher historischer Untersuchung kommt er 1432/33 in seiner concordantia catholica III, c. 2 zu dem Ergebnis: Constantinum imperium per exarchatum Ravennatem, urbem Romam et Occidentem papae minime dedisse. Die donatio ist demgemäß seiner Ansicht nach ein dictamen apocryphum. 1440 folgt dann die glänzende declamatio des Laurentius de Valla, in welcher die Urkunde evident als Fälschung erwiesen wird, und 1450 die etwas schwerfällige Darlegung Reginald Pecocks, der ganz selbstständig zu demselben Resultat gelangt, wie Kues und Valla. Aber über ein Jahrhundert sollte noch vergehen, ehe die Unechtheit des constitutum allgemein zugestanden wurde. Am frühesten machten Vallas Argumente, wie es scheint, Eindruck am deutschen Hofe. Hier stellte Piccolomini schon 1443 den Antrag, auf dem neuen Generalkonzil, dessen Berufung er empfahl, auch

die „viele Geister verwirrende Frage von der konstantinischen Schenkung" zur Entscheidung zu bringen (Pentalogus ed. Pez, Thes. Anecdot. IV, p. 3, 679; Piccolominis Urteil über die Urkunde pflanzte sich überdies in der Reichskanzlei fort, vgl. Mt des österr. Instituts 2, S. 115 f.). Aber zu einer rückhaltlosen Anerkennung der Unechtheit konnten sich vor 1517 sicherlich nur sehr wenige Gelehrte entschließen (ein Beispiel: Hieronymus Catthalaunus, Cubikular Alexanders VI., wohl Skriptor der päpstlichen Kanzlei, in seiner practica cancellariae apostolicae, zitiert in der oben angegebenen Ausgabe der Vallaschen declamatio p. 12 f.). In Paris hielt z. B. um 1510 die Mehrzahl der Doktoren noch an der juristisch-scholastischen Theorie fest, daß die Urkunde echt, aber nicht giltig sei (vgl. Jakob Almain in Gersonii Opera ed. du Pin II, p. 971. 1063). Andere Gelehrte, wie der Schotte Johann Major (1512), entschieden sich noch immer für die Echtheit wie für die Giltigkeit (ebd. p. 1158), und noch andere, wie der päpstliche Sekretär Antonio Cortese und der Kardinal Bernardin Carvajal, versuchten sogar litterarisch die Echtheit gegen Valla zu verteidigen (vgl. das Citat aus dem ungedruckten Auctarium des Joh. Butzbach zu Trithemius bei Gieseler 2. Bd § 136 n. 5). Aber die große Masse der Priester und Juristen nahmen überhaupt von Vallas und Kues Untersuchungen keine Notiz. So kann es nicht Wunder nehmen, daß Luther erst durch Huttens Druckausgabe der declamatio erfuhr, daß die Urkunde unecht sei (Briefw. ed. Enders nr. 274, Bd 1, S. 332 vom 24. Febr. 1520). Vallas Beweise machten nun auf ihn sogleich den tiefsten Eindruck: noch die spätere Verdeutschung „der weidlichen, fetten, dicken, wohl gemästeten, echt päpstlichen Lügen", die er 1537 publizierte (Erl.-Ausg. 25, S. 206 ff.), bezeugt das. Für ihn und die Protestanten war naturgemäß die Urkunde mit Vallas Kritik abgethan. Aber im katholischen Lager verstummten die Stimmen der Verteidiger erst, als Baronius 1592 sich genötigt sah, die Unechtheit zuzugestehen, Annales ad a. 324 ed. Rom. III, p. 244. Jedoch beschränkte Baronius dies Zugeständnis bloß auf die äußere Gestalt der Urkunde. Den Inhalt, die fabelhaften Angaben über die Schenkungen Konstantins, suchte er mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten. Ihm folgte die Mehrzahl der katholischen Historiker bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Erst seitdem ist diese lahme Ausflucht aufgegeben worden, erst seitdem hat das constitutum also endgiltig aufgehört, „die Geister zu verwirren" und endgiltig seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt.

3. Die Kritik. Nachdem einmal die Unechtheit der Urkunde erkannt und anerkannt war, haben protestantische und katholische Forscher sehr lebhaft die Frage nach ihrer Herkunft und Entstehungszeit erörtert. Die Ansichten gingen zunächst weit aus einander: tot capita, tot sensus! Die Katholiken stimmten in der Regel für griechische (Baronius) oder fränkische (Thomassin, Zaccaria, Cenni), die Protestanten für römische Herkunft (Freher, Schröckh). Bezüglich der Datierung schwankten die Ansätze zwischen 752—757 (Stephan II.), 757—767 (Paul I.; vgl. z. B. de Marca), 772—778 (Hadrian I.), ca. 850 (Cenni), ca. 875 (Freher), ca. 963 (Morin). Viel Unheil hat Leo von Vercelli angerichtet mit der Angabe, ein gewisser Johannes digitorum mutius habe die Urkunde verfaßt. Denn man suchte mit vieler Mühe diesen Johannes zu ermitteln, und benutzte das unsichere Ergebnis sofort als festen Anhaltepunkt für die Datierung (Morin: Kardinal Johannes ca. 963; Freher: Johannes Diakonus ca. 875; Cantel: Subdiakon Johannes 752/3). Eine Epoche in der Kritik der Urkunde bezeichnete die erste Auflage von Döllingers Papstfabeln 1863. Döllinger wies vor allem siegreich nach, daß das constitutum nicht griechischer, sondern abendländischer Herkunft sein müsse. Eine zweite Epoche bezeichneten dann Grauerts Untersuchungen in HJG 1882—1884, nicht wegen ihrer Resultate, sondern wegen ihrer anregenden Wirkung und teilweise wegen ihrer Methode: Grauert hat zuerst energisch — nicht überhaupt zuerst; denn schon bei Valla finden sich beachtenswerte Ansätze dazu — Form und Wortschatz der Urkunde geprüft. Seine Resultate: das constitutum bald nach 840 auf fränkischem Boden, in S. Dénis, entstanden, riefen eine sehr lebhafte Debatte hervor, in deren Verlauf Friedrich 1889 mit der neuen These hervortrat: das constitutum besteht aus einer älteren vor 653 verfaßten Urkunde und aus einer jüngeren, vor 754 von Papst Paul I. hinzugefügten, Fälschung. Die Debatte wurde zunächst geschlossen durch Loening in einem Aufsatze HZ 1890. Ihren Ertrag wird man trotz Martens' neuester Beleuchtung der Frage — Hodgkin ignoriert die gesamte neueste Kontroverslitteratur — in folgenden Sätzen zusammenfassen dürfen:

4. Der gegenwärtige Stand der Forschung: 1. Das constitutum ist eine Fälschung. 2. Die Fälschung ist ein einheitliches Werk. Es liegt kein Grund vor, sie als die ungeschickte Zusammenfügung zweier gefälschter Urkunden zu betrachten. 3. Doch

hat der Fälscher älteres Material benutzt, nämlich a) in § 6—10 die Silvesterlegende in einer bisher nicht aufgefundenen, aber im 8. Jahrhundert auch sonst in Rom bekannten und benutzten Fassung, b) in § 3 u. 4 ein älteres Glaubensbekenntnis, c) im Protokoll und Eschatokoll byzantinische Kaiserurkunden. 4. Die Fälschung ist in den Jahren 752 5 bis 778 in Rom entstanden.

Keine Übereinstimmung ist dagegen erzielt 1. über die Frage, ob die Fälschung dem Pontifikat Stephans II. 752—757 oder dem Pontifikat Pauls I. 757—767 oder dem Pontifikat Hadrians I. 772—795 angehört, und 2. über die Frage, welche Tendenz der Fälscher verfolgte.

10 Über beide Fragen sind daher noch einige orientierende Bemerkungen nötig. 1. Was die Tendenz des Fälschers anlangt, so behauptet Scheffer-Boichorst, es sei ihm in erster Linie um die Verherrlichung des hl. Silvesters zu thun gewesen. Aber wäre das der Fall, so hätte der Fälscher nicht eine Urkunde, sondern eine neue Legende verfaßt. Die Thatsache, daß er eine Urkunde fälschte, beweist schon zur Genüge, daß es ihm in erster Linie 15 darauf ankam, den Schutz oder den Erwerb von Rechtsansprüchen irgend welcher Art der römischen Kirche zu ermöglichen. Aber welches waren diese Ansprüche? Die Anerkennung des Papstes als eines dem Kaiser an Würde und Rang gleichstehenden Machthabers, die Ausstattung der römischen Kleriker mit Senatorenrang, die Herrschaft über alle Provinzen Italiens seu occidentalium regionum: das alles hat man nachweislich niemals im 20 8. und 9. Jahrhundert in Rom ernstlich erstrebt und beansprucht. Diese Thatsache führt zu der Vermutung, daß der Fälscher absichtlich, wie das auch sonst vorkommt, das Objekt, um das es sich handelt, nicht deutlich beschrieben, sondern nur umschrieben habe. Ist das der Fall, dann ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß die Tendenz der Fälschung sich in dem Absatze § 17 f. versteckte, in dem der dispositive Teil der Urkunde kulminiert, 25 d. i. in dem Absatz über die Landschenkung. Da nun die Päpste jener Zeit nie die Herrschaft über ganz Italien begehrt haben, so kann der Fälscher nur beabsichtigt haben, ihnen den Erwerb des Teils, den sie wirklich begehrten, des Exarchats, gründlich zu sichern. Die Urkunde sollte also, schließe ich, den Päpsten als Waffe in dem Kampfe um den Exarchat dienen, und sie war wahrscheinlich bestimmt, füge ich gleich hinzu, dem frän-30 kischen Hofe vorgelegt zu werden; denn es fehlt auffälligerweise unter den Attributen des Kaisers im Protokoll das sehr gewöhnliche Francicus (vgl. Grauert a. a. O. 4, S. 62); dies Attribut, darf man vermuten, ist von dem Fälscher absichtlich aus Rücksicht auf die Franken weggelassen worden.

Anspruch auf den Exarchat hat nun nachweislich zuerst Papst Stephan II. (752 bis 35 757) erhoben. Schon in den Verhandlungen mit dem fränkischen Hofe im Jahre 754 spielte dieser Anspruch eine große Rolle, und schon damals muß der Papst behauptet haben, daß er nicht auf Eroberung neuer Gebiete ausgehe, sondern lediglich Rückgabe ehemaliger Besitzungen des hl. Petrus begehre. Denn in seinen Briefen an den fränkischen Hof aus den Jahren 754—757 geht er durchweg von dieser Anschauung aus. Diese 40 Anschauung entsprach jedoch keineswegs der Wirklichkeit. Sie war eine Fiktion, eine Fiktion, deren der Papst sich bediente, um die Franken seinen Wünschen gefügig zu machen. Es ist nun kaum denkbar, daß man diese Fiktion geltend machte, ohne „Beweise" für sie vorzulegen. Solche Beweise mußte man aber erst fabrizieren. Das Verhalten Stephans im Jahre 754 fordert also geradezu die Annahme, daß er mit gefälschten Urkunden 45 operierte, und legt eben dadurch die Vermutung nahe, daß das constitutum vor seiner Abreise an den fränkischen Hof in Rom gefälscht wurde, um die Franken von seinem Rechte zu überzeugen. Nimmt man diese Vermutung an, dann muß man andererseits die Abfassung der Urkunde in die Zeit unmittelbar vor Stephans Abreise verlegen. Stephan ist nämlich als Bewerber um die Herrschaft über den Exarchat erst aufgetreten, 50 als sein Hilfegesuch an Kaiser Konstantin V. Kopronymos sich als wirkungslos erwiesen, und er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß er von dem Kaiser nichts mehr zu hoffen, aber auch nichts mehr zu fürchten habe. Kurz vor seiner Abreise langte nun aber doch noch ein kaiserlicher Gesandter in Rom an, der ihn belehrte, daß Konstantin seine Ansprüche auf den Exarchat keineswegs aufgegeben hatte. Man mußte also an der Kurie 55 jetzt mit der bisher kaum recht gewürdigten Möglichkeit rechnen, daß der Kaiser gegen die Forderung des Papstes am fränkischen Hofe Einspruch erheben werde. Um diesem sicher zu erwartenden Einspruch, der später thatsächlich erfolgt ist, begegnen zu können, fälschte man, schließe ich, kurz vor Stephans Abreise, 14. Oktober 753, unser constitutum. — Es fragt sich nun, ob die Form der Urkunde, die Ausdrucks- und Anschauungsweise des 60 Fälschers diesen auf historische Erwägungen gegründeten Ansatz rechtfertigen. Was zunächst

1. die Form der Urkunde anlangt, so sei hervorgehoben, daß der Text an einer Stelle interpoliert erscheint. Der bekannte Satz über den Marschallsdienst Konstantins in § 16 paßt absolut nicht in den Zusammenhang. Er erweist sich bei genauer Prüfung als späteres Einschiebsel. Ist er als solches zu betrachten, dann fragt sich, warum er nachträglich eingeschoben ist. Zweierlei ist, wie mich dünkt, möglich: entweder hatte der Interpolator die Begegnung von Ponthion vor Augen, d. i. er interpolierte den Satz nach derselben, oder er beabsichtigte den Frankenkönig zu jener Ceremonie zu bewegen; denn es ist möglich, daß man päpstlicherseits, vielleicht in Erinnerung an einen ähnlichen Fall (vgl. Ölsner, Pippin, S. 127 f.), diese eigenartige Huldigung forderte, als man mit Pippins Abgesandten sich über das bei der Zusammenkunft zu beobachtende Ceremoniell verständigte. Bei beiden Annahmen gelangt man aber zu dem Ergebnis: das constitutum ist mit Ausnahme jenes Satzes vor Stephans Abreise entstanden. Was dann 2. die Ausdrucks- und Anschauungsweise des Fälschers anlangt, so hat Scheffer-Boichorst nachgewiesen, daß beide am meisten der Ausdrucks- und Anschauungsweise der Kanzlei Pauls I. entsprechen. Aber der Stil der Kanzlei unter Stephan zeigt eine solche Verwandtschaft mit dem Stil der Kanzlei unter Paul, daß die Entstehung des constitutum unter Stephan nicht für ausgeschlossen gelten kann. Auch ist zu beachten, daß aus Stephans Zeit längst nicht so viel Schriftstücke uns für einen Vergleich zu Gebote stehen, wie aus Pauls Zeit, — von letzterem enthält der codex Carolinus, die Hauptquelle, 31, von ersterem nur 8 Briefe — und endlich ist nicht zu vergessen, daß das Personal aus Stephans Kanzlei zum Teil unter Paul im Dienst verblieb. Nichts hindert also die Annahme, daß das constitutum von einem Notar verfaßt wurde, der erst unter Paul zu voller Wirksamkeit gelangte. Ich erinnere nur, um einen ganz bekannten Namen zu nennen, an den Notar Christophorus, der Stephan als Regionar ins Frankenreich begleitete, unter Paul als primicerius fungierte und bei Paul wie bei Stephan als consiliarius ein solches Vertrauen genoß, daß man ihn in Byzanz der eigenmächtigen Abfassung antibyzantinischer Erlasse der Kurie beschuldigte (cod. Carol. nr. 36, p. 546; Jaffé nr. 2363). Was dann weiter die „Anschauungsweise" des Fälschers anlangt, so sei a) erwähnt, daß Stephan mit seinem Bruder Paul die Verehrung für den hl. Silvester teilte (V. St. liber pontificalis c. 4, ed. Duchesne I, p. 441; Surius, De probatis Sanctorum historiis V, p. 659), und daß gerade kurz vor der Abreise des Papstes ins Frankenreich die Aufmerksamkeit der Römer auf den hl. Silvester gelenkt wurde. Denn im Jahre 753 wurden mit Aistulfs Genehmigung die Gebeine des Heiligen von dem lombardischen Abte Anselm ausgegraben und weggeschleppt. Weiter sei b) daran erinnert, daß die Anklage: die Bilderverehrer setzten an Stelle der Dreieinigkeit eine Viereinigkeit, durchaus nicht erst zur Zeit der Konstantinopolitaner Synode von 754 im Lager der Bilderfeinde aufgetaucht ist. Schon Johann von Damaskus setzt sie in seiner ersten Rede für die Bilder voraus (c. 4 MSG 94, p. 1236). Daß man aber auch in Rom schon vor 754 von diesem allergravierendsten Vorwurf erfuhr, dafür werden die zahlreichen kaiserlichen Gesandten, die zwischen 726 und 754 den päpstlichen Hof besuchten, sicherlich gesorgt haben. Anschauungs- und Ausdrucksweise des Fälschers nötigen uns also durchaus nicht, bei der Datierung des constitutum über 753 hinabzugehen. Die Interpolation in § 16 macht es sehr wahrscheinlich, daß es noch vor dem 14. Oktober 753 verfaßt ist. Stephans Verhalten gegenüber dem fränkischen Hofe fordert geradezu die Annahme, daß er 754 mit gefälschten Dokumenten operierte. Dazu kommt nun noch, daß auch die Ueberlieferungsgeschichte der Urkunde dem Ansatz 753 günstig ist: sie taucht zuerst in dem Kloster S. Dénis auf, wo Stephan 754 die kalten Monate zubrachte, und wo Abt Fulrad amtierte, Pippins Abgesandter bei Stephans Ankunft in St. Moritz; und sie findet sich in der dionysianischen Formelsammlung zwischen einem Briefe des Papstes Zacharias und einem Briefe Stephans II., gegen dessen Echtheit allerdings mehrfach Einspruch erhoben worden ist. Der Ansatz 753 hat also den Vorzug, daß er allen Thatsachen, die bei der Zeitbestimmung in Betracht kommen können, gerecht wird. Er nötigt nirgends zu einer künstlichen Erklärung derselben. Darum darf er als die relativ einfachste Lösung der viel erörterten chronologischen Frage wohl von neuem empfohlen werden.

H. Böhmer.

Konstantinopel und dessen Patriarchat. — Ueber die Stadt Konstantinopel bietet umfassende Litteraturangaben Krumbacher, Geschichte der Byz. Litteratur, 2. Aufl. 1897. Zu brauchen ist auch Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen Age, Montbeliard, Bd I, 1894—1897, s. v. Constantinople. Besonders bleibt zu nennen: Pseudo-Kodinos, *πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*, ed. Lambecius, Paris 1655, zuletzt bei MG SS 157,

S. 429—634; Du Cange, Historia byzantina dupl. comm. illustr., Paris 1680, Teil II, Constantinopolis Christiana; Anselm Banduri, Imperium Orientale, 2 Bde, Paris 1711; J. v. Hammer, Constantinopolis und der Bosporus, 2 Bde, Pesth 1822. (Patriarch Konstantios I. von Konstantinopel), *Κωνσταντινιὰς παλαιά τε καὶ νεωτέρα, ἤτοι Περιγραφὴ Κωνσταντινουπόλεως ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν* etc. *Ἐν Βενετίᾳ παρὰ Πάνῳ Θεοδοσίου* 1820; Skarlatos Byzantios, *Ἡ Κωνσταντινούπολις*, 3 Bde, Athen 1851—1869; Eugen Oberhummer, Constantinopolis, Abriß der Topographie und Geschichte. S.A. aus Pauly-Wissowas Realencyklopädie der klassischen Wissenschaften 1899.

Ueber das Patriarchat in Konstantinopel sind zunächst die alten und neuen Werke über die griechische Kirche zu vergleichen. Vorzügliche Dienste leistet Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, die Orthodoxe anatolische Kirche. Ueber die ältere Entwickelung findet man auch sehr vieles bei H. Gelzer, Abriß der byzantinischen Kaisergeschichte (Anhang bei Krumbacher, Gesch. der Byz. Litt. 1897, S. 911—1067). Besondere Werke sind Petrus de Marca, De Constantinopolitani patriarchatus institutione, ed. P. Faget 1669; Le Quien, Oriens Christianus, im ganzen 3 Bde. Namentlich Bd I, Paris 1740 kommt in Betracht; J. Hergenröther, Photius, Patr. von Konstantinopel, Regensburg 1867, 3 Bde; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Auflage, Freiburg 1889 ff.; *Γενικοὶ Κανονισμοὶ περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμενικὸν θρόνον διατελούντων ὀρθοδόξων χριστιανῶν ὑπηκόων τῆς Α. Μεγ. τοῦ Σουλτάνου*, Konstantinopel, Patriarchatsdruckerei 1888 und öfter; M. Sakellaropulos, *Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Athen 1898; Maaßen, Das Primat des Bischofs von Rom u. d. alten Patriarchalkirchen 1853; Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen JprTh XIII (1897), S. 549 ff.; Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, Byz. Zeitschr. 1898, S. 511—557. Die neuere russische Litteratur ist bei Krumbacher nachzusehen. Ueber die Reihenfolge der Patriarchen hat sich eine besondere Litteratur entwickelt. Die älteren Kataloge in dem auch hier sehr wichtigen Werke von Anselm Banduri, auch bei Konst. Sathas *Μεσ. Βιβλ.* III. 1872, S. *ιθ'* ff. Grundlegend für die ältere Zeit Le Quien in seinem schon genannten Werke. Dositheos, Patr. v. Jer. *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Bukarest 1715, S. 1169 giebt eine Reihe neuerer Patr., ebenfalls Neophytos Maurommatis, Metropolit von Arta im 18. Jahrh., herausgegeben von J. Sakkelion im *Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ* 1862, S. 445 ff.; A. K. Ypsilantis in seinem Werke *Τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν*, ed. Aphtonides, Konstantinopel 1870, bringt die Patr. von 1453—1789; Sergios Makräos in seiner *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* bei K. Sathas, *Μεσ. Βιβλ.* III, S. 204 ff., ist wichtig für die Zeit 1750—1800. Eine Monographie über sämtl. Patr. schrieb Z. N. Mathas, Bischof von Thera unter dem Titel *Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν* etc., 2. Auflage, Athen bei Koromila 1884. Das inhaltsreichste Verzeichnis der Patriarchen verfaßte M. J. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel 1890, mit wertvoller Einleitung, angezeigt und beurteilt von Gelzer in der Byz. Zeitschr. 1893, S. 152—154. Einige kleinere spätere Schriften bis 1897 bei Krumbacher S. 1088. Seitdem ist zu notieren: Brooks, The London Catalogue of the Patr. of C., Byz. Zeitschr. 1898, S. 32; A. Papadopulos Kerameus, *Πατριαρχικοὶ κατάλογοι* (1453—1636) ebenda 1899, S. 392 ff.; E. Ruzicic, Katalog der Patriarchen von K. 2c., Belgrad 1897 (serbisch). Der Katalog der Patriarchen von 315—1520 von Gelzer bei Krumbacher a. a. O., S. 1148 ff. Eine vollständige Sammlung der Erlasse der Patr., auch nur der allgemeineren existiert bislang nicht. Die älteste Zusammenstellung und zwar der Erlasse von 1538—1684 bildet die *Νομικὴ συναγωγή* des Patr. Dositheos von Jer. Das Nähere bei A. Papadopulos Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, Bd IV, Petersburg 1899, S. 3 f. Neuere Sammlungen von Rhallis und Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, Bd V, Athen 1855: M. J. Gedeon *Κανόνες καὶ διατάξεις* etc., 2 Bde, Konstantinopel 1888—1889. Die Rechtsprechung des Patriarchats von 1800—1896 hat registriert Michael G. Theotokas in der *Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου* etc., Konstantinopel 1897.

Das alte Byzanz am thracischen Bosporus, der Sage nach 656 v. Chr. von Byzas, König von Megara, als Kolonie gegründet, hatte schon im klassischen Altertum teils die Wichtigkeit einer glücklich gelegenen Handelsstadt, teils auch politische Bedeutung gehabt. Nach mehrfach wechselnder Abhängigkeit von persischer, macedonischer und gallischer Oberherrschaft, eine Zeit lang auch mit Athen verbündet, verfiel es endlich dem römischen Reich, erholte sich aber von jedem Verlust, selbst von den Folgen der Eroberung und gänzlichen Zerstörung unter Septimius Severus (192 n. Chr.). Seit der Mitte des dritten christlichen Jahrhunderts und noch mehr unter Diokletian lag der Schwerpunkt der römischen Reichsregierung nicht mehr in Rom selbst, sondern in den östlichen Gegenden von Illyricum. Der Gedanke, auf dieser Seite des Reichs eine zweite Hauptstadt zu gründen, war also bereits historisch vorbereitet, ehe Konstantin ihn ergriff und mit der Thatkraft, die seine Handlungen auszeichnet, verwirklichte. Als Konstantin, so erzählt Sozomenus (Hist. eccl. II, 3), seine äußeren Feinde besiegt oder durch Bündnisse versöhnt hatte, beschloß er, eine nach sich benannte und an Ehren Rom gleichstehende Stadt zu erbauen, und nach einem

nächtlichen Gesicht wählte er das herrlich gelegene Byzanz, welcher Ort nun sogleich in bedeutendem Maße vergrößert und mit Mauern umgeben wurde. Dies geschah im Jahr 326, die Einweihung 330. Der Kaiser verwendete ungeheure Mittel für diesen einen Zweck. Großartige Bauten von Kirchen und Palästen, Schenkungen von Ländereien an vornehme Familien, Zwangsansiedelungen und Ausstattung mit unzähligen aus Italien und Griechenland geraubten Kunstschätzen und Statuen (Euseb. Vita Const. III, 48. 54) gaben diesem Neurom oder Konstantinopolis (auch wie Rom Flora und Anthusa genannt) in kurzem den Glanz einer Residenz. Auf demselben Platze wurden allein mehrere Hundert Standbilder von allen Arten errichtet, und der Kaiser unterließ nicht, sich selbst in kolossaler vergoldeter Statue zu verewigen. Als älteste, von Konstantin selbst errichtete Kirche bezeichnet Eusebius (De vita Const. IV, 58. 59) die der Apostel, von bedeutender Größe und reicher Ausstattung, und Sozomenus (II, 3) nennt die Michaelskirche *ἐν ταῖς ἑστίαις*. Auch die berühmte Sophienkirche ist von Konstantin gegründet; sie wurde jedoch von Justinian 538 völlig neu gebaut, der zugleich die von der Kaiserin Pulcheria (457) herrührende Blachernenkirche (*ἐν ταῖς Βλαχέρναις*) neu und großartiger aufführte (Du Cange, Constantin. christiana, lib. III et IV in Histor. Byzant. illustrata, p. 56. 65. 71). Den raschen Aufschwung Konstantinopels erklärte die Auffassung eines Sozomenus aus der kirchlichen Frömmigkeit und christlichen Wohlthätigkeit der Einwohnerschaft, welche sich als wahre Pflanzstätte Christi (*νεοπαγὴς Χριστοῦ πόλις*) bewährt, keine heidnischen Tempel außer zu Julians Zeiten geduldet und unter Heiden und Juden große Früchte der Bekehrung gebracht habe. Diese einseitig religiöse Tendenz lag wohl damals dem Gründer fern; aber indem Konstantin sein erneutes Byzanz zu gleichem Ansehen mit Rom erhob und sogar dessen innere Einrichtungen mit Einschluß des Senates dorthin übertrug, bezweckte er doch gewiß, dem durch die Anerkennung des Christentums neugegründeten Staat einen Mittelpunkt ohne heidnische Traditionen zu verleihen, der dem alten an Herrlichkeit nichts nachgeben sollte. Seine That hat die Geschichte in seltenem Grade zu der ihrigen gemacht. Zwar wendete sich der lebendige Strom der Entwickelung entschieden dem Westen zu; aber die Erhebung von Konstantinopel hat die östliche Hälfte des römischen Reichs vom Untergang gerettet, gegen feindliche Angriffe auf die europäische Christenheit eine lange Zeit unzerstörbare Schutzmauer aufgerichtet und einen Kulturzustand von jedenfalls weitreichender Bestimmung vorbereitet.

Das erste Zeitalter der Hauptstadt kennen wir aus den Schilderungen des Chrysostomus genauer. Die Einwohnerzahl betrug damals etwa 100 000 Seelen, unter diesen viele Juden und anfangs auch Heiden. Die herrschende Bildung enthielt römische und griechische, christliche und heidnische Sitten und Unsitten in greller Mischung, ihr Charakter war vorwiegend orientalisch. Das weibliche Geschlecht war von antiker Abhängigkeit und Zurückgezogenheit zu maßloser Ungebundenheit übergegangen und bediente sich seiner Freiheiten mit anstößiger Prunksucht, Eitelkeit und Frivolität. Man lese nur die Scenen, welche uns Chrysostomus deutlich genug beschreibt, von der schamlosen Behandlung der Mägde durch ihre Herrinnen, von den öffentlichen Aufzügen der Frauen auf Maultieren und unter Eunuchen, von ihrer Putzsucht und Schwatzhaftigkeit selbst in den Kirchen, von dem wilden Zudrang zu Kampfspielen und Theatern, den abergläubischen und den heidnischen Gebräuchen bei Taufen und Hochzeiten (vgl. Chrysost. ed. Montf. tom. XI, p. 112. 153. 464. IX, p. 93. 198. 199. VI, p. 45. 100). Zahlreiche Einzelheiten beweisen einen hohen Grad moralischer Laxheit bei verfeinerten Lebensformen. Welches Beispiel der Hof von oben gab, beweist die Geschichte des Chrysostomus (s. den A. Bd IV S. 103 ff.). Die dogmatischen Verwickelungen der nächsten Jahrhunderte hängen stark mit dem Weiberregiment und den Hofintriguen von Byzanz zusammen. Die gelehrte Bildung war meist die der Medizin und Jurisprudenz, jene den Griechen eigentümlich, diese von Rom ererbt und späterhin auch auf die kanonistischen Studien hingeleitet. Außerdem stand Rhetorik und Schönrednerei nicht gerade zum Vorteil der Gesinnung in Ansehen. Neben Plato kam die Logik des Aristoteles in Aufnahme, die Beschäftigung mit der Mathematik führte leicht zu astrologischen Rechnungen. Die Kenntnis der lateinischen Sprache, noch im 5. und 6. Jahrhundert gepflegt, beschränkte sich später auf Dolmetscher und wenige Gelehrte.

Aus solchen Anfängen entwickelte sich der Charakter des späteren griechischen Staates und Kirchentums. Dieser byzantinische Geist ist ohne eigentliche Schöpferkraft und Frische, aber mit wunderbarer Beständigkeit bewahrt er alles Überkommene und weiß jeden empfangenen Inhalt genau und oft sinnvoll wiederzugeben. Kunst, Litteratur, Sitte und Redeweise der Byzantiner haben etwas Gemeinsames in der Form oder Förmlichkeit und

unterscheiden sich von anderen Gattungen durch die seltsame Verbindung von Feinheit, Schwulst und Deutelei oder Schnörkelhaftigkeit, welche Eigenschaften gerade geeignet waren, teils einen Mangel an Gehalt zu verdecken, Schein und Heuchelei zu begünstigen, teils das einmal Ausgeprägte in unverrücklicher Überlieferung festzuhalten. Man kann ferner dem Byzantinismus einen hohen Grad von Universalität nicht absprechen, da er alle kirchlich-politischen Erscheinungen, welche anderwärts zerstreut liegen, in sich vereinigt darstellt. Allein aus diesem Zusammensein entstand auch bald eine solche Verwirrung und Verwachsenheit der Interessen, daß jede Macht in die ihr fremden Gebiete übergriff und die Geschäfte der anderen übernehmen wollte. Ein reiner Kampf zwischen Kirchen- und Staatsgewalt wie im Abendland war auf diesem Boden nicht möglich. Bald herrschte das Mönchstum und der Klerus und machte sich selbst zum Werkzeug politischer Despotie, bald trieben die Kaiser theologische Schriftstellerei und Polemik, führten kirchenpolitische Unterhandlungen mit dem Abendland und zogen sich am Ende nach unruhvoller Regierung in litterarische Muße zurück. Unter beständigen Schwankungen verharrte das kirchliche Leben Jahrhunderte lang, ohne je durch ein großes Ereignis innerlich erschüttert zu werden. Aber dessen ungeachtet darf der Protestantismus dreierlei nicht vergessen, daß die byzantinische Welt- und Kirchenmacht das christliche Europa gegen die von Osten andringenden Gefahren geschützt, daß sie der päpstlichen Oberherrschaft widerstanden und einen nichtrömischen Katholicismus durch alle Jahrhunderte aufrecht erhalten, welcher der Reformation ein großartiges Beweismittel ihres historischen Rechts in die Hand gab, und daß sie endlich die griechische Sprache und Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt in sich gepflegt hat, wo diese in die reformatorische Geistesbildung fruchtbar eingreifen sollte.

Wir gehen zur Geschichte des Patriarchats über. Konstantin hatte durch seine Reichseinteilung für die sich gleichzeitig entwickelnde Metropolitanverfassung und für die Verbindung der Diöcesen in größere hierarchische Körperschaften eine Grundlage gegeben. Unter den Metropoliten des Orients zeichneten sich aber aus kirchlich-historischen Gründen die von Alexandrien und Antiochien, nächst ihnen die von Ephesus, Cäsarea und Jerusalem vor allen aus. Die Lage ihrer Sprengel stimmte nicht ganz mit der neu geschaffenen Einteilung in Präfekturen, da die genannten Städte sämtlich in die Präfektur des Orients und keine in die von Illyrikum fielen. Um so näher lag es, bei der Durchführung einer Organisation der Kirche den politischen Gesichtspunkt zu berücksichtigen, damit möglichst der Grundsatz gelte, daß die kirchliche Regelung der politischen zu folgen habe (Conc. Chalcedon. can. 17). Dieser politischen Veränderung verdankte der Bischof von Konstantinopel, der bisher unter dem Metropoliten von Heraclea gestanden hatte, seine rasche Erhebung. Es war ein bedeutender Schritt, als das zweite ökumenische Konzil von 381 nebst anderen die Verbindung der Diöcesen betreffenden Anordnungen festsetzte (can. 3), daß das Episkopat von Konstantinopel, weil dieses Neurom sei, den höchsten Rang nächst dem römischen einnehmen solle, wodurch ihm natürlich der nachher den Metropoliten erster Ordnung (Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rom) verliehene Titel Patriarch ebenfalls zugesichert war. Noch weiter ging das Konzil von Chalcedon (451); dieses vindizierte im can. 28 dem Patriarchen von Byzanz, damit diese östliche Residenz der westlichen in nichts nachstehe, gleiche Ehren (*τὰ ἴσα πρεσβεῖα*) mit dem römischen, widersprach also wörtlich genommen der Bestimmung von Nicäa, woselbst can. 6 nur die Vorrechte der Bischöfe von Alexandria, Rom und Antiochia einfach anerkannt worden waren. Auch sollte der Patriarch sein Aufsichtsrecht über die Diöcesen von Pontus, Asien und Thracien ausdehnen, sämtliche ihm untergeordnete Metropoliten ordinieren, Provinzialsynoden berufen dürfen und für höhere Kirchensachen im Orient die letzte Instanz bilden (vgl. Petri de Marca de Const. Patr. institutione diss. p. 194 sqq.). Das verliehene Ordinationsrecht wurde praktisch noch weiter ausgedehnt. Den ganzen Inhalt dieses chalcedonensischen Kanons wiederholte später das dem Abendland anstößige Concilium quinisextum (692). Justinian erklärte die Kirche seiner Residenz für das Haupt aller übrigen neben Rom und bestätigte die Stellung des Patriarchen über der Provinzialsynode (s. die Stellen bei Gieseler, KG I, 2, S. 408, 4. Aufl.). Allein trotz aller Vorzüge, welche dieser bischöfliche Stuhl fortan genoß, wirkten doch mehrere Gründe zusammen, um dessen Ansehen in gewissen Schranken zu halten. Erstens duldete die griechisch-orientalische Kirche keine Centralisation, die der im Abendlande sich entwickelnden hätte ähnlich werden, also ein byzantinisches Papalsystem begründen könne. Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien übten im 4. und 5. Jahrhundert noch großen Einfluß und traten erst während der monophysitischen Unruhen gegen Konstantinopel zurück, ohne jedoch die Selbstständigkeit ihrer Verwaltung einzubüßen. Im Mittelalter finden wir diese Patriarchen des Orients häufig in freier Ver-

bindung mit dem von Konstantinopel, dessen Vorrang sie anerkennen, in Abhängigkeit aber meist nur, sofern das Verhältnis zum Papsttum und der Gegensatz gegen die lateinische Kirche hauptsächlich von Byzanz aus entschieden wurden. So weit allerdings kann von einer Oberhoheit die Rede sein, als diese Kirche mehr als irgend eine andere die Zusammengehörigkeit des gesamten nichtrömischen Katholicismus repräsentierte. Zweitens hat das mehrfach wechselnde Verhältnis zu Rom der Selbstständigkeit von Konstantinopel Abbruch gethan. Schon Papst Leo I. protestierte gegen die zu Chalcedon (nach P. de Marca l. c. p. 196 von der Minorität des Konzils) dekretierte völlige Gleichstellung beider kirchlicher Sitze als gegen eine dem Nicänum widersprechende und die Rechte der anderen Patriarchen verletzende Neuerung (Leonis epist. Baller. ep. 104—106, de Marca, p. 211). Durch eigene Demütigung gelang es dem Patriarchen Anatolius von Konstantinopel, Leo zu versöhnen, und der Widerspruch des römischen Bischofs gegen jenen Kanon läßt sich mit der sonstigen Anerkennung der chalcedonensischen Beschlüsse von seiten Roms nur künstlich vereinigen. Derselbe Protest wiederholte sich später gegen die Bestätigung des Concilium quinisextum. Ebensowenig wollten Papst Pelagius II. und Gregor I. dem Johannes Jejunator (587) den schon von seinen Vorgängern angenommenen Titel ökumenischer Patriarch einräumen, und als sich später Sergius II. (1024) und Michael Cärularius (1053) diesen Namen beilegten, erfolgte der Vorwurf unbefugter Anmaßung. Über die Bedeutung dieses Titels herrschte wohl zwischen Rom und Neurom ein Mißverständnis. Kattenbusch (a. a. O. S. 112) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß der Patriarch nie „episcopus universalis" sein wollte. Der *πατριάρχης οἰκουμενικός* war vielmehr nur „Reichspatriarch". Solche konnte es mehrere geben. Nur die standhafteste Behauptung der Ebenbürtigkeit hätte aber diesen Widerstand Roms entkräften können. Sowie aber Flavian von Konstantinopel den Beistand eines Leo I., und Sergius I. von Konstantinopel im Monotheletenstreit den des Honorius I. annahm: so fehlte es auch übrigens nicht an Schritten der Patriarchen, die einem Hilfesuchen bei Rom ähnlich sahen oder doch so gedeutet werden konnten. Die Folge dieses zwischen Eifersucht und Anerkennung schwankenden Verhältnisses war jene richterliche Superiorität, mit welcher die Päpste bei mehreren Gelegenheiten den Ausschlag zu geben sich erdreisteten. Nach solchen Vorgängen wurde der Bruch durch Männer wie Photius und Cärularius unvermeidlich. In den folgenden Jahrhunderten hat sich die griechische Unionspartei zur Einräumung eines römischen Primats in gewissen Grenzen bereit erwiesen, die orthodoxe beharrte bei ihrem Widerspruch und unterstützte ihn mit gelehrten Gründen. — Drittens wurde die freie Bewegung des Patriarchats durch die Herrschsucht der Kaiser vielfach gehemmt. Die Patriarchen erscheinen als höchste geistliche Vasallen dem Throne beigesellt; die Hofsitte gebot ihnen sogar, die Einführung jedes Bischofs oder kirchlichen Gesandten, der dem Kaiser vorgestellt sein wollte, zu übernehmen. Oft haben sie ihren Herrn Trotz geboten und imponiert, nicht minder oft als Kreaturen des Hofes sich mißbrauchen lassen. Daß ihre Wahl oder Absetzung meist eigenmächtig vom Kaiser verfügt oder doch herbeigeführt wurde, daß manche durch kaiserlichen Einfluß fast unmittelbar vom Laienstande zur Patriarchenwürde emporstiegen, daß die Kaiser in die kirchlichen und dogmatischen Angelegenheiten beständig eingriffen, Unionsverhandlungen einleiteten, einzelne Bischöfe und Klöster der Gewalt des Patriarchen entzogen und unmittelbar mit dem Hofe verknüpften: diese und ähnliche Umstände haben die Patriarchen von Byzanz nicht zu würdevoller und gleichmäßiger Ausübung ihrer Gerechtsame, viel weniger zu päpstlicher Allgewalt gelangen lassen; es waren die Beschränkungen eines Staatskirchentums, von denen die griechische Kirchenleitung auch in neueren Zeiten nicht frei geworden ist. Statt anderer Beweise erinnern wir an die Regierung des Bardanes (711), welcher durch seinen Patriarchen Johannes den Monotheletismus durchsetzen ließ, dessen Nachfolger Anastasius II. aber denselben Johannes zu dem entgegengesetzten Verfahren nötigte, ferner an die Zeiten des Bilderstreites, welche zwar manche kirchliche Standhaftigkeit, aber auch die Schwäche eines Bischofsstuhles offenbarten, der unter Paulus (um 780), Nicephorus und Theodorus (814), Johannes (842) und in dicht aufeinanderfolgenden Kirchenversammlungen seine Grundsätze wiederholt zurücknahm und verwarf, sowie an die wilden bürgerlichen Unruhen des 14. Jahrhunderts.

Die Reihenfolge der Bischöfe von Konstantinopel kennen wir aus verschiedenen Verzeichnissen ziemlich vollständig, eine sehr zweifelhafte Tradition führt dieselbe sogar durch die ersten Jahrhunderte und angeblich bis auf den Apostel Andreas als Anfänger hinauf. Abgesehen von den ersten unsicheren Jahrhunderten würden sich vier Perioden unterscheiden lassen, die erste von Konstantin bis zum photianischen Streit (861) oder bis zum gänzlichen Bruch mit dem Abendlande unter Cärularius (1054), die zweite bis zu dem Inter-

regnum der Lateiner, welches die griechischen Patriarchen nötigte, mit dem Kaiser nach Nicäa überzusiedeln, während in Konstantinopel ein lateinisches Patriarchat bestand (1204 bis 61, vgl. Conspectus chronol. ap. Fabric. l. c. p. 737), die dritte bis zur Eroberung der Stadt durch die Türken (1453) und die vierte bis zur Gegenwart herab.

Der Umfang des Patriarchats war im Mittelalter am größten. Sein erster großer Verlust datiert von der Errichtung des russischen Patriarchats im Jahre 1589. Zwar sind die russischen Herrscher auch später immer machtvolle Schirmherrn der Patriarchen gewesen, doch nicht immer ohne Gegendienste dafür zu beanspruchen. Im 19. Jahrhundert hat der nationale Gedanke auf der Balkanhalbinsel unnötigerweise eine Reihe von autokephalen Kirchen hervorgebracht. Dadurch ist die Macht des P. in Konstantinopel und damit auch die Macht der orthodoxen Kirche im Orient sehr zurückgegangen. Den Anfang der Selbstständigkeitsbestrebungen machte Hellas. Der politischen Freiheit sollte die kirchliche folgen. Die letzten Abmachungen geschahen im Jahre 1850. Bulgarien ist seit dem letzten Schisma von 1872 mehr oder weniger selbstständig geworden. Serbien und Rumänien haben infolge der auf dem Berliner Kongreß 1878 errungenen politischen Selbstständigkeit 1882 bezw. 1885 auch eine selbstständige Kirche erhalten. Alle autokephalen Kirchen stehen aber in näheren kirchlichen Beziehungen. Der Patriarch in Konstantinopel genießt noch immer eine gewisse moralische Autorität.

Die Eroberung von Konstantinpel 1453 brachte den P. erst eine Machterweiterung nach innen. Er erhielt außer seiner kirchlichen Würde auch ein gutes Stück Verwaltung und Rechtsprechung für das unterworfene Volk der Romäer. Doch war seine Abhängigkeit von der Willkür der Sultane und Wesire eine ziemlich vollständige. Häufig führten diese, bewußt oder unbewußt, auch nur das aus, was die Gesandten der großen abendländischen Mächte wollten. Frankreich vertrat dabei auch die katholischen, England und Holland die protestantischen Interessen. Jammervoll war es daneben, daß die Käuflichkeit der Ämter in der Türkei sich auch auf den Thron der Patriarchen ausdehnte. Kein Patriarch konnte ohne „Simonie" zur Herrschaft kommen. Man darf nicht meinen, daß die tüchtigen Männer auf dem Throne das Unwürdige dieses Zustandes nicht fühlten. Es stand aber nicht in ihrer Macht, das zu ändern.

Grundlage für die heutigen Rechtsverhältnisse des Patriarchats bilden die auf Grund des Hati humajun vom 18. Februar 1856 ausgeführten *Γενικοὶ Κανονισμοί* (Sakellaropulos a. a. O. S. 52). Demnach ist die Macht des Patriarchen erweitert oder, besser gesagt, beschränkt durch mehrere ihm beigeordnete Körperschaften, unter denen die Synode die bedeutendste ist. Diese *σύνοδος ἐνδημοῦσα* ist eine uralte Einrichtung. Sie bestand schon zur Zeit des Chalcedonense und erhöhte damals die Macht des Bischofs in Konstantinopel. Hat sie später cessiert, so wurde sie 1593 auf der Lokalsynode zu Konstantinopel jedenfalls wiederhergestellt. Auch später hat sie das Ansehen des Patriarchen gestärkt, häufig aber im Verein mit dem höheren Klerus der Hauptstadt über Einsetzung und Absetzung des Patriarchen entschieden. **(Gaß †) Ph. Meyer.**

Konstantinopel, Synode v. 381 s. Bd II S. 43, 22—44, 43.

Konstantinopolitanisches Symbol. — Litteratur: Die älteren Arbeiten sind vollständig aufgezählt von E. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen, 1. Teil 1837, S. 1ff., S. 28—52; P. Caspari, Zur Gesch. des Taufbekenntnisses in den oriental. K. in den beiden ersten Jahrh. nach der Abfass. des Nicäno-CPanischen Symbols" in ZlTh 1857, S. 634; „Die zwei Taufbekenntnisse, die uns Epiphanius in seinem Ancoratus mitgeteilt hat", „Das ältere eigentliche Nicänum von 325", „Das Nicäno-CPanum oder jüngere, uneigentliche Nicänum" in der Norwegischen Theol. Zeitschr., Bd 3 und 7, „Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Bd I—IV, 1866f., vor allem Bd I, S. 1f., 100f., 113f., 213f.; Lumby, History of the Creeds, 2. Aufl. 1880; Swainson, The Nicene and Apostels' Creeds etc., London 1875; Hort, Two Dissertations. II: „On the CPan creed and other eastern creeds of the fourth century", Cambridge 1876; W. Schmidt, Zur Echtheitsfrage des Nicäno-Constantinopolitanums in NkZ 1899, S. 935ff.; F. Kunze, Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, Leipzig 1898; F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1. Bd, Freiburg 1892; ders., Das apostol. Symbol, 1. Bd, Leipzig 1894; 2. Bd 1900.

Das zweite unter den sog. ökumenischen Symbolen ist das CPanum. Es ist dasjenige von ihnen, welches allein den Namen „ökumenisch" mit Recht führen darf, sofern es in der griechischen und römischkatholischen Kirche, weiter bei vielen orientalischen heterodoxen Nationalkirchen und bei den weitaus meisten protestantischen Kirchen und Sekten in offizieller Geltung ist (s. die griechischen Liturgien, Trident. Sessio III, Profess. fidei

Trid., das lutherische Konkordienbuch u. s. w.; Kiesling, Historia de usu symbolorum etc., Lips. 1753). Um gleich das Wichtigste zu bemerken, so brauchen die abendländischen Kirchen — und darin sind ihnen die griechischen vorangegangen — unter dem Namen des Nicäno-CPanums oder schlechtweg des Nicänums nicht das auf der ersten Synode zu Nicäa 325 festgestellte Bekenntnis („Bekenntnis der 318 Bischöfe"), sondern eine angeblich lediglich erweiterte, nach traditioneller Annahme zu Konstantinopel auf der sogenannten ökumenischen Synode 381 rezipierte Rezension desselben („Bekenntnis der 150 Bischöfe"). Es wird deshalb im folgenden zu handeln sein 1. von dem authentischen Text des CPanums, 2. von dem nicänischen Symbol, 3. von dem Ursprung des CPanums und seinem Verhältnis zum Nicänum, 4. von der Geschichte des CPanums in der Kirche. Die letzte, auch für den Ursprung des Symbols nicht gleichgiltige Frage kann zur Zeit noch nicht mit wünschenswerter Sicherheit beantwortet werden; doch sind Dank den Forschungen Casparis, Lumbys (mir nur aus der f. Arbeit bekannt), Swainsons und namentlich Horts die Hauptpunkte sicher gestellt. Die älteren Arbeiten sind antiquiert in dem, was sie über den Ursprung und die Geschichte des CPanums beigebracht haben, sofern sie hier auf einer unkritischen Voraussetzung fußen. Vorzügliche Bemerkungen bei Touttée in seiner Ausgabe der Katechesen Cyrills von Jerusalem.

I. Es lassen sich vornehmlich drei Texte des CPanums unterscheiden: 1. der griechische Text, wie er in den Akten der 2. [hier zu Unrecht und nur in den Drucken] 4. und 6. ökumenischen Synode und in den Werken der späteren griechischen Kirchenväter sowie in den Liturgien enthalten ist. 2. der lateinische Text, repräsentiert durch eine Reihe von Übersetzungen aus dem Griechischen in verschiedenen Handschriften, unter denen namentlich die sog. Interpret. des Dionysius Exiguus, die in den Akten des Konzils von Toledo 589, und in den Akten der Synode zu Forum Julii 796, sowie die von Papst Leo III. in der Paulskirche aufgestellte zu nennen ist (s. darüber Caspari, Quellen I, S. 213 f.; Hahn, Bibliothek d. Symbole, 3. Aufl., § 145 u. Burn, The old Latin text of our Nicene creed in dem Journ. of Theolog. Stud. 1900 p. 102 ff.). 3. der im Abendland gebrauchte griechische Text, wie er in einigen Handschriften vom 9. oder 10. Jahrhundert ab uns erhalten ist (s. Caspari, Quellen I, S. 236 f., III, S. 475 f.; Hahn a. a. O. § 144). Dazu kommen noch einige alte Übersetzungen, wie die syrische (nitrische Handschrift vom Jahre 562 im Brit. Mus.; s. Caspari, Quellen I, S. 100 f.), die arabisch-koptische (s. Wüstenfeld, Synaxarium d. i. koptischer Heiligenkalender 1879 z. 9. Hatur und 1. Amschir), zwei angelsächsische (Handschriften des 11. und 13. Jahrhunderts in Cambridge und Oxford, s. Heurtly, Harm. symbol., p. 162 sq.) u. s. w. Der lateinische Text des Symbols unterscheidet sich — namentlich in seiner jetzigen, vom gesamten Abendland einhellig rezipierten Gestalt, aber auch schon in seinen ältesten Rezensionen mit Ausnahme derjenigen, welche gelehrte wörtliche Übersetzungen der griechischen Urkunden sein wollen — von dem griechischen, abgesehen von kleineren, nicht bedeutenden Varianten, durch drei Eigentümlichkeiten. Doch weicht die Interpretation des Dionysius Exiguus stärker von dem Originaltext ab, indem dort, abgesehen von den gleich zu nennenden abendländischen Eigentümlichkeiten, sich nicht unbedeutende Veränderungen und Auslassungen finden. Die drei bemerkenswerten Eigentümlichkeiten sind: 1. Der Zusatz „filioque" im dritten Artikel, 2. die Weglassung des in (εἰς) vor dem Gliede unam .... ecclesiam, 3. die singularische Form der Bekenntniswörtchen credo — confiteor — spero (griechisch: *πιστεύομεν ὁμολογοῦμεν*). Ad 1. Der Zusatz „filioque" begegnet im Symbol zuerst in den Akten des 3. Konzils von Toledo 589 (ältere Bezeichnungen sind apokryph), sodann in mehreren spanischen Urkunden der folgenden Zeit, weiter in Urkunden der karolingischen Reichskirche (Jahr 796). Die Lehrform einer processio spiritus ab utroque ist von Augustin ausgeprägt worden und wurde vom 5. bis 7. Jahrhundert im Abendland herrschend; die Aufnahme derselben in das Symbol ist in Spanien durch den Gegensatz gegen den westgotischen Arianismus zu stande gekommen; aus Spanien kam sie in das karolingische Frankenreich und war bereits im ersten Decennium des 9. Jahrhunderts dort in die offizielle Form des Symbols aufgenommen. In Rom billigte man zwar längst die augustinische Lehre vom hl. Geiste, hatte aber noch im Anfang des 9. Jahrhunderts, wie die von Leo III. aufgestellte Tafel und sein Bescheid an die fränkischen Gesandten vom Jahr 809 beweist, das Symbol ohne jenen Zusatz (s. Abälard „Sic et Non IV, p. 26 sq. ed. Cousin, Köllner a. a. O. S. 46. 49). Derselbe ist jedoch bald darauf — wann und unter welchen Umständen ist nicht anzugeben — auch in Rom in das Symbol aufgenommen worden; s. den ordo Romanus de divinis officiis (BM XIII, p. 677[a]), der vielleicht der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört, und den Streit

des Photius mit Rom. Vgl. die ältere Litteratur über den trinitarischen Streit bei Köllner a. a. O.; Walch, Hist. controversiae — de process. S. S. 1751; Gaß, Symbolik der griech. K., S. 130 f.; Swete, On the history of the procession of the H. Spirit., Cambridge 1876; Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz u. s. w., Bonn 1876. Ad 2. Die Auslassung der Präposition „in" vor „ecclesiam" ist nicht zufällig; sie ist im Abendland so alt, wie die Bezeugung des Symbols selbst; denn sie findet sich schon bei Dionysius Exiguus im Anfang des 6. Jahrhunderts, in den Akten der Synode von Toledo 589 und in der mozarabischen Liturgie; nicht wenige lateinische Formen des Symbols haben das εἰς allerdings wiedergegeben; allein teils sind das gelehrte Übersetzungen, teils darf man daran erinnern, daß nach damaligem Sprachgebrauch das „in" lediglich als Exponent des Accusativverhältnisses gelten konnte. Auch diese Variante geht auf die augustinische Theologie zurück, letztlich aber auf die noch ältere abendländische Abneigung, irgend etwas anderes als den dreifaltigen Gott als Objekt des religiösen Glaubens im höchsten Sinne zu bekennen; hierüber, sowie über die interessanten Maßnahmen abendländischer Kirchen, die Beziehung des „εἰς" im Symbole auf „Kirche", „Sündenvergebung", „Taufe", „ewiges Leben" zu verhindern, s. die erschöpfenden Zusammenstellungen bei Caspari, Quellen I, S. 222 f. Die dogmatische Theorie hat dann Augustin durch seine Unterscheidung von credere aliquid, alicui, und in aliquem geliefert. Ad 3. Die Verwandlung des Plural in den Singular, welche sich nicht in den spanischen, wohl aber in den römischen, fränkischen, angelsächsischen ältesten Recensionen findet, stammt aus der traditio und redditio symboli, sofern das Glaubensbekenntnis als das Bekenntnis jedes einzelnen, der es ablegt, gelten soll. — Was die abendländisch-griechischen Texte betrifft, wie dieselben sich merkwürdig lange im kirchlichen Gebrauch der Lateiner trotz Unkenntnis der griechischen Sprache erhalten haben, so hat Caspari nachgewiesen, daß mehrere derselben an den Eigentümlichkeiten des lateinischen Textes teilnehmen (s. vor allem die St. Gallener Handschrift saec. X), während der mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Text im „Sacramentarium Gelasianum" sowie in einer liturgischen Handschrift der Wiener Bibliothek mit dem orientalischen Originaltext identisch ist. Der angelsächsische Text stimmt natürlich mit dem lateinischen; der bei syrischen Monophysiten gebrauchte Text v. J. 562, den Caspari I, S. 102 f. hat abdrucken lassen, ist mit dem griechischen identisch mit den Ausnahmen, daß πιστεύειν wie im Occident im Singular steht, was auf gottesdienstlichen Gebrauch schließen läßt, und daß das Prädikat: ἀποστολικήν dem anderen: καθολικήν vorangestellt ist. Der koptisch-arabische Text, den Wüstenfeld 1879 aus dem Synaxarium mitgeteilt hat, stimmt wörtlich mit dem Text überein, den Caspari I, S. 106, N. 8 aus Beveridge, Συνοδικόν I, 683 sq. (Paraphrasis Arabica c. 1400) entnommen hat. Es sind wörtliche Übersetzungen des griechischen Originaltextes des CPanums, nicht, wie Caspari will, interpolierte Rezensionen des Nicänums. Trotzdem werden sie als Bekenntnis von Nicäa eingeführt. — Es giebt aber noch eine Reihe von Symboltexten, die sich selbst als nicäno-cpanische resp. nicänische bezeichnen und auch von Caspari zu einem Teile wenigstens für Modifikationen des CPanums gehalten werden, nämlich 1. das revidierte antiochenische, 2. das nestorianische, 3. das philadelphenische, 4. das Symbol in der pseudoathanasianischen ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, 5. das zweite längere Symbol im Ancoratus des Epiphanius, 6. das kappadozisch-armenische, 7. die dem Basilius zugeschriebene Auslegung des nicänischen Symbols, 8. das eine von den beiden in Chalcedon verlesenen Symbolen, welches als „Nicänum" dort bezeichnet ist. Indessen, so große Verwandtschaft diese Symbole mit dem CPanum haben, so sind sie doch — dies gezeigt zu haben ist ein Verdienst von Hort — nicht als Töchter-, sondern als Schwesterrezensionen jenes entstanden. Sie werden mithin von uns im 3. und 4. Abschnitt zu besprechen sein, da sie nach Ursprung und Form für die Aufhellung des Rätsels, welches über der Entstehung des CPanums schwebt, von höchster Bedeutung sind. Nicht hierher gehören die kurzen armenischen, koptischen und äthiopischen Symbole, sowie das ausführliche Glaubensbekenntnis der Armenier, welche Caspari, Quellen II, S. 10 f., veröffentlicht hat.

II. Da das Symbol von Konstantinopel heutzutage und schon seit dem frühen Mittelalter den Namen Nicäno-CPanum oder auch geradezu Nicänum führt, da es herkömmlich als eine bloße Erweiterung des Nicänums aufgefaßt, ja geradezu mit diesem verwechselt wird, da es endlich unleugbar große Verwandtschaft mit dem Nicänum besitzt, so muß man auf Ursprung und Geschichte dieses zurückgehen, um die Entstehungsgeschichte des CPanum zu ermitteln und richtig zu deuten. Das Nicänum, dessen Originalgestalt, wie schon Walch gezeigt hat, sicher aus vortrefflichen Quellen festgestellt werden kann (s. hierüber

Hahn a. a. O., 3. Aufl., §§ 142, 143; dort auch die alten lateinischen Übersetzungen; die älteste ist die des Hilarius; sie weicht vom griechischen Text an drei Stellen ab, 1. ist im 2. Art. zu „dominum" das abendländische „nostrum" getreten, 2. sind ebendort die Worte *δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καί* unübersetzt geblieben, 3. ist für *καὶ ἐρχόμενον* „venturus" gesetzt), ist auf dem Konzil zu Nicäa 325 als erster, relativer Abschluß des trinitarischen Streites unter dem Druck des kaiserlichen Willens, Dank dem moralischen Übergewicht der kleinen alexandrinischen Partei, aufgestellt worden. Die Vorgänge, die schließlich zum Siege der alexandrinischen Theologie und zur Aufstellung und Rezeption des Symbols geführt haben, sind dunkel (s. Hefele, Konzil.-Gesch., 2. Aufl., Bd I, S. 282 f. und A. „Arianismus" Bd II S. 14 f.), da Eusebius absichtlich geschwiegen, resp. die näheren Umstände verschleiert hat (s. den Brief an seine Gemeinde bei Athanasius de decret. synod. Nic., Theodoret h. e. I, 12), die späteren Historiker aber bereits aus der Legende schöpften. Auch über den ursprünglichen Sinn des *ὁμοούσιος* kann man nicht mit genügender Sicherheit ins Klare kommen (s. die trefflichen Ausführungen Zahns, Marcell v. Ancyra 1867, S. 11—32). Soviel ist indes gewiß, daß Eusebius in der Hauptsache recht hat, wenn er sagt, daß das von ihm vorgelegte Symbol (daß es nicht das Taufsymbol von Cäsarea gewesen ist, darüber s. Bd I S. 748) die Grundlage für die neue Glaubensformel abgegeben hat, wenn auch die näheren Umstände, die er erzählt, wenig glaubhafte sein mögen. Jenes nämlich wird bestätigt durch eine Untersuchung der Komposition des Nicänums. Das Verdienst, diese richtig erkannt zu haben, gebührt Hort (Two Dissertations I, p. 54—72, p. 138 sq.). Die wichtigsten Erkenntnisse in Bezug auf die Komposition des Nicänums sind folgende: I. Das Nicänum ruht, wie eine Vergleichung lehrt, ganz auf dem Symbol des Eusebius (s. dieses bei Hahn a. a. O. § 123). II. Von diesem unterscheidet es sich a) durch einige Weglassungen und kleine Veränderungen, b) durch die Einschiebung der alexandrinischen christologischen Formeln, c) durch eine durchgehende leise Redaktion unter Anlehnung an die jerusalemisch-antiochenischen Taufbekenntnisse (vgl. das Symbol in den Apostol. Konstitut. bei Hahn § 129, das jerusalemische Symbol bei Hahn § 124, antiochenische Symbole bei Hahn §§ 130 ff.). III. Das Nicänum ist nicht als ein Taufsymbol aufgestellt worden, sondern als eine christologische Glaubensregel mit symbolmäßiger Umrahmung. Ad II, a) Weggelassen sind aus dem Symbol von Cäsarea die Ausdrücke: *„τὸν τοῦ θεοῦ λόγον"* (dafür *τὸν υἱὸν θεοῦ*) *„πρωτότοκον πάσης κτίσεως"*, *„πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον"* (dafür *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός*) und modifiziert ist die Phrase *υἱὸν μονογενῆ* in *μονογενῆ — θεόν* (dazwischen ein alexandrinisches Einschiebsel). Diese Weglassungen sind für das richtige Verständnis des Nicänums vom höchsten Belang; denn sie beweisen, daß die siegende alexandrinische Partei in der von ihr aufgestellten Glaubensregel jede Zweideutigkeit wie jedes Mißverständnis vermeiden wollte und sich auf keinen Kompromiß eingelassen hat. Die ausgemerzten Phrasen sind nämlich sämtlich zwar biblische, aber zugleich solche, welche die offenen und halben Gegner am meisten im Munde führten. Deshalb entschloß man sich, sie in der neuen Glaubensregel fallen zu lassen. Ad II, b) Die neuen alexandrinischen Einschiebsel resp. Zusätze sind: 1. *„τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός"*, 2. *„γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα"*, 3. *„ὁμοούσιον τῷ πατρί"*, 4. die sechs christologischen Anathematismen am Schlusse des Symbols. Ad II, c) Alles übrige, in dem sich das Nicänum vom Symbol des Eusebius unterscheidet, ist nicht dogmatischer Natur, sondern sind redaktionelle Änderungen. Diese Modifikationen sind aber sämtlich der Art, daß sie mit dem Wortlaut der jerusalemisch-antiochenischen Taufsymbole übereinstimmen. Man hat also anzunehmen, daß sie undogmatische Konzessionen an die auf der Synode dominierenden Patriarchen von Antiochien und Jerusalem sind. Es sind folgende: 1. im ersten Artikel *πάντων* für *ἁπάντων*, 2. die Aufeinanderfolge der Worte: *δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,* 3. der Zusatz: *τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,* 4. der Zusatz *δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους,* 5. der Zusatz *κατελθόντα,* 6. *ἐνανθρωπήσαντα* für *ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον*. 7. *εἰς τοὺς οὐρανούς* für *πρὸς τὸν πατέρα,* 8. *ἐρχόμενον* für *ἥξοντα πάλιν,* 9. die Voranstellung des *ἅγιον* vor *πνεῦμα* im dritten Artikel. Ad III) Daß das Nicänum zunächst kein Taufsymbol, sondern eine christologische Glaubensregel sein will, ergiebt sich 1. aus der Kürze des dritten Artikels, 2. aus der Hinzufügung der Anathematismen am Schluß. Durch diese Zusätze und jene Kürze, sowie durch die unverhältnismäßige Ausführlichkeit im zweiten Artikel, endlich durch die Ausmerzung der zweideutigen biblischen Stücke hat das Bekenntnis einen theoretisierenden, unliturgischen und unbiblischen Charakter erhalten. Dies ist für die nächste Folgezeit mit ein Hauptanlaß geworden, dasselbe zu bekämpfen. Nicht nur die Arianer und Eusebianer griffen es unter dem Vor-

geben, es sei unbiblisch, an, sondern auch im Grunde homousianisch gesinnte Männer konnten sich zu einer vollen Zustimmung nicht entschließen. Andererseits, überlegt man, mit welcher rücksichtslosen Entschiedenheit und mit welchem Ernste dieses Bekenntnis in seinem positiven und in seinem negativen Teile den Arianismus ausschließt, wie es zugleich die stärkste Verurteilung aller Halbheiten, die gedacht werden können, enthält, und daß es ja eben als Lehrordnung und allgemeines Kirchengesetz, zunächst nicht als Taufsymbol, gemeint war, so liefert es allein für sich den stärksten Beweis für die Energie der kleinen alexandrinischen Partei. Aber diese Partei hatte selbst die Probleme noch nicht so weit durchgedacht, daß sie das Bekenntnis nach allen Seiten hinreichend zu decken verstand. Das Symbol war in jeder Beziehung verfrüht, und das rächte sich. Verfrüht im Hinblick auf den theologischen Standpunkt seiner Vertreter; denn diesen war die Abgrenzung und Sicherstellung ihrer Theologie gegenüber dem Modalismus selbst noch nicht klar und die Bedeutsamkeit der zu präzisierenden Lehre vom Geiste war ihnen noch nicht aufgegangen. Verfrüht auch in seiner Aufstellung als allgemeines kirchliches Gesetz; denn die kirchliche Hierarchie stand noch zum größten Teile wider dasselbe. In den folgenden Jahrzehnten wird um das Nicänum auf das heftigste gestritten und eine ganze Reihe von Symbolen wird ihm bis zum Jahre 341 von den Gegnern entgegengestellt. Der Kampf war recht eigentlich ein Kampf um dieses Bekenntnis. In demselben lernten seine Verteidiger den Wortlaut desselben schätzen und hüteten sich, auch nur in einem Worte von ihm zu weichen; ja auch jede erklärende Erweiterung im Sinne der Orthodoxie wurde abgelehnt; man hätte den sicheren Rechtsboden verlassen, sobald man selbst ein nur irgendwie anders formuliertes Symbol zugelassen oder aufgestellt hätte (s. dazu Caspari I, 39, 41; Vincenzi, de process. S. S. p. 80 sq.). Die Hauptstellen bei Athanasius selbst; dazu Hilarius, ad Constant. Aug. II, 5; Hieronym., ep. ad Damas. ann. 381; Amphilochius [MSL XXXIX, p. 93]. So ist denn auch auf der Synode zu Sardica 344 lediglich das Nicänum repetiert worden (Athanas., ad Antioch. c. 5, Opp. I, 2, p. 616); die sogenannte sardicensische Glaubensformel ist zwar orthodox und ist in Sardica vorgelegt, nicht aber von der Synode rezipiert worden. Mit leichter Mühe könnte man aus den Synodalakten, aus den Werken der Kirchenväter und heterodoxen Theologen zwischen 350 und 450 Dutzende von Stellen nachweisen, welche das unerreichbar hohe Ansehen des Nicänums, wie es als Inhalt der apostolischen Tradition unter dem glorreichsten Kaiser Konstantin von der ehrwürdigsten Synode aufgestellt worden ist, und seine absolute Unantastbarkeit bezeugen. Indes eines nur machte Schwierigkeiten und führte zu Differenzen auch unter den Anhängern des Nicänums — das war die Frage, wie man fortan bei der Taufe zu verfahren habe. Wir haben oben gesehen, daß das Nicänum kein Taufsymbol ist, sondern eine Glaubensregel, und es giebt keine Zeugnisse dafür, daß man irgendwo in der Kirche zwischen 325 und 361 mit dem Nicänum getauft hätte, vielmehr blieben zunächst die älteren provinzialkirchlichen Taufsymbole im Gebrauch. Als aber seit der Thronbesteigung Julians die orthodoxe Partei sich wieder erholte, als von den berühmten Synoden im Anfang der sechziger Jahre ab sich rasch und sicher die große Restauration der Orthodoxie durchsetzte, als entschiedene Bischöfe in Kleinasien und Syrien für sie eintraten und mit Überlegenheit, Kraft und Weisheit das Werk ausführten und die orthodoxe Position nach allen Seiten sicher stellten, da wünschte man auch bei dem solennen Taufakte die reine nicänische Lehre zum Ausdruck zu bringen. Dies konnte in dreifach verschiedener Weise geschehen: indem man nämlich entweder die nicänischen Stichworte in die alten provinzialkirchlichen Taufsymbole aufnahm, oder indem man das Nicänum für den speziellen Zweck zu einem Taufsymbol erweiterte, oder endlich indem man es selbst trotz seiner Unvollständigkeit und seiner polemischen Haltung als Taufbekenntnis unverändert in den kirchlichen Gebrauch nahm. Diese drei Wege sind in der That sämtlich in dem Jahrhundert zwischen der Synode von Alexandrien und von Chalcedon eingeschlagen worden, wie im folgenden gezeigt werden wird, und in die Geschichte dieser Versuche gehört seinem Ursprung nach das Symbol, welches den Namen „CPanum" führt.

III. Nach gemeiner Meinung, wie sie sich seit dem 6. Jahrhundert festgestellt hat und im Abendland sowie in der griechischen Kirche und in den meisten orientalischen Kirchen einhellig bezeugt wird, ist das CPanum auf der ökumenischen Synode von 381 redigiert worden. Diese Synode, berufen von Theodosius I., um den Arianismus zu vernichten und den macedonianischen Streit zu schlichten, habe das Nicänum durch eine antipneumatomachische Erweiterung des dritten Artikels ergänzt und so sei das Symbol entstanden, welches den Namen Nicäno-CPanum führe; dieses Symbol sei dann sofort in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch übergegangen. Im späten Mittelalter taucht die Notiz auf

(bei Niceph. Callist., h. e. XII, 13), Gregor von Nyssa sei der Verfasser jenes cyprischen Zusatzes zum Nicänum; Marcus Eugenicus nennt — wahrscheinlich die Namen verwechselnd — auf dem Florentiner Konzil den Nazianzener als Verfasser (Conc. Flor. sess. XXIII. Harduin IX, p. 264): auf beide Nachrichten hat man aber nirgendwo in der Kirche ein Gewicht gelegt. Das erste, was die gemeine Meinung erschütterte, war die Einsicht, daß in dem Ancoratus des Epiphanius, der auf das Jahr 373/74 datiert ist, ein Symbol sich findet — der Bischof empfiehlt es der Gemeinde von Syedra in Pamphylien als kirchliches Taufsymbol und legt deshalb auf seine wörtliche Einprägung Gewicht — welches, abgesehen davon, daß ihm die nicänischen Anathematismen angehängt sind, sich von dem CPanum nur durch die beiden Phrasen τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός und τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ unterscheidet, sonst aber mit ihm völlig identisch ist. (Über sein Verhältnis zum CPanum und daß wahrscheinlich die uns bewahrten Handschriften des Ancoratus es nicht ganz treu wiedergegeben, s. Hort a. a. O. S. 831). Diese Sachlage erheischte mindestens eine leise Modifikation der traditionellen Meinung, wenn man nicht jenes Symbol im Ancoratus entweder für einen von Epiphanius selbst nach dem Jahre 381 gemachten Zusatz zu seinem Werke halten (so Franzelin, De Deo trino p. 556) oder es als Interpolation einer viel späteren Zeit im Ancoratus für unecht erklären wollte (so Vincenzi in seinem später zu beleuchtenden Werke de processione S. S. etc., Romae 1878). So nimmt denn Hefele nach dem Vorgang von Tillemont (Mém. IX, p. 222, art. 78) und R. Ceillier (Hist. des aut. sacrés V, p. 646) an (a. a. O. II, S. 10), daß das Konzil nicht eigentlich ein neues Symbol aufstellte, sondern nur ein bereits übliches — eben das des Epiphanius — rezipierte und an einzelnen Stellen veränderte, namentlich ins kürzere zog. Letzteres konnte Hefele nur hinzufügen, weil er das betreffende Symbol im Ancoratus mit einem zweiten längeren in derselben Schrift verwechselte (a. a. O. N. 5). Diesem gegenüber ist das CPanum allerdings kürzer; aber mit ihm hat es überhaupt wenig oder nichts gemein, während es mit dem von Epiphanius an erster Stelle aufgenommenen so gut wie identisch ist. Die Tillemontsche Hypothese ist von Caspari (ThZ Bd III, Quellen I, 1 f.) mit bekannter Gelehrsamkeit weiter ausgeführt worden. Auch nach ihm ist das von Epiphanius im Ancoratus mitgeteilte Bekenntnis vom Konzil zu Konstantinopel zum allgemeinen Kirchensymbol erhoben worden; er sucht dies durch das außerordentliche Ansehen des Epiphanius in seiner Zeit zu begründen und nachzuweisen, woher sich die Bekanntschaft des cyprischen Konzils mit dem cyprischen Symbol schreibe. Was den Ursprung des Symbols selbst betrifft, so zeigt er unwiderleglich, daß es nicht von Epiphanius selbst verfaßt, auch nicht auf Cypern entstanden sein könne, vielmehr einige Jahre vor 373 und zwar in Syrien aufgestellt worden sei. Wir werden also zwar für den Ursprung des CPanums bereits vom cyprischen Konzil weggeführt und auf eine mindestens um 15 Jahre frühere Zeit verwiesen, aber mit der Rezeption in Konstantinopel 381 soll es doch seine Richtigkeit haben. Indessen von einer hervorragenden Rolle, die Epiphanius auf der Synode von 381 gespielt haben soll, geschweige von der Rezeption eines von ihm vorgelegten Symbols, ist in keiner Urkunde die Rede. Entweder also gilt die freilich erst spät auftauchende Nachricht, die 150 Väter hätten auf der Synode ein neues Symbol aufgestellt, resp. das Nicänum von sich aus durch Zusätze erweitert — dann aber ist das Symbol im Ancoratus als Interpolation zu streichen, oder aber, wenn dieses gilt, scheint es um die Zuverlässigkeit der Tradition von der Aufstellung des CPanums im Jahre 381 geschehen zu sein. Dem ist nun auch in der That so, und es läßt sich ihre Unrichtigkeit, ganz unabhängig von dem Urteil über das Symbol des Epiphanius aus äußeren und inneren Gründen beweisen. 1. Die Synode von Konstantinopel war überhaupt keine ökumenische; Kaiser Theodosius hat, wie Theodoret h. e. V, 8 angiebt, nur die Bischöfe seines Reichsanteils zur Synode berufen und es sind in der That nur Morgenländer anwesend gewesen (Hefele a. a. O. II, S. 3); aber auch der Orient selbst war sehr unvollständig vertreten. Die Synode war hauptsächlich aus thracischen, kleinasiatischen und syrischen Bischöfen zusammengesetzt; sie wurde eröffnet, bevor der alexandrinische Patriarch und die wenigen ägyptischen Bischöfe kamen, und diese haben auf ihr überhaupt keine Rolle gespielt. 2. Die Kanones von Konstantinopel sind in die ältesten griechischen Kanonensammlungen nicht eingetragen gewesen; schon die Ballerini haben dies richtig daraus erschlossen, daß in der ältesten lateinischen Uebersetzung der Kanones, der Prisca (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) die Kanones von Konst. erst nach denen der 4. allgemeinen Synode gestellt sind (s. Mansi, VI, p. 1174; Ballerini, Opp. Leon. I, T. III, p. 553; Hefele a. a. O. II, S. 13). Man darf hieraus mit Recht folgern, daß die Beschlüsse der Synode von 381 erst nach dem Jahre

451 ein allgemeines Ansehen auch im Orient erhalten haben (über die schwankende Zahl der Kanones und ihre Vermehrung im Orient s. Hefele a. a. O.). 3. Unter den wenigen Denkmalen, die uns als Akten des zweiten sog. ökumenischen Konzils erhalten sind, — es sind lediglich 7 Kanones und ein einleitender Brief an den Kaiser — findet sich das
5 Symbol nicht. Vielmehr ist es erst in den späteren Sammlungen in die Akten des Konzils eingeschaltet worden, und man hat bereits nichts näheres mehr von den geschichtlichen Verhältnissen gewußt, die zu seiner Aufstellung geführt haben; denn es ist ohne jede historische Einführung oder Umrahmung aufgenommen (s. Mansi III, S. 565), dazu an einer ganz ungewöhnlichen Stelle, so daß schon die Ballerini die Einschiebung konstatiert
10 haben. 4. Sokrates (V, 8) erzählt, daß die Synode von Konstantinopel, nachdem die macedonianischen Bischöfe dieselbe verlassen hatten, den nicänischen Glauben lediglich bestätigt hätte, und Sozomenus (VII, 7. 9), sowie Theodoret (V, 8) wissen es nicht anders. Noch wichtiger aber ist, daß Gregor von Nazianz, der der Synode selbst beigewohnt, in seinem bald nach ihrer Beendigung geschriebenen ausführlichen Brief über die Glaubens-
15 regel an Cledonius lediglich das nicänische Symbol erwähnt, dagegen von einer Ergänzung desselben oder von der Aufstellung eines neuen Symbols nichts sagt (Ep. 102 [Orat. 52] Opp. II, p. 93 ed. Paris). Dies argumentum e silentio ist aber deshalb für die traditionelle Ansicht tödlich, weil Gregor in demselben Brief konstatiert, daß das Nicänum in Bezug auf den hl. Geist unvollständig sei. Gregor hätte unmöglich schweigen können,
20 wenn eben die Synode von Konstantinopel das Nicänum in jener Hinsicht ergänzt hätte. 5. Die Lateiner haben wohl gleich nach der Synode mehrere ihrer Verfügungen getadelt (Hefele II, S. 30 f.), aber wie sie von einem allgemeinen Ansehen derselben nichts wissen, so wissen sie auch bis über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaus weder von der Aufstellung eines neuen Symbols daselbst, noch von einer Erweiterung des Nicänums.
25 Dies ist aber im Orient nicht anders; die Synode von Konstantinopel von 382 bezieht sich in ihrem Synodalschreiben an die in Rom versammelten Bischöfe lediglich auf das Nicänum als auf das passende Taufsymbol (Caspari in d. luth. Ztschr., 1857, S. 659 f.); die zweite (dritte) ökumenische Synode zu Ephesus 431 hat das Nicänum auf der ersten Sitzung verlesen und in ihre Akten aufnehmen lassen; von dem CPanum schweigt sie
30 völlig. Auf der Räubersynode im Jahre 449, welche die Synode von Ephesus als „die zweite Synode" bezeichnet, mithin die von Konstantinopel nicht zählt, ist das Nicänum citiert, bezeugt und als die alleinige, unverrückbare, unveränderliche Grundlage der reinen Lehre bekannt worden; über das CPanum wird geschwiegen. Man müßte hier sehr ausführlich sein oder aber man kann nach den Untersuchungen von Hort und Caspari —
35 welche letztere um so zuverlässiger sind, als Caspari von der Echtheit des CPanums ja noch überzeugt ist — sich sehr kurz fassen: es giebt aus den Jahren 381—451 im Orient sowohl wie im Occident in keiner Synodalakte, bei keinem Kirchenvater oder heterodoxen Theologen irgend eine sichere Spur der Existenz des CPanums, geschweige denn, daß es nachweisbar irgendwo damals als das Symbol von Konstantinopel oder als das offizielle
40 Taufsymbol gebraucht worden wäre. Dagegen verdrängt in dieser Zeit das unveränderte Nicänum mehr und mehr in den weitaus meisten Kirchen, namentlich des Orients, die alten Taufsymbole und steigt wo möglich noch im Ansehen. Auch wird über den reinen Text desselben mindestens noch mit derselben Eifersucht gewacht, wie in dem 4. Jahrhundert und jede Veränderung desselben mit Entrüstung abgelehnt. Unter dem so häufig in jener
45 Zeit genannten Nicänum das CPanum zu verstehen, weil dieses ja, wie man kritiklos meint, nur eine Modifikation des Nicänums sei und deshalb auch so genannt werden konnte, ist pure Willkür; denn an den Stellen, wo der Wortlaut des Nicänums wirklich citiert wird, ist niemals der Text des CPanums wiedergegeben. (Über die Möglichkeit einer oder zweier Ausnahmen s. unten und sub IV; darüber, daß man in dem 5. Jahrhundert
50 nicht unter dem Nicänum das Nic.-CPanum verstanden hat, s. Caspari in d. luth. Ztschr., 1857, S. 643 f.) Man könnte nun meinen, eben weil die Synode von 381 ein ökumenisches Ansehen in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts nicht besaß, und zumal, wie noch die Briefe Leos I. und Äußerungen von ägyptischen Klerikern beweisen, im Abendland und in Ägypten für nichts galt, so seien die Verfügungen derselben auch alsbald in Ver-
55 gessenheit geraten und mit ihnen auch das neu aufgestellte Symbol; und man könnte sich weiter auf die Nachricht berufen, daß laut Mitteilung der 2. cpanischen Synode von 382 die Synode von 381 einen uns leider nicht mehr erhaltenen Tomus über die orthodoxe Trinitätslehre aufgestellt habe; in diesem Tomus könne das neue Symbol enthalten gewesen sein; allein dies ist sehr unwahrscheinlich, denn a) stehen dieser Hypothese die oben
60 mitgeteilten Angaben des Gregor und der drei Kirchenhistoriker entgegen, b) müßte doch

irgendwo, wenn die Synode ein solches Symbol aufgestellt hätte — mindestens in der Kirche von Konstantinopel selbst — in den folgenden zwei Menschenaltern eine Spur desselben zu finden sein; dies ist aber nicht der Fall, vielmehr läßt sich aus einer von Chrysostomus zu Konstantinopel gehaltenen Homilie nachweisen, daß das Taufsymbol der Kirche zu Konstantinopel des 4. Jahrhunderts nicht das CPanum gewesen ist (Opp. X, 1 p. 440—49 ed. Paris.; s. Pearson, Expos. symb., 1691, p. 683; Heurtly, Harmonia Symb., 1858, p. 39, beide citiert bei Caspari I, S. 84f., der die Homilie ausführlich beschreibt), c) muß man, falls die Synode wirklich ein neues Symbol aufgestellt, resp. das Nicänum erweitert hätte, nach dem, was wir von ihren Verhandlungen wissen, einen anderen Wortlaut desselben erwarten, als den des sogenannten CPanum. Doch führt uns dieses bereits zu den inneren Gründen, die gegen die Aufstellung des sog. CPanums auf der Synode von 381 sprechen, hinüber. Es ist deshalb abschließend 6. zu bemerken, daß nicht nur bis zur Mitte des 5., sondern sogar bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts sich mit einer Ausnahme kein zuverlässiges Zeugnis für das CPanum findet. Diese eine Ausnahme sind die Akten des 3. (4.) Konzils von Chalcedon im Jahre 451; in diese ist das CPanum neben dem Nicänum aufgenommen und als Symbol der Synode von 381 bezeichnet; vom Anfang des 6. Jahrhunderts ab findet es sich dann sehr häufig neben dem Nicänum. Auf diese Beobachtungen wird im folgenden Abschnitte sub IV. näher einzugehen sein. So viel wird aus dem in Kürze Beigebrachten bereits einleuchten, daß die traditionelle Annahme, die Synode von Konstantinopel habe ein zweites Symbol neben dem Nicänum aufgestellt oder dieses ergänzt, aus äußeren Gründen überaus unwahrscheinlich ist.

Die inneren Gründe freilich sind jener Annahme noch viel ungünstiger; denn es läßt sich nachweisen I. daß das CPanum kein bloß erweitertes Nicänum ist — mithin fällt die Auskunft fort, die späteren Berichterstatter hätten das neue Symbol als identisch mit dem Nicänum gefaßt, wo sie bezeugen, zu Konstantinopel sei lediglich das Nicänum bestätigt worden, — II. daß die neue Rezension, vorausgesetzt, die Synode habe ein neues Symbol aufgestellt oder das Nicänum erweitert, unmöglich so lauten konnte, wie das sog. CPanum lautet. Ad I. Das CPanum unterscheidet sich nämlich von dem Nicänum nicht nur durch die Hinzufügung neuer Glieder zum dritten Artikel, sondern ist auch sonst von ihm durchweg verschieden und geht sichtlich auf eine andere Grundlage zurück, wenn es auch einen Teil der nicänischen Stichworte aufgenommen hat. Vergleicht man das CPanum mit dem Nicänum, so ergiebt sich: 1. Es fehlen im CPanum a) die Worte *τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,* b) *θεὸν ἐκ θεοῦ,* c) *τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ* (im 2. Artik.), d) die Anathematismen, 2. es sind zugesetzt im CPanum: a) die Worte: *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* (im 1. Artikel), b) die Worte *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* zu *γεννηθέντα* (im 2. Artikel), c) die Worte *ἐκ τῶν οὐρανῶν* zu *κατελθόντα,* d) die Worte *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* zu *σαρκωθέντα,* e) die Worte *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ* vor *παθόντα,* f) die Worte *καὶ ταφέντα* nach *παθόντα,* g) die Worte *κατὰ τὰς γραφάς* nach *ἀναστάντα τ. τρίτῃ ἡμέρᾳ,* h) die Worte *καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* nach *ἀνελθόντα εἰς τ. οὐρανούς,* i) die Worte *πάλιν μετὰ δόξης* zu *ἐρχόμενον,* k) die Worte *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* am Schluß des 2. Artikels. 3. Es sind Unterschiede in der Stellung der Worte und im Satzbau vorhanden: so ist a) im 1. Artikel das Glied, welches Gott als Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren aussagt, anders gestaltet, b) im 2. Artikel das *μονογενῆ* mit dem Artikel als Apposition zu *υἱὸν τοῦ θεοῦ* gestellt, c) statt *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός* heißt es *τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα,* d) die Glieder im 2. Artikel sind mit Ausnahme des *σταυρωθέντα* sämtlich durch ein *καί* verbunden, e) im 3. Artikel heißt es *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*; im Nicänum dagegen: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Wir finden also, wenn wir das CPanum mit dem Nicänum vergleichen, abgesehen von der angeblich alleinigen Erweiterung im 3. Artikel, 4 Auslassungen, 10 Zusätze und 5 stilistische Veränderungen; ja es sind überhaupt, worauf Hort zuerst aufmerksam gemacht hat, von den 178 Worten im CPanum nur 33 sicher aus dem Nicänum, also noch nicht ein Fünftel (Hort S. 107, N. 1). Kein Einsichtiger wird bei diesem Thatbestande mehr behaupten können, das CPanum sei lediglich eine leicht modifizierte Rezension des Nicänums, sondern der Schluß ist unabweislich, daß es entweder ein ganz selbstständiges neues Symbol ist mit gewissen nicänischen Einschiebseln oder daß ihm irgend ein anderes älteres Taufsymbol zu Grunde liegt, welches nur nicänisch redigiert ist. Gerade die kleinen Abweichungen vom Wortlaut des Nicänums beweisen dies; denn einen Teil der größeren Zusätze könnte man zur Not so deuten, daß die, welche

das Symbol aufstellten, die nicänische regula fidei zu einem Taufbekenntnis erweitern wollten und deshalb den 2. Artikel reicher mit solchen Gliedern ausstatteten, welche die Thatsachen der Geschichte Jesu enthielten. Namentlich könnte man den Zusatz *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* als einen antiapollinaristischen deuten, wie denn auch nachmals die Erben der Apollinaristen, die Eutychianer, an ihm Anstoß genommen haben. Indessen diese ganze Betrachtungsweise verbietet sich, da die Zahl der Abweichungen vom Nicänum eine zu große ist; denn abgesehen von den wenigen nicänischen Stichworten differieren die beiden Symbole auf allen Punkten und haben überhaupt ungefähr nur das miteinander gemein, was allen Taufsymbolen in der alten Kirche gemeinsam war. Die Auslassungen aber verlangen noch eine besondere Betrachtung. Tritt man an das CPanum mit der Hypothese heran, es sei ein auf der Synode zu Konstantinopel im Jahre 381 zum Taufbekenntnis erweitertes, redigiertes Nicänum, so braucht die Fortlassung der Anathematismen nicht zu befremden, da sie in einem Taufbekenntnis störend waren; anders steht es mit dem Fehlen der beiden Glieder; *τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *θεὸν ἐκ θεοῦ*. Wie will man es erklären, daß mehr als 100 nicänisch gesinnte Bischöfe auf einer Synode, die zu einer Zeit gehalten wurde, da der Arianismus noch eine Macht war, die selbst zum größten Teile Jahrzehnte hindurch für den Wortlaut des Nicänums gekämpft hatten, die auch — und das ist das sicherste, was wir von der Synode wissen — sich ausdrücklich zum Nicänum bekannt haben, die wichtigsten nicänischen Formeln aus dem Bekenntnis sollen ausgemerzt haben? Wer kann sich hier bei der Auskunft beruhigen, daß sie ja das „*ὁμοούσιος*" beibehalten haben und daß sie jene Glieder strichen, weil sie im Grunde mit diesem identisch seien? Denn erstens sind sie das nicht, und wenn sie es wären, so hat doch niemand zwischen 325 und 381 deshalb auf eine Verkürzung des Nicänums angetragen. Nein — dieser Thatbestand erklärt sich lediglich nur so, daß das CPanum eben kein redigiertes Nicänum ist, sondern ein eigentümliches, freilich orthodoxes Symbol, in welches man die notwendigsten nicänischen Stichworte aufgenommen hat, ein älteres provinzialkirchliches Symbol — denn ganz neue Taufbekenntnisse machte man im 4. und 5. Jahrhundert überhaupt nicht —, das durch die Aufnahme von Stücken der nicänischen regula zu einem orthodox-nicänischen umgeschaffen wurde. Auf dieselbe Hypothese führt aber auch die Betrachtung zweier Zusätze, welche das CPanum gegenüber dem Nicänum hat; es ist erstens die Zufügung „*πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*" zu *τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*, sodann der Zusatz *κατὰ τὰς γραφάς*. Was den ersten betrifft, so ist bekannt, wie sehr es die nicänischen Väter scheuten, irgend eine Zeitbestimmung zur Geburt des Sohnes aus dem Vater hinzuzufügen, da sie immer mißdeutet werden konnte; haben sie doch aus dem Glaubensbekenntnis des Eusebius ausdrücklich (s. oben) gerade jene Worte weggelassen. Ihre Stellung zu denselben konnte sich nach den Vermittelungsformeln von Antiochien und Sirmium nur verschärfen. Wie sollten also die Väter von Konstantinopel diese Worte wieder hinzugefügt haben — und das müßten sie, wenn die Annahme begründet wäre, daß das CPanum ein redigiertes Nicänum sei? Hätten sie damit nicht geradezu den Semiarianern recht gegeben, hätten sie nicht das Nicänum verfälscht und verdorben? und dies im Jahre 381, damals, wo uns bezeugt ist, daß die Orthodoxie triumphiert, der nicänische Glaube endgiltig gesiegt hat, wo wir gleich im 1. Kanon der Synode lesen: *μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δεκαοκτώ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων, ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν*, und die Semiarianer ausdrücklich verdammt werden! Dies ist schlechterdings unmöglich. Wiederum aber wird alles klar, sobald man annimmt, das CPanum sei ein, freilich nicht zu Konstantinopel, nicänisch redigiertes älteres Taufsymbol, welches die angeführten Glieder eben bereits enthielt, aus dem man sie daher nicht gestrichen hat, sondern sich begnügte, die wichtigsten nicänischen Stichworte einzuschieben. Nicht anders steht es mit den ominösen Worten *κατὰ τὰς γραφάς*. Sie waren in einem langen Streite so verdächtig geworden, daß kein Nicäner Grund hatte, sie einem Symbole, welches sie nicht hatte, geschweige dem Nicänum, beizufügen. Ad II. Aus dem bisher dargelegten folgt mit Evidenz, daß das CPanum kein erweitertes Nicänum, sondern ein nicänisch redigiertes provinzialkirchliches Taufsymbol ist; es folgt aber bereits aus dem zuletzt Besprochenen, daß es überaus unwahrscheinlich ist, diese nicänische Redaktion habe zu Konstantinopel auf der Synode 381 stattgefunden. Denn von dieser Synode ist nur berichtet, daß sie das Nicänum bestätigt habe. Könnte man diesen Bericht zur Not auch so verstehen, daß die Synode das Nicänum zugleich erweiterte, so ist es doch absolut ausgeschlossen, daß sie ein ganz anderes Symbol zu Grunde legte und nur mit einigen nicänischen Stichworten ausstattete. Dies wäre der Fall gewesen, wenn das sog. CPanum

wirklich von ihr herrührte. Es läßt sich aber die nicht geringe Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme noch durch eine besondere Betrachtung des 3. Artikels des CPanums erhöhen, der ja im eigentlichen Sinne ihr Werk sein soll. Daß auf der Synode von 381 die Pneumatomachen bekämpft worden sind, daß von dort ab ihre definitive Ausschließung aus der orthodoxen Kirche datiert, daß die Synode nicht nur nicht mit ihnen paktiert, sondern ihnen in der rücksichtslosesten Weise die Thür gewiesen hat, steht fest. Ebenso gewiß ist, daß der dogmatische Tomus, welchen sie erlassen hat, der leider verloren ist, die volle Homousie des Geistes mit dem Vater und dem Sohne ausgesprochen hat (s. namentlich Gregorii Naz. ep. ad Cledonium). Was sind aber die Prädikate, welche dem hl. Geiste in dem sog. CPanum gegeben werden? Nicht seine Homousie wird bekannt, sondern man begnügt sich zu lehren vom hl. Geiste: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*, d. h. man begnügt sich mit Aussagen, die wohl homousianisch verstanden werden können, aber die Homousie durchaus nicht ausdrücken, die am Anfange des Streites in den sechziger Jahren genügt haben mochten und damals wirklich der korrekte Ausdruck der Orthodoxie waren, die gegenüber dem groben Arianismus genügen, die aber ganz unzureichend sind gegenüber den energischen Bestreitungen der Homousie des Geistes um 380. Oder konnte nicht auch ein Pneumatomache lehren und hat es gelehrt, daß der Geist Herrscher sei und Lebendigmacher, konnte nicht auch er die Formel, daß er mit dem Vater und dem Sohne angebetet werden müsse, sich zur Not gefallen lassen? Diese Formel hätte nun und nimmermehr den Streit um die Homousie des Geistes beendet und niemals den Ausschluß der Macedonianer bewirkt. So ist es denn auch mit Gewißheit zu sagen, sie ist nicht das letzte Wort der Synode von 381 gewesen; jene Synode hat nicht in diese Formeln ihren Glauben an die Homousie des hl. Geistes eingekleidet. Aber das CPanum enthält zweifellos eine orthodoxe, nur nicht genügend präzisierte Lehre; also werden wir für seine Abfassung wiederum auf eine ältere Zeit zurückgewiesen und werden genötigt, in ihm ein Taufsymbol zu erkennen, welches nach 362 und geraume Zeit vor 381 nicänisch und antipneumatomachisch redigiert ist.

Das CPanum ist kein erweitertes Nicänum, auch nicht von der Synode zu CP. 381 als Abschluß der trinitarischen Streitigkeiten an Stelle des Nicänums aufgestellt worden. Diese hat vielmehr als Symbol lediglich das Nicänum repetiert, wenn sie auch zugleich in ihrer dogmatischen Konstitution Erläuterungen desselben gegeben hat. Dies ist aus äußeren und inneren Gründen sicher gestellt. Das CPanum ist ein älteres Taufbekenntnis; aber woher stammt es und welches ist seine Entstehungsgeschichte? Die bisherigen Untersuchungen haben uns dafür Fingerzeige gegeben. Zugleich haben wir nun die wichtige Thatsache ins Auge zu fassen, daß ja der Wortlaut des sogenannten CPanums 8 Jahre vor der Synode von Konst. im Ancoratus des Epiphanius mitgeteilt worden ist. Wir werden nicht mehr geneigt sein, diese Mitteilung dort für einen nachträglichen Zusatz, sei es des Verfassers selbst, sei es eines anderen, zu halten, da uns die Analyse des CPanums selbst deutlich machte, es müsse geraume Zeit vor 381 entstanden sein; vielmehr werden wir sie als wichtigen Hinweis auf die wirkliche Entstehung des CPanums zu brauchen haben.

Epiphanius hat, wie Caspari gezeigt hat, das Symbol nicht selbst verfaßt; er überliefert es als ein ihm selbst überkommenes ehrwürdiges Bekenntnis zum kirchlichen Gebrauch und zur wörtlichen Einprägung, und er sagt nach Mitteilung desselben: *καὶ αὕτη μὲν ἡ πίστις παρεδόθη ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγίᾳ πόλει* [sic] *ἀπὸ πάντων ὁμοῦ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων ὑπὲρ τριακοσίων δέκα τὸν ἀριθμόν*. Sind diese Worte auch nicht ganz verständlich und mindestens an einer Stelle verderbt, so geht doch soviel deutlich aus ihnen hervor, daß Epiphanius das Symbol als das apostolisch-nicänische der Gemeinde in Pamphylien mitteilt. Woher hat er es? Schon dem alten Gerhard Vossius ist die Ähnlichkeit zwischen dem Symbol der Kirche von Jerusalem und dem des Epiphanius (dem sog. CPanum) aufgefallen (de tribus Symbolis 32—38); Hort ist dieser Ähnlichkeit nachgegangen und hat sie zur Evidenz erhoben (a. a. O. S. 76 f. S. 142 f.). In der That ist das sog. CPanum nichts anderes als das neu redigierte, mit den wichtigsten nicänischen Formeln und mit einer regula fidei betreffs des heiligen Geistes ausgestattete Taufbekenntnis der jerusalemischen Kirche. Der ganze 1. Artikel und der 2. bis zu den Worten *τῶν αἰώνων* ist mit dem jerusalemischen wörtlich identisch; der 2. Artikel ist seinem Gerippe nach jerusalemisch; nur sind die nicänischen Formeln und folgende historische Näherbestimmungen eingeschoben: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου — τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου*

Πιλάτου καὶ παθόντα — κατὰ τὰς γραφάς — πάλιν . . . μετὰ δόξης; doch kann der eine oder andere dieser Zusätze, namentlich der letzte und vorletzte, auch im jerusalem. Symbol gestanden haben — der erste ist wohl antiapollinarisch —; wir kennen dasselbe nämlich nur aus den Katechesen Cyrills, aus welchen es zu rekonstruieren ist (s. Hahn a. a. O. § 124). Der 3. Artikel lautete im jerusalemischen Bekenntnis: *καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις.* Hier sowohl, wie in dem gleichfolgenden Bekenntnis zur Taufe, Kirche u. s. w. sind sehr starke Umarbeitungen vorgenommen worden, namentlich sind die Prädikate des Geistes durch die bekannten Formeln erweitert worden; aber die jerusalemische Grundlage ist noch deutlich genug. Abweichungen von ihr erklären sich durch die Annahme eines leichten Einflusses von seiten der Symbolform, die wir aus den apostolischen Konstitutionen und aus der antiochenischen Kirche kennen (s. die genaue Vergleichung bei Hort a. a. O. S. 76 f.). Die neuen, dem hl. Geiste beigelegten Prädikate erklären sich historisch am besten durch eine Vergleichung mit den Briefen des Athanasius an Serapion, geschrieben 356—362. Die Stichworte finden sich schon dort (Hort S. 85 f.).

Wir haben also in dem Symbol des Epiphanius, resp. in dem sogenannten CPanum, eine zwischen 362 und 373 gemachte Revision des alten jerusalemischen Bekenntnisses zu erkennen, welche den Anfang des Pneumatomachenstreits bereits vorausgesetzt. Um 373/4 wurde dieses Symbol in Jerusalem, also wohl überhaupt in Palästina, wahrscheinlich in Cypern und voraussichtlich auch in Syedra in Pamphylien gebraucht. Wer das alte jerusalemische Symbol nach 362 revidiert und nicänisch-antipneumatomachisch erweitert hat, kann kaum zweifelhaft sein; es ist Cyrill von Jerusalem, der während eines Menschenalters der Kirche daselbst als Bischof vorstand (351—386). Hort hat diese Hypothese, die an sich die nächstliegende ist, durch eine genaue Analyse der Theologie des Cyrill im Vergleich mit den Zusätzen des Hierosolymitanum (HS) zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben. Er hat hierbei daran erinnert, daß Cyrill anfangs ein „unentschiedener" Theologe gewesen ist, daß er noch in seinen Katechesen, die vor dem Jahre 350 gehalten sind, den nicänischen Glauben nicht präzis gelehrt hat, daß er aber nachmals, namentlich nach dem Jahre 360, sich immer entschiedener zur Orthodoxie bekannt hat und so unter dem Einfluß der athanasianischen Theologie gekommen ist (vlg. das Zeugnis des Socrates V, 8: *συνῆλθον*, scil. in CP., *οὖν μὲν τῆς ὁμοουσίου πίστεως ἐκ μὲν Ἀλεξανδρείας Τιμόθεος, ἐκ δὲ Ἱεροσολύμων Κύριλλος, τότε ἐκ μεταμελείας τῷ ὁμοουσίῳ προσκείμενος*; dazu Sozom. VII, 7: *Καὶ Κύριλλος ὁ Ἱεροσολύμων μεταμεληθεὶς τότε ὅτι πρότερον τὰ Μακεδονίου ἐφρόνει*). „Cyrills persönliche Geschichte bildet in verschiedener Hinsicht eine Parallele zum Uebergang des jerusalemischen Symbols in die Gestalt des sogenannten CPanums" (Hort S. 85, S. 92 f.). Gegründete Bedenken, daß Cyrill der Revident gewesen, wird man nicht erheben können. Die Zeit von 362, von jener berühmten alexandrinischen Synode ab ist die Zeit der orthodoxen Restauration; sie ist durch vier geschichtliche Erscheinungen charakterisiert: 1. durch das Verschwinden der künstlich von der Politik des Konstantius geschaffenen Parteiverhältnisse, 2. durch die maßvollere, weil theologisch gesichertere Haltung der zum Siege strebenden orthodoxen Partei (daher die von Heißspornen heraufbeschworenen Schismen), 3. durch den allmählich sich anbauenden Umschwung bei einem Teile der hervorragendsten orientalischen Bischöfe zu Gunsten des Nicänums (Cyrill von Jerusalem, Meletius von Antiochien) und durch das Auftreten außerägyptischer hervorragender Vertreter der Orthodoxie (die Kappadocier), 4. durch das Bestreben, den nicänischen Glauben auch in die Taufbekenntnisse überzuführen und ihn so auf das sicherste im Bewußtsein der Gemeinden zu begründen. Was das letztere betrifft, so sahen wir schon, daß dies auf einem dreifach verschiedenen Wege geschehen konnte. Cyrill steht mit seiner nicänischen Revision des HSanischen Taufbekenntnisses nicht allein. Drei von den oben genannten, sich als nicänisch bezeichnenden, aber vom Nicänum verschiedenen Taufbekenntnissen sind genau unter denselben Verhältnissen, zu demselben Zwecke und nach derselben Methode entstanden, wie das sogenannte CPanum, d. h. das revidierte HSanum. Es ist nämlich das antiochenische Symbol, welches aus den Akten des Konzils von Ephesus, aus Cassian und Chrysostomus zum größten Teile rekonstruiert werden kann (s. Caspari I, S. 73 f.; Hahn a. a. O. § 130; Hort S. 110 f.), das, wie Hort gezeigt hat, um 363 wahrscheinlich von Meletius selbst nach dem Nicänum revidierte alte antiochenische Taufbekenntnis (mit dem CPanum hat es direkt nichts zu thun; gegen Caspari, Über den Umschwung des Meletius zur Orthodoxie s. Hefele I, S. 726. 729; 734; Hort S. 95 f.). Ebenso ist das von Caspari I, S. 116 f. veröffentlichte, noch jetzt im Gebrauche stehende nestorianische Symbol (Hahn § 132), welches die Überschrift trägt: „der Glaube der 318

Väter und Bischöfe, die sich in der Stadt Nicäa in Bithynien in den Tagen Konstantins des siegreichen Königs versammelten", also ebenso bezeichnet ist, wie das sogenannte CPanum im Ancoratus, eine auf Grund des Nicänums um 366 gemachte Superrevision des Antiochenums und nicht ein Symbol, dessen Grundlage, wie Caspari meint, das CPanum bildet. Es ist endlich das von Charisius dem Konzil von Ephesus 431 vorgelegte Symbol (Hahn § 221) ebenfalls ein mit den nicänischen Stichworten ausgestattetes, sowie mit einer regula de Spir. S. versehenes (*εἰς τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ παράκλητον, ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ*) älteres kleinasiatisches Symbol, welches in dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts zu Gunsten der Orthodoxie revidiert ist. Umgekehrt haben wir in der pseudoathanasianischen *Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* (Caspari I, S. 1 f.; Hahn § 127), in dem zweiten längeren Symbol des Ancoratus (Caspari a. a. O.; Hahn § 126, in dem kappadocisch-armenischen Taufsymbol (Caspari II, S. 30 f.; Hahn § 137), in der pseudobasilianischen *Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* (Caspari II, S. 1 f.; Hahn § 217) vier untereinander eng verwandte, auf e i n e Quelle zurückgehende, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts oder doch nur wenig später entstandene, durch Bestandteile provinzialkirchlicher Taufbekenntnisse und durch anderes bereicherte Paraphrasen des Nicänums zu erkennen, die aber sämtlich — dies hat Hort gegen Caspari unwiderleglich gezeigt — mit dem sogenannten CPanum direkt nichts zu thun haben. Zusätze zum Nicänum hat es um 430 gegeben, wie schon oft bemerkt; davon wird weiter sub IV zu reden sein; aber es existiert nur e i n Symbol, welches sich als eine Mischform aus dem sogenannten CPanum und dem Nicänum und somit als ein revidiertes Nicänum darstellt, das ist das in den Akten des vierten Konzils sess. V Mansi VII, 111; Caspari I, 103 f.; Hort S. 114 f. 145) als reines Nicänum bezeichnete Symbol. Alle Zusätze, welche dieses hat, sind als Entlehnungen aus dem sogenannten CPanum zu erklären. Wir wissen nichts näheres über dasselbe, vor allem nicht, ob es irgendwo im kirchlichen Gebrauch war. Es könnte bereits als ein Versuch erscheinen, zwischen dem Nicänum und dem sogenannten CPanum zu harmonisieren, nachdem man die Verschiedenheit der beiden angeblich eine Einheit bildenden Symbole bemerkt hatte (s. darüber unten sub IV). Daß aber wirklich alle die sieben vorher berührten, dem sogenannten CPanum verschwisterten Symbole in das dritte Drittel des 4. Jahrhunderts fallen, ergiebt sich — abgesehen von besonderen Gründen für die einzelnen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann — mit Wahrscheinlichkeit 1. daraus, daß in ihnen auf die späteren christologischen Streitigkeiten noch keine Rücksicht genommen wird, 2. aus dem zu führenden Beweise, daß vom Anfang des 5. Jahrhunderts an das unveränderte Nicänum mehr und mehr in den öffentlichen Gebrauch kommt und für neue Taufbekenntnisbildung keinen Raum mehr läßt. Wir haben also für die Jahre 360 bis ca. 400 eine neue, mannigfaltige Symbolbildung in der morgenländischen Kirche zu konstatieren. Es ist die zweite taufbekenntnisbildende Epoche der östlichen Kirche. Die erste fällt wahrscheinlich nicht vor die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts. Das Nicänum gab das Signal zu einer Neubildung der Bekenntnisse im Orient; aber die Versuche zu einer antinicänischen Symbolbildung zwischen 330 und 360 sind gescheitert. Erst in das dritte Drittel des 4. Jahrhunderts fällt die Neubildung der Taufbekenntnisse, während der Occident konservativ bei seinem kirchlichen, sogenannten apostolischen Taufsymbol bis zum Ende des 5. Jahrhunderts verharrte. Nicht auf ökumenischen Synoden wurde ein uniformes Taufbekenntnis beschlossen — das gehört erst der Folgezeit an —, sondern wie in der ersten Periode blieb die Formulierung im einzelnen den Landeskirchen überlassen und richtete sich nach ihren alten Überlieferungen und Gebräuchen. Aber wie in der ersten Periode die Freiheit der Provinzialkirche gebunden und gezügelt war durch das Grundbekenntnis zu dem Vater, Sohn und Geist und zu den gegenüber der Häresie zu behauptenden Thatsachen der heiligen Geschichte, so war es jetzt das Bekenntnis zu den Personen der wesensgleichen Trias und zu den gegenüber dem Arianismus festgestellten „Thatsachen" einer vorzeitlichen Geschichte Gottes, welche die Voraussetzung für eine freie Revision der kirchlichen Provinzialsymbole wurden. Sie erhielten den Namen „nicänische", nicht um durch sie das Nicänum zu verdrängen oder zu verändern, sondern um ihrer Übereinstimmung mit dem Nicänum willen, geradeso wie im Abendlande die verschiedenen Rezensionen des sogenannten apostolischen Symbols diesen Namen behielten. Entstanden sind sie in jenem kurzen, denkwürdigen Zeitraum, in welchem noch kein einzelnes Patriarchat die übrigen meisterte, wo weder der Fanatismus Alexandriens noch bereits die Staatsraison des CPanischen Patriarchen das Übergewicht in der Kirche besaß, sondern in dem Kappadocien und Syrien durch das Ansehen ausgezeichneter Bischöfe und Lehrer faktisch den Vorsitz in der Kirche des Orients führten. In diese Epoche gehört das

revidierte Bekenntnis von Jerusalem, das Bekenntnis des ehrwürdigen Bischofs Cyrill, das sogenannte CPanum. „Das kurze Zeitalter der kappadocischen und antiochenischen Suprematie steht in leuchtendem Gegensatz zu den verwüstenden Maßregeln der Zeit vorher und nachher; ihre Jahre haben kein charakteristischeres Denkmal zurückgelassen, als jenes eine Symbol, welches den Osten und Westen in dem Bekenntnisse einigt" (Hort S. 136 f.).

IV. Die Entstehung des sogenannten CPanums ist im vorigen Abschnitte klargelegt. Aber die Beantwortung der Frage erhebt sich nun, wie ist das Symbol zum Namen des CPanums gekommen, und wie und unter welchen Verhältnissen hat es sich in der Kirche als das Symbol der zweiten ökumenischen Synode und als ökumenisches durchsetzen können? Die Geschichte des Symbols in der Kirche erscheint als ein seltsames Rätsel, dessen Lösung schwierig. In der That liegt ihr Anfang auch noch im Dunkeln und nicht geringe Fragen müssen zur Zeit noch unbeantwortet oder doch nur unsicher gelöst bleiben.

1. Vor allem ist festzustellen, in welcher Zeit die CPitanische Synode von 381 zum Ansehen einer ökumenischen gekommen ist; denn nicht früher konnte von einem ökumenischen Ansehen des ihr zugeschriebenen Symbols die Rede sein, resp. nicht früher konnte ein Symbol durch Beziehung auf sie zum allgemeinen Ansehen erhoben werden, als bis sie selbst zu allgemeinem Ansehen in der Kirche gelangt war. Dies ist im Orient nicht früher als seit Mitte des 5. Jahrhunderts, näher: vom chalcedonensischen Konzil ab, im Occident aber erst 70—100 Jahre später, bez. in der byzantinischen Epoche der römischen Kirche geschehen. Was den Orient betrifft, so läßt sich nachweisen, daß es das CPitanische Patriarchat gewesen ist, welches die Autorität der Synode als einer ökumenischen durchgesetzt hat. Dieses Patriarchat erreichte endlich im Jahre 451 die Suprematie in der morgenländischen Kirche, nachdem die Stühle von Antiochien und Alexandrien sich kompromittiert hatten und gezwungen worden waren, schismatisch zu werden. Noch bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts hatte man regelmäßig nur von zwei heiligen ökumenischen Synoden gesprochen (wenn die CPanische Synode von 382 die von 381 als „ökumenisch" bezeichnete, so ist das Wort hier in einem allgemeineren Sinne zu verstehen, wie auch Hefele zugiebt). Der byzantinische Hof und das CPitanische Patriarchat hatten aber alles Interesse, seit 451 gerade die Synode von 381 als der nicänischen ebenbürtig zu proklamieren; denn 1. war sie in der Kaiserstadt selbst abgehalten, 2. war sie von dem zweiten Konstantin, Theodosius I., berufen, 3. hatte sie in ihrem 3. Kanon dem Bischof von Konstantinopel den „Vorrang der Ehre gleich nach dem Bischof Roms" zugesprochen, d. h. sie hatte das auf dem Papier konzediert, was die Verhältnisse 70 Jahre später wirklich herbeiführten und was den geschichtlichen Rechtstitel für den nun anhebenden Rivalitätsstreit zwischen Rom und Neurom abgeben konnte. Die monophysitischen Kirchen haben darum auch in den nächstfolgenden 20 Jahren die Ökumenizität der CPitanischen Synode noch nicht anerkannt, wie viele Zeugnisse beweisen; erst vom Anfang des 6. Jahrhunderts an erlischt dort der Widerspruch gegen die Synode und ihre Beschlüsse werden als giltig rezipiert. Der Occident hat sich seit dem Protest Leos I. zu Chalcedon fast ein Jahrhundert lang konsequent ablehnend gegen den von Konst. aus dreist behaupteten ökumenischen Charakter der Synode und gegen ihre Beschlüsse verhalten. Noch Bischof Felix II. spricht im Jahre 485 nur von drei ökumenischen Synoden, ebensoviele setzt Gelasius voraus. In der Zeit des römisch-byzantinischen Schismas 484—519 konnte nichts aus Konst. nach Rom importiert werden. Erst in der nun folgenden Epoche, als der römische Bischof in schmachvolle Abhängigkeit von dem byzantinischen Kaiser geriet, hat man sich, stillschweigend und ohne zu kontrollieren, die 2. ökumenische Synode samt ihren Beschlüssen gefallen lassen. Papst Vigilius (538—555) ist m. W. der erste, der sie so nennt; auch Pelagius II. zählt das Konzil von Chalcedon als das vierte; aber vielleicht schon vor ihnen ist das CPanische Symbol, lateinisch interpretiert, der Übersetzung der drei ersten CPanischen Kanones in der gelehrten Sammlung des Dionysius Exiguus beigefügt worden. Die Ökumenizität der Synode hat Dionysius nicht behauptet. Gregor der Große, der das traurige Erbe der byzantinischen Zeit antrat und es nur soweit zu revidieren das Vermögen hatte, als es mit Ansprüchen des römischen Bischofs kollidierte, vergleicht bereits die vier großen Konzilien einschließlich des CPischen mit den vier Evangelien; doch hörte der Protest Roms gegen den 3. Kanon der Synode dabei nicht auf. — Die Beweise für diese Konstruktion lassen sich in der Hauptsache schon aus Hefele a. a. O. II, S. 1—33 zusammenstellen; am besten aus Caspari (Luther. Zeitschr. 1857, S. 646 f.) und zwar invito auctore, da Caspari von der ursprünglichen Oekumenizität der Synode ausgeht.

Sehr ausführlich handelt über diese Fragen Vincenzi a. a. O. p. 124 sq.; s. auch Hort S. 101 f.

2. Ziemlich sicher läßt sich die Geschichte der Rezeption und Anerkennung des sog. CPanums im Abendlande feststellen. Sie fällt genau zusammen mit der Anerkennung der Synode von 381 als eines ökumenischen Konzils seit c. 530. Dionysius Exiguus hat, so scheint es, in seiner unter Symmachus (498—514) verfaßten gelehrten Sammlung das in die griechischen Akten der Synode von 381 eingeschmuggelte CPanum zuerst dem Abendlande bekannt gemacht, allein er selbst hat das Symbol nicht in seine Sammlung aufgenommen; es ist vielmehr ein späterer Zusatz in derselben (dies ergiebt sich u. a. auch aus der Stellung, welche das Symbol in der Kollektion hat). Von einem Ansehen des Symbols im Abendland vor dem zweiten Drittel des 6. Jahrhunderts ist also nichts bekannt. Dann aber setzte es sich sehr rasch durch und wurde sogar, nachdem es einmal als Symbol des nun anerkannten Konzils, als das erweiterte Nicänum, als „das Nicäno-CPanum" galt, in der römischen und spanischen Kirche zum Taufsymbol erhoben; verdrängte mithin das uralte „apostolische" Symbol (s. Caspari II, S. 114 f.; III, S. 201 f. 230 f. und den A. „Ap. Symb." Bd I S. 741). Die römische Kirche brach mit ihrer jahrhundertelangen Taufpraxis. Dieser Bruch erfolgte, indem äußere und innere Ursachen zusammenwirkten. Äußere, sofern die römische Kirche damals faktisch unter die Herrschaft der byzantinischen geriet, ihre Dogmen (die Verwerfung der drei Kapitel) und ihre Formeln annehmen mußte; innere, sofern der Kampf gegen die gotisch-arianische Invasion ein orthodoxes Taufbekenntnis erheischte. Dies war auch der Grund, weshalb die spanische Kirche, die wider den westgotischen Arianismus damals noch kämpfte, so rasch das sogenannte Nicäno-CPanum acceptierte. Schon im Jahre 589 hat sie den verhängnisvollen Zusatz „filioque" zum Symbol gemacht; dieser Zusatz ist mithin nicht viel jünger, als die Rezeption des Symboles im Abendlande. Das Abendland hat also in gewisser Weise ein Recht zu behaupten, daß für seine Kirche das „filioque" keine Neuerung ist. Nachdem einmal das sogenannte CPanum in den wichtigsten Provinzen des Abendlandes zum Taufsymbol erhoben war, nachdem die auch im Abendlande geltende justinianische Gesetzgebung ihre Autorität für dasselbe eingesetzt hatte, war an eine Bestreitung seines Ansehens, an eine Untersuchung seines Ursprungs dort nicht mehr zu denken, zumal da ja die Sammlung des Dionysius es darbot. Zwar greift die römische Kirche seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts wieder zu einem kürzeren Symbole bei der Taufe zurück (dem gallischen Apostolikum) und setzt dieses auch vermöge ihres Übergewichts im ganzen Abendlande durch; aber dem sogenannten Nicäno-CPanum bleibt seine Stelle in der Messe und bei den übrigen solennen Handlungen der Kirche; sein Ansehen ist schon seit dem 6. Jahrhundert dem des Apostolikums ebenbürtig; ja es ist im Abendlande geradezu ebenfalls „das apostolische Symbol" genannt worden (Beweise dafür aus dem 7., 10. und 15. Jahrhundert bei Caspari I, S. 242, Nr. 45; II, S. 115, Nr. 88; III, S. 12, Nr. 22), sei es, weil schon die Griechen das Nicänum als den Inbegriff der „apostolischen" Lehre oftmals so bezeichnet haben, sei es, weil das neue Symbol, indem es das alte Apostolikum bei der Taufe verdrängte, auch dessen Attribute erhielt. Die Konfusion, welche das neue Symbol als ein zu Konst. erweitertes Nicänum oder geradezu als das Nicänum bezeichnete, geht bis in das 6. Jahrhundert hinauf. Die Reformatoren fanden das Apostolikum und das Nicäno-CPanum in gleicher Geltung in der Kirche und stellten sich auf den Rechtsboden, den Justinian, im Grunde schon Theodosius I., aus der Trinitätslehre geschaffen hatte. Calvin, der sich zeitweilig sehr scharf wider das Nicäno-CPanum ausgesprochen hat (s. Köllner I, S. 48. 51), hat nachmals jeden Tadel unterdrückt. Auch die Reformatoren nennen es gewöhnlich einfach „Nicänum". Ausdrücklich verworfen haben es die Arminianer, Socinianer und Unitarier. Die römische Kirche hat es zu Trident feierlich wiederholt. Katechetisch ist das Symbol im Mittelalter ungleich weniger verwertet worden als das Apostolikum, ja selbst als das Athanasianum, weil es in keinem Zusammenhang mit der Taufe mehr stand. Doch werden dem Priester Anweisungen zu seinem Verständnis gegeben, da er es in der Messe zu rezitieren hatte (s. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande 1880, S. 130 f.). Die neuere Geschichte des CPanums in den reformatorischen Kirchen beginnt mit den Calixtinischen Kontroversen.

3. Die Rezeption des sogenannten CPanums im Abendlande zeigt, daß bereits bald nach dem Jahre 500 im Orient oder mindestens in Konst. und in einem Teile des Orients das revidierte Bekenntnis von Jerusalem als CPanum, als das zu Konst. erweiterte Nicänum, gegolten haben muß. Dies läßt sich auch daraus erweisen, daß die mono-

physitischen Syrier es bereits um 560 als ökumenisches Symbol von Konst. neben dem Nicänum gebraucht haben (der Kodex, aus dem Caspari I, S. 100 f. das syrische Symbol mitgeteilt hat, stammt aus dem Jahre 562. Über den kirchlichen Gebrauch siehe Caspari S. 112). In dem dritten Abschnitt haben wir festgestellt, daß zwischen 375—450 überhaupt keine Spuren des Gebrauches, ja der Existenz des CPanums, d. h. des revidierten HSanums, zu konstatieren sind; umgekehrt ist für die Zeit von 500 ab der theologische Gebrauch des Symbols als CPanum, von ca. 530 ab der solenne Gebrauch desselben als Taufbekenntnis nachweisbar. Mithin, soviel darf als sicher gelten, ist die Unterschiebung kurz vor 450 erfolgt und hat sich bis ca. 500 durchgesetzt: aber es erheben sich nun die Fragen, erstlich: läßt sich der Zeitpunkt der Unterschiebung nicht näher feststellen? sodann: unter welchen Umständen, zu welchem Zwecke und auf Grund welcher Anknüpfungspunkte ist sie erfolgt? endlich: warum hat man sich im Orient dazu entschlossen, seit ca. 530—550 bei der Taufe das Nicänum durch das neue Symbol zu ersetzen, während man bereits über ein Jahrhundert lang (s. Caspari in der luth. Zeitschr., S. 635—646 f.; hier ist festgestellt, daß mindestens bis zum zweiten Decennium des 6. Jahrhunderts das Nicänum in den weitaus meisten Kirchen des Orients bei der Taufe gebraucht wurde; ohne ersichtlichen Grund nimmt Caspari S. 671 dieses Zugeständnis wieder zurück) mit jenem Bekenntnisse getauft und dasselbe mehr und mehr die revidierten und nicht revidierten provinzialkirchlichen Taufbekenntnisse verdrängt hatte? — Was den Zeitpunkt der Unterschiebung betrifft, so begegnet uns das revidierte HSanum als Symbol der Synode von 381 zuerst in den Akten des 4. ökumenischen Konzils, und zwar zweimal (Sess. II. und V.) und beidemale neben dem Nicänum als zweites Grundsymbol der Kirche (Mansi VI, p. 957; VII, p. 111). Hiernach wäre die Unterschiebung im Jahre 451 oder kurz vorher geschehen. Indessen erhebt sich der Verdacht, ob wir es nicht an beiden Stellen mit Interpolationen der Konzilsakten zu thun haben; denn 1. die eutychianischen Bischöfe in der Zeit zwischen 451—470 wissen noch gar nichts vom CPanum ja sie weisen die Formeln aus diesem Symbol, welche ihnen vorgehalten werden, ausdrücklich als unberechtigte, im „Symbol" nicht enthaltene, zurück. Hätten sie dies thun können, wenn 451 zu Chalcedon einstimmig und unbeanstandet das CPanum wirklich aufgenommen und bekannt worden wäre? 2. die Annahme von Interpolationen gerade an jenen Stellen, wo die Symbole mitgeteilt werden, ist unvermeidlich; nur ihr Umfang ist streitig; es ist nämlich das Nicänum (VII, 111 Mansi) in den Akten, den griechischen und lateinischen, nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern, wie wir schon oben sahen, in einer nach dem sogenannten CPanum veränderten Gestalt aufgenommen. Nun bemerkte aber schon Baluze, daß die ältesten lateinischen Akten die unveränderte Gestalt darbieten, und Caspari selbst (I, 105 f.) räumt ein, daß die griechischen Akten hier interpoliert seien. Es erscheint daher nur konsequent, wenn Vincenzi (a. a. O. S. 124—161. 145. 147) den ganzen Abschnitt in den Akten des 4. Konzils für interpoliert erklärt und behauptet, auf dem Chalcedonense habe man von dem „CPanum" noch nichts gewußt. So verlockend diese These ist, so ist aber doch andererseits zu bedenken, daß 1. die Gegner der Eutychianer sich gleich nach dem Chalcedonense auf Formeln berufen haben, die höchst wahrscheinlich dem „CPanum" entnommen sind, daß 2. Diogenes von Cycikus auf dem 4. Konzil sich also ausgesprochen hat: Eutyches habe die Synode zu Nicäa in trügerischer Weise vorgeschützt; sie, d. h. ihr Symbol, habe nämlich von den hl. Vätern Zusätze bekommen; es sei zu dem Symbole der hl. Väter hinzugefügt worden „der herabkam und Fleisch ward aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau"; dies habe Eutyches als ein Apollinarist ausgelassen (Caspari S. 638 f.). Schwerlich kann man diese Worte anders verstehen, als vom CPanum. 3. Auch sonst finden sich um 450 freilich nicht ganz sichere Spuren von Bekanntschaft mit dem bereits zu Ehren gelangten CPanum (Hort S. 112—115; Caspari I, S. 103 f.). 4. Endlich ist es ein CPanischer Diakon, der nach dem Bericht auf dem Chalcedonense das CPanum verlesen haben soll. Da aber zweifelsohne von Konst. die Unterschiebung überhaupt ausgegangen ist, so erhöht diese nähere Nachricht die Zuverlässigkeit der Kunde selbst. Unter diesen Umständen und da man das Verhalten der Eutychianer zum CPanum aus ihrer Politik erklären kann, wird man es für überwiegend wahrscheinlich halten müssen, daß zu Chalcedon wirklich das revidierte HSanum als CPanum verlesen worden ist. Nur eine Spezialuntersuchung über die Akten des 4. Konzils kann hier Licht bringen.

Die Unterschiebung hat also wahrscheinlich nicht lange vor dem Jahre 451 in Konst. stattgefunden. Zur Ermittelung von Anknüpfungspunkten für dieselbe sind wir zur Zeit lediglich auf Hypothesen angewiesen. Das folgende will nicht mehr sein. Sicher ist, daß

die Synode von 381 wirklich eine Bestimmung über den hl. Geist in ihrem verloren gegangenen dogmatischen Tomus gegeben, dagegen das Nicänum unverändert repetiert hat. In der Folgezeit trat nun die Lückenhaftigkeit des Nicänums immer stärker hervor. Jemehr man den Wunsch hatte, im Taufbekenntnis auch die richtige Lehre vom hl. Geiste und die antiapollinaristischen Sätze zum Ausdruck zu bringen, um so fühlbarer mußte die Lücke im Nicänum, welches seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts immer allgemeiner als Taufsymbol gebraucht wurde, erscheinen. Der Wunsch nach einem vollständigeren Bekenntnis ist erklärlich genug, ebenso, daß man sich in Konstantinopel um Hilfe gerade bei der antimacedonianischen Synode von 381 umsah, die aus verschiedenen Gründen (s. oben) der CPanischen Kirche besonders wertvoll war. Hat man aber schließlich gerade das revidierte Bekenntnis von Jerusalem, das Symbol des Cyrill, als das Symbol von CPanum proklamiert, so muß, dies darf man wohl voraussetzen, zwischen jenem Symbol und dieser Synode irgend eine Beziehung bestanden haben. Es ist Horts Verdienst, Spuren solcher Beziehungen aufgedeckt zu haben (a. a. O. S. 102—106f., S. 97. 101). Cyrill ist in Konst. auf der Synode selbst anwesend gewesen; aber seine Orthodoxie war nicht unbeanstandet, namentlich im Abendlande stark angezweifelt. Die Abneigung der Occidentalen gegen die Synode von 381 war wesentlich auch dadurch bestimmt, daß auf ihr Männer tagten, ja geehrt wurden, die den Verdacht des Abendlandes noch immer erregten (s. die Verhandlungen des Jahres 382). Der Bischof vor allem, der den größten Triumph auf der Synode feierte, Meletius von Antiochien, galt nicht als ein entschieden orthodoxer Mann. Im Orient kannte man die dogmatische Stellung des Abendlandes sehr gut. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Cyrill auf der Synode, um seine Orthodoxie zu erweisen, ein Bekenntnis abgelegt hat, natürlich sein nicänisch revidiertes, provinzialkirchliches Taufbekenntnis. Dieses wurde gebilligt und in die Akten der Synode von 381 aufgenommen, wie das Taufsymbol des Eusebius in denen des Nicänums, oder das des Charisius in denen des Ephesinums, oder das des Hosius in denen der Synode von Sardica eine Stelle erhalten hat. Als man nun in Konst. sich danach umsah, aus den Akten der Synode von 381 eine das Nicänum ergänzende Lehrordnung zu gewinnen, bot sich das daselbst enthaltene jerusalemische Symbol dar, welches wirklich eine homousianisch deutbare Ausführung des 3. Artikels und wertvolle Glieder im 2. Artikel enthielt. Mit der Proklamierung der Synode von 381 als einer ökumenischen verkündigte man auch vermittelst eines quid pro quo ihr angebliches Symbol und suchte demselben, freilich unter Widerspruch, der erst im 6. Jahrhundert erlosch, als dem „ergänzten Nicänum“, als dem „Nicäno-CPanum“ durch Gesetzbuch und Liturgie Eingang zu verschaffen, was auch gelang. Indes — man mag über diese Konstruktion denken, wie man will — sicher bleibt, daß das sogenannte CPanum das ca. 363 revidierte Symbol der Kirche von Jerusalem ist, daß die Synode von 381 offiziell lediglich das Nicänum repetiert hat und daß erst ca. 70 Jahre später von CP aus die Unterschiebung ins Werk gesetzt worden ist. Um ca. 500 oder etwas später hatte sich das neue Symbol im Orient die Ebenbürtigkeit neben dem Nicänum errungen; bald darauf wurde es zum Taufsymbol erhoben und verdrängte so das Nicänum. Caspari (a. a. O. S. 661 f.) sieht den Grund zu dieser Verdrängung in dem Umstande, daß das CPanum dem Monophysitismus gegenüber brauchbarer war als jenes. Indessen man hat nicht nötig, so weit zu suchen; vielmehr genügt es, darauf zu verweisen, daß das Nicänum seiner Anlage nach kein Taufsymbol ist, daß man daher zufrieden sein mußte, es bei der Taufe durch ein ihm ebenbürtiges ersetzen zu können. Übrigens soll, wenn den Angaben zu trauen (Köllner I, S. 47. 51), die griechische Kirche im Mittelalter um des Streites über das filioque willen zum reinen Nicänum bei der Taufe und dem Abendmahl zurückgekehrt sein. Es kann dies jedoch nur zeitweilig geschehen sein.

Schließlich ist einer radikalen Hypothese zu gedenken, welche ein römischer Theologe, Vincenzi (De process. Sp. S. Romae 1878), mit viel Gelehrsamkeit, aber nach einer unerhörten Methode durchzuführen versucht hat. Vincenzi sucht zu erweisen, daß das CPanum ein griechisches Machwerk aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts sei, eine Fälschung lediglich zu dem Zwecke, die Irrlehre von der processio Spiritus S. ex patre bis ins 4. Jahrhundert hinauf zu datieren und ihr eine symbolmäßige Grundlage zu geben; alle Spuren, Zeugnisse, Citationen des Symbols bis zum 8. Jahrhundert in den Konzilsakten, bei den Kirchenvätern u. s. w. werden als griechische Fälschungen betrachtet; erst in den Akten der 7. ökumenischen Synode, also am Schlusse des 8. Jahrhunderts, tauchte dasselbe zum erstenmale auf. Es ist nicht nötig, diese Hypothese zu widerlegen; denn 1. hat Vincenzi eine Reihe der wichtigsten Zeugnisse wie auch alle Vor-

arbeiten unbeachtet gelassen, 2. hat er in dem Symbol selbst lediglich die Worte „qui a patre procedit“ ins Auge gefaßt und alles andere als Einkleidung beiseite gelassen, 3. ist seine Beweisführung eine ganz tendenziöse, die von dem Axiom ausgeht, daß die römische Kirche auch die älteste symbolmäßige Grundlage für ihre Lehre vom Geiste besitzen müsse, die Fälschung mithin bei den Griechen liege. Man kann aus dieser Untersuchung lernen, wie weit ein römischer Theologe in der Kritik der Überlieferung, ja selbst der ökumenischen Synoden gehen darf. Wertvoll ist nur die Kritik des Schlusses des Ancoratus (S. 104—117) und der Chalcedonensischen Akten (S. 124—161). Bei den letzteren ist der Verfasser vielleicht im Rechte.

Auch das CPanum ist also ein „Apokryphum“. Es trägt seinen Namen nicht mit größerem Rechte, als das Apostolikum und Athanasianum die ihrigen. Es ist älter und jünger zugleich als die Synode, von der man es herkömmlich ableitet; älter seinem Ursprunge nach, jünger seinem Ansehen nach. Die historische Auslegung des CPanums hat sich zunächst an der Theologie des Cyrill und des Athanasius zu orientieren; sie wird dem Symbol aber einen doppelten Sinn vindizieren müssen; denn die Väter, welche es seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts als ökumenisches, als erweitertes Nicänum rezipierten, thaten dies, indem sie das Symbol als Zeugen gegen Apollinaris, gegen Nestorius und Eutyches zu benutzen wußten. So werden denn auch die Formeln über den hl. Geist im Sinne präzisester Homousie zu interpretieren sein, obgleich sie diesen Sinn in Wahrheit nicht in sich schließen, während die Formel *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* für eine historische Betrachtung die Frage nach der Art der processio des Geistes überhaupt nicht beantworten, sondern die arianische Behauptung, der Geist sei ein Untergeordnetes und Produkt des Sohnes, durch die Rückführung desselben direkt auf den Vater, auf „die Wurzel der Gottheit“, widerlegen soll.

In dem Vorstehenden habe ich, von wenigen Korrekturen abgesehen, die Darlegung wiederholt, welche ich vor 20 Jahren niedergeschrieben habe. Aus neuerer Zeit sind vier Arbeiten zu nennen, die hier einschlagen. W. Schmidt (Zur Echtheitsfrage des Nic.-CPanum in der Neuen Kirchl. Zeitschrift 1899, S. 935 ff.) hat den Versuch gemacht, die Echtheit des Symbols zu retten; dieser Versuch ist meines Erachtens gescheitert. Kunze (das nicänisch-konstantinop. Symbol 1898) hat zeigen wollen, unser Symbol sei in den siebziger Jahren das Taufbekenntnis zu Tarsus gewesen, sei durch Diodor an Nectarius von Konstantinopel und durch diesen in die Akten der Synode von 381 gekommen. Die Annahme ist möglich, scheint mir aber minder einfach zu sein als die Hypothese, die es auf Cyrill zurückführt. Im einzelnen hat Kunze auf manches bisher nicht Beachtete aufmerksam gemacht. Die gründlichsten Untersuchungen über das Symbol seit Casparis und Horts Arbeiten verdanken wir Kattenbusch. Er hat in seiner „Symbolik“ (Bd I S. 252—287) die Bedeutung des Symbols im Orient dargelegt, und er hat im Zusammenhang seiner umfassenden Studien über das apostolische Glaubensbekenntnis Bd I 1894, Bd II 1900) über viele einzelne Fragen, das Symbol betreffend, Licht verbreitet, bezw. die Forschung vertieft (eine Zusammenstellung Bd II S. 995). Wenn selbst ihm es nicht gelungen ist, Sicherheit über die Details der Ursprungs- und Rezeptionsgeschichte zu gewinnen, so liegt die Schuld an der Beschaffenheit bezw. Lückenhaftigkeit der Quellen sowie an der Unmöglichkeit, die in vielen Fällen besteht, mit Gewißheit festzustellen, welch ein Symbol den Citaten der Väter zu Grunde liegt (Citate des CPanums vor 451?). Kattenbusch hat in seinen Untersuchungen auch die anderen Symbole durchforscht, welche in unserer Darstellung zur Beleuchtung des Ursprungs des CPanums hinzugezogen worden sind. Es ist aber in diesem Zusammenhang nicht möglich, die Kontroversen, die hier bestehen, zu erörtern.

Adolf Harnack.

Konstanz, Bistum. — Wirtembergisches Urkundenbuch. 6 Bde, Stuttgart 1849—1894; C. G. Dümgé, Regesta Badensia, Carlsruhe 1836; Schweizerisches Urkundenregister, 2 Bde, Bern 1863 u. 77; MG SS XIII S. 324 ff., XV S. 1023 f. 1284 ff.; Necrol. I S. 282 ff. Regesta episcoporum Constantiensium, 1. Bd, Innsbruck 1895; 2. Bd 1.—3. Lieferung 1894 u. 1896; T. Neugart, Episcopatus Constantiensis, 2 Tle, Freiburg 1803 u. 62; F. W. Rettberg, KG Deutschlands, 2 Bde, Göttingen 1848, S. 98 ff.; J. Friedrich, KG Deutschlands, 2 Bde, Bamberg 1867/69; A. Hauck, KG Deutschlands, 3 Bde, Leipzig 1887—96; C. J. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, Tübingen 1837; G. Bossert, Die Anfänge des Christentums in Württemberg, Stuttgart 1888; E. Egli, KG der Schweiz, Zürich 1893; F. X. Kraus, Die chr. Inschriften der Rheinlande, 2 Thle. Freiburg 1890.

Das Bistum Konstanz gehört zu denjenigen deutschen Bistümern, deren Ursprung nicht sicher nachgewiesen werden kann. In der Römerzeit wird überhaupt kein Bistum

im nordöstlichen Helvetien erwähnt. Dagegen finden sich die Namen zweier Bischöfe von Vindonissa, Bubulcus und Grammatius, in den Unterschriften der burgundischen Synode von Epao 517 und der fränkischen Synoden zu Orléans 541 und 549 (MG Conc. S. 30, 97 und 109). Vindonissa, dessen Name in dem Namen des Dorfes Windisch am Zusammenfluß der Aare und Reuß noch fortlebt, war in der römischen Zeit das Standquartier 5 der 11. u. 21. Legion (Grotefend in Pauly, RE IV S. 891 u. 898). Soll man annehmen, daß hier erst nach dem Ende der römischen Herrschaft eine christliche Gemeinde entstand? Niemand wird das wahrscheinlich finden; die nächste Vermutung ist vielmehr, daß das dortige Bistum in die römische Zeit zurückreicht. Aber es verschwindet seit dem 6. Jahrhundert: die Unterschrift des Grammatius als episcopus ecclesiae Uindunnensis im Jahre 10 549 ist die letzte Erwähnung desselben. Im Beginn des 7. Jahrhunderts findet sich in einer guten Quelle, der Vita Columb. c. 54, die Erwähnung eines Bischofs in einer der Nachbarstädte von Bregenz. Die nächstgelegenen Bischofsstädte sind Augsburg, Chur und Windisch; aber keine derselben wird man als vicina urbs bezeichnen können. Die Annahme liegt deshalb nahe, daß im Beginn des 7. Jahrhunderts die erst in der letzten 15 Römerzeit gegründete Stadt Konstanz Bischofssitz war: sie ist Nachbarstadt von Bregenz. Eine Neugründung war dieses Bistum sicherlich nicht; denn die Christen in den Römerorten am Bodensee, die Columba schon vorfand, mußten zu irgend einer Diöcese gehören. Die geographische Lage macht die Zugehörigkeit zu Augsburg ebenso unwahrscheinlich wie die zu Chur: sie werden also zu Vindonissa gehört haben. Deshalb ist es wahrschein- 20 lich, daß das Bistum in Konstanz das in Vindonissa ersetzte. Man kann sich das so vorstellen, daß eine Verlegung des Bischofssitzes stattfand, oder so, daß Vindonissa einging und Konstanz neugegründet wurde. Groß ist der Unterschied nicht; denn die Neugründung müßte der Auflösung sehr bald nachgefolgt sein, da die Verschiebung sich zwischen 549 und 610 vollzieht. Die Wahrscheinlichkeit spricht demnach dafür, daß der Ursprung des Bis- 25 tums Konstanz in die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts fällt. Demselben fiel das gesamte Alamannenland zu, das nicht zu den älteren Bistümern Chur, Augsburg, Straßburg und Basel gehörte: es wurde das größte der alamannischen Bistümer. Es erstreckte sich von Aare und Rhein bis zur Iller und vom mittleren Neckar bis zum St. Gotthardt und umfaßte die schwäbischen Hauptlande: den größten Teil des heutigen Württemberg, das 30 südliche Baden, die Central- und Nordostschweiz, Vorarlberg und das Allgäu. Keine andere deutsche Diöcese war so reich an hervorragenden Klöstern wie die Konstanzer: St. Gallen, Reichenau, Kempten, Zürich, Lindau, Mariä Einsiedeln, St. Blasien, Petershausen, Muri, Weingarten mögen hier genannt werden.

Ganz unbedeutend war dagegen das weltliche Territorium der Bischöfe von Konstanz. 35 Bei der Säkularisation umfaßte es nur gegen zwölf Quadratmeilen mit 40 000 Einwohnern.

Bischofsliste: Maximus? Ruodelo? Ursinus? Gaudentius? Martianus? Johannes I.; Boso; Gandolf? Fidelis? Theobald? Audoin, gest. 736; Arnefrid, gest. 746; Sidonius, gest. 760; Johannes II., gest. 782; Egino, gest. 811; Wolfleoz, gest. nach 835; Salomo I., 40 gest. 871; Patacho, gest. 873; Gebhard I., gest. 875; Salomo II., gest. 889; Salomo III., gest. 919; Noting 920—934; Konrad 934—975; Gamenolf 975—979; Gebhard II., 979—995; Landbert 995—1018; Rudhart 1018—1022; Heimo 1022—1026; Warmann 1026—1034; Eberhard I. 1034—1046; Dietrich 1047—1051; Rumold 1051 bis 1069; Karl 1069—1071; Otto I. 1071—1086, Gegenbischof: Pertolf 1080—1084; 45 Gebhard III. 1084—1110; Gegenbischöfe: Sigfried, Penno, Udalrich, Arnold; Ulrich I. 1111—1127; Ulrich II. 1127—1138; Hermann I. 1138—1165; Otto II. 1165—1174; Berthold 1174—1183; Hermann II. von Fridingen 1183—1189; Diethelm von Krenkingen 1189—1206; Wernher von Staufen 1206—1209; Konrad von Tegerfeld 1209—1233; Heinrich von Tanne 1233—1248; Eberhard II. von Waldburg 1248—1274; Rudolf II. 50 von Habsburg 1274—1293; Heinrich von Klingenberg 1293—1306; Gerald 1307 bis 1318; Rudolf III. von Montfort 1322—1334; Nikolaus von Frauenfeld 1334—1344; Ulrich Pfefferhart 1345—1351; Johannes III. von Windloch 1353—1356; Heinrich von Brandis 1357—1383; Mangold von Brandis 1384—1386; Heinrich Bayler 1387—1388; Nikolaus 1383—1388; Burkhard I. von Hewen 1388—1398; Friedrich II. von Nellen- 55 burg 1398; Markward von Randeck 1398—1406; Albert Blarer 1407—1411; Otto III. von Hachberg 1411—1434; Friedrich III. von Zollern 1435—1436; Heinrich IV. von Hewen 1436—1462; Burkhard II. von Randeck 1462—1466; Hermann III. von Landenberg 1466—1477; Ludwig von Freiberg 1477—1479; Otto IV. von Sonnenberg 1480 bis 1491; Thomas 1491—1496; Hugo von Landenberg 1496—1529. **Hauck.** 60

Konstanz, Konzil (vom 5. November 1414 bis 22. April 1418). — Quellen und Litteratur: Schelstrate, Tractatus de sensu et auctoritate decretorum etc., Rom 1686; Herm. von der Hardt, Magnum oecum. Constant. Concilium, VI tomi, Francof. et Lips. 1700 (eine Sammlung von Geschichtsschreibern, Reden, Gelegenheits- und Streitschriften, Entwürfen und Beschlüssen und Dokumenten aller Art); Bourgeois du Chastenet, Nouv. hist. du Conc. de Const., Paris 1718; Mansi, Concil. coll. t. XXVII et XXVIII; J. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der letzten sechs Jahrhunderte, Bd II, München 1863; Richental, Chronik des Konstanzer Konzils, herausg. von M. R. Buck, Tübingen 1882 in Bibl. des litt. Vereins in Stuttgart CLVIII; Knöpfler, Ein ungedrucktes Tagebuchfragment 2c., Hist. Jahrb. XI; H. Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Paderborn 1889; ders., Acta concili Constantiensis, Bd 1, 1896. Von Korrespondenzen seien nur die größeren erwähnt: der Kölner Universitätsgesandten in Martène et Durand, Thesaurus nov. II, der Wiener in Archiv. f. österr. Gesch. XV, der Frankfurter in Janssen, Frankfurts Reichskorrespondenz. Einen Teil der Korrespondenz der Deutschordensgesandtschaft hat Beß veröffentlicht in ZKG XVI. S. 446 ff. Vgl. auch die Chroniken der Zeit und Altmanns Regesten Sigmunds. — Lenfant, Hist. du Conc. de Const., 1714 und 1727; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh., Tl. 2, 1840; Fr. v. Raumer, Die Kirchenversammlungen zu Pisa, Kostnitz und Basel in Hist. Taschenb. 1849; Aschbach, Geschichte König Sigmunds, Bd 2, 1859; Tosti, Storia del concilio di Constanza, Napoli 1855, deutsche Uebers. v. Arnold, Schaffh. 1860; Fr. Müller, Der Kampf um die Autorität auf dem Konzil zu Konstanz, Jahresber. der Berl. städt. Gewerbeschule 1860; Fr. Steinhausen, Analecta ad hist. Concilii gen. Const. Diss. Berol. 1862; Hübler, Die Constanzer Reformation u. d. Conkordate von 1418, Leipzig 1867; Hefele, Conciliengeschichte Bd 7, 1869; Siebeking, Die Organisation und Geschäftsordnung des Costnitzer Konzils, Diss. Leipzig. 1871; M. Lenz, König Sigismund und Heinrich V. von England, Berlin 1874; ders., Drei Traktate aus dem Handschriftencyklus des Konstanzer Konzils, Marburg 1876; Jos. Schmitz, Die französische Politik und die Unionsverhandlungen des Konzils von Konstanz. Bonner Diss., Düren 1879; Bernhardt, Der Einfluß des Kardinalkollegs auf die Verhandlungen des Konstanzer Konzils, 1880; J. Caro, Das Bündnis von Canterbury, 1880; Stuhr, Die Organisation und Geschäftordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils, Berl. Diss., Schwerin 1891; B. Beß, Studien zur Geschichte des Konstanzer. Konzils, Bd I, Marburg 1891; ders., Joh. Falkenberg und der preußisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil in ZKG XVI; E. Brandenburg, König Sigmund und Kurfürst Friedrich I., 1891; B. Fromme, Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil, Diss. Münster 1894; ders., Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil, ebend. 1896; ders., Die Wahl des Papstes Martin V. in RQS 1896; Ed. Heydenreich, Das Konstanzer Konzil in Beilage zur Münch. Allg. Zeitung 1896; Herm. Blumenthal, Die Vorgeschichte des Constanzer Concils bis zur Berufung, Hall. Diss. 1897; Joh. Keppler, Die Politik des Kardinal-Kollegiums in Konstanz von Januar bis März 1415, Diss. Münster 1899; Martin Souchon, Die Papstwahlen in der Zeit des großen Schismas, II. Bd, Braunschw. 1899; B. Beß, Die Annatendebatte der „Natio Gallicana“ des Konstanzer Konzils in ZKG XXII, 1900; L. Salembier, Le grand schisme d'Occident, Paris 1900; Telgmann, Das Conclave in Konstanz 1417, Diss. Straßburg 1900: B. Beß, Das Bündniß von Canterbury in Mittheil. d. Inst f. österr. GF., 1901. — Vgl. auch Karl Müller in ZKG VIII, 222 ff. und die Artikel Ailli, Benedikt XIII., Falkenberg, Gerson, Gregor XII., Johann XXIII., Johannes Parvus.

Die älteren Darstellungen von Lenfant bis Hefele sind nicht vielmehr als chronikartige Berichterstattungen nach den offiziellen Akten des Konzils. Wie aber die entscheidenden Vorgänge sich vor den jedesmaligen öffentlichen Sitzungen in den Versammlungen der Nationen, den Kommissionssitzungen und den Beratungen der Gesandtschaften abgespielt haben, so kann auch auf den Namen einer Geschichte des Konzils nur den Anspruch machen eine Darstellung, welche versucht, den verschiedenartigen ständischen und politischen Interessen, die in jenen Versammlungen sich begegneten, nachzugehen, sie zurückzuverfolgen in die jeweilige Heimat ihrer Vertreter und die Wechselwirkung zwischen den Ereignissen hier und den Debatten des Konzils festzustellen. Daß dazu abgesehen von der Vertrautheit mit dem ungeheuren Quellenmaterial des Konzils selbst eine eindringende Kenntnis der politischen Geschichte aller jener Staaten, die in Konstanz sich haben vertreten lassen, gehört, liegt auf der Hand. Eine derartige Geschichte des Konstanzer Konzils besitzen wir noch nicht. Einen glänzenden Anfang dazu hat M. Lenz in seinem „König Sigismund und Heinrich V. von England“ gemacht. Auf ihm haben weiter gebaut Finke, Beß und Fromme. Erst der in Aussicht stehende Abschluß von Finkes „Acta“ wird es ermöglichen, eine neue Geschichte des Konzils zu versuchen. Aus diesem Grund ist auch von einer durchgreifenden Neubearbeitung dieses Artikels Abstand genommen worden. — Der Prozeß des Huß, der in der Geschichte des Konzils keine Rolle spielt (vgl. den A. „Huß“) sowie die Frage nach der Rechtsgiltigkeit der Konstanzer Dekrete (vgl. Hübler

a. a. O. S. 255 ff.; Hinschius, Kirchenrecht III, S. 383 ff.; Hefele a. a. O. S. 103 f.; Salembier a. a. O. S. 313 ff.) sind übergangen worden.

Das Konzil zu Pisa im Jahre 1409, die erste jener drei Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts, von denen man eine Reformation der Kirche in Haupt und Gliedern erwartete, hatte wenigstens dem Kirchenschisma scheinbar abgeholfen. Es lud zwei Päpste vor sich als das höchste Tribunal der Kirche und setzte beide ab; es erhob Alexander V. auf den apostolischen Stuhl. Dieser starb bald und an seine Stelle wählten die Kardinäle Baldassarre Cossa, der sich Johannes XXIII. nannte, eine derbe Kraftnatur, listig und kühn, ausschweifend und zu jedem Verbrechen fähig, gierig nach Geld, um es als Mittel der Macht zu gebrauchen, kurz einen Mann, der sich eher zum Kondottiere als zum Nachfolger Petri geeignet hätte. Aber die beiden entsetzten Päpste, Gregor XII. (Angelo Corraro) und Benedikt XIII. (Petro de Luna), entsagten ihrer Würde nicht; jener hielt sich in Rimini, dieser hatte seinen Anhang in Spanien und Schottland. So war aus dem zweiköpfigen Papsttum zum Ärgernis der Welt ein dreiköpfiges geworden. Und gleich als spotte er seines Versprechens einer Reform, wucherte Papst Johannes mit seiner Würde und trug schamlos alle jene Mißbräuche zur Schau, die man so bitter beklagt, so übel verrufen hatte. Da wurde er plötzlich durch einen Verrat seines bisherigen Bündners, des Königs Ladislaus von Neapel, fast des ganzen Kirchenstaates beraubt und wußte in seiner Not niemand um Hilfe anzusprechen als Sigmund, den römischen König. Dieser aber machte ein allgemeines Konzil auf freiem Boden zur Bedingung, seinen und seiner Nation lebhaften Wunsch, den Wunsch aller wohlgesinnten Christen, dem besonders die Pariser Universität den kühnsten Ausdruck gab. In schwacher Stunde überließ der Papst ihm die Wahl des Ortes, und die Reichsstadt Konstanz am Bodensee wurde ihrer geeigneten Lage wegen ausersehen. Von beiden gemeinschaftlich gingen Schreiben und Botschaften aus und luden zum Konzil, welches am 1. November 1414 eröffnet werden sollte; auch Gregor XII. und Benedikt XIII. wurden aufgefordert, zu erscheinen. Freilich bereute Johannes bald, daß er dem Schirmherrn der Kirche den gefährlichen Wunsch erfüllt, zumal da Ladislaus kurz nachher starb. In der Hoffnung indes, durch Geld, Klugheit und die mitgebrachte Anzahl italienischer Prälaten die Versammlung nach seinem Willen zu lenken, wenn auch mit bangem Vorgefühl, ritt er am 28. Oktober 1414 in Konstanz ein. Ein glänzender Hofstaat umgab ihn, man zählte 1600 Pferde in seinem Gefolge. Von der Stadt und vom Könige war ihm Sicherheit gestellt; auch hatte er zu seinem Schutze den Herzog Friedrich von Tirol gewonnen. Das Erscheinen des Papstes selbst dämpfte das Mißtrauen derer, die bisher an ein großes allgemeines Konzil nicht zu glauben gewagt hatten. Es wurde am 5. November vom Papste in der Domkirche feierlich eröffnet und hielt am 16. November seine erste allgemeine Sitzung. In der Christnacht erschien auch König Sigmund, der Schirmvogt der Versammlung mit einem prunkvollen Gefolge. Allmählich kamen aus allen christlichen Landen 29 Kardinäle, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe, gegen 150 Bischöfe, über 100 Ärzte, eine weit größere Zahl von Professoren und Doktoren der Theologie und der Rechte, über 5000 Mönche verschiedener Orden, außerdem eine Menge von Gesandten und Stellvertretern von Fürsten und ein reiches Gefolge von Edelleuten. Neben einer kirchlichen Versammlung ging zugleich ein europäischer Kongreß her. Die Zahl der zu Konstanz anwesenden weltlichen Fremden betrug zu verschiedenen Zeiten und nach verschiedenen Berichterstattern zwischen 50- und 100 000. Mochten die Redner der Versammlung die Christenheit wie in Sack und Asche trauernd beseufzen, dem widersprach das üppige, prachtentfaltende Leben zu Konstanz; mochten Gebete, Messen und Prozessionen des Höchsten Segen für die Kirche erflehen, so ergötzte man sich doch mehr an Turnieren und Festen, an Gauklern aller Art und gesunkenen Dirnen. Es waren vorzüglich die Professoren der Universitäten, die Doktoren und die Mönche, die sich in ausführlichen Klageliedern und Klageschriften über den entarteten und zerrütteten Zustand der Kirche und über die Notwendigkeit ihrer Reform ergossen. Hier wie zu Pisa sprach sich die Sehnsucht nach dem Ideale der ursprünglichen apostolischen Kirche aus, auch waren die redeführenden Häupter hier wie dort dieselben. Nur traten in Konstanz die Universitäten und Doktoren, die Laien und zwar zumal die Fürsten, ihre Gesandten und Hofleute noch stärker hervor als in Pisa; es wird bereits das Stimmrecht für sie in Anspruch genommen. Unter den Franzosen zeichneten sich der Kardinal Pierre d'Ailli und Jean Charlier de Gerson aus; letzterer erschien im Namen der Universität Paris als ihr Kanzler und als Gesandter seines Königs. Unter den Italienern galt Kardinal Zabarella als der erste. Sie sprachen kühn und im Tone der Begeisterung, als Organe der neuen freigeistigen Richtung und mit einer Gelehrsamkeit, die, obwohl befangen in den scholastischen

Formen, die Menge der Unwissenden doch schweigen hieß. Gerson bezeichnete man bald als die Seele des Konzils. Drei Hauptaufgaben hatte dasselbe zu lösen: die Aufhebung des Schisma, die Prüfung der Lehren Wiclifs und Huß' und die Reform der Kirche in Haupt und Gliedern. Daß letztere von der Beschränkung der pontifikalen Macht des römischen Stuhles ausgehen werde und solle, wußten die Kurialen sehr wohl; dieser Gedanke machte ihnen und dem Papste das Konzil unheimlich. — Schon seine Organisation zeigte deutlich die Stellung, die es einzunehmen gedachte. Papst Johannes hatte auf die übliche Abstimmung nach Köpfen gerechnet; die Menge der italienischen, armen und von ihm abhängigen Prälaten, die er mitgebracht, sollten ihm das Übergewicht sichern. Aber gerade das Auftreten der Italiener als eine geschlossene, durchweg papistisch gesinnte Körperschaft trieb auch die Opposition zu einer nationalen Gruppierung, die an sich einem vorherrschenden Streben jener Zeit entsprach. Es bildeten sich zunächst freie Vereinigungen der französischen, deutschen und englischen Nation. Ihr Verlangen, künftig in den Generalversammlungen nach Nationen abzustimmen, angeregt durch die Engländer, stieß anfangs auf harten Widerstand, wurde aber seit dem 7. Februar 1415 ohne eigentlichen Beschluß, ja trotz der Majorität der Stimmberechtigten, mit einem kühnen Gewaltschritt durchgesetzt. Die Vierzahl, an die man bei den Universitäten gewöhnt war, machte sich geltend, wie denn überhaupt das Vorbild zumal der Pariser Hochschule in den Geschäftsformen des Konzils vielfach erkennbar ist. So erscheinen fortan vier Körperschaften: die deutsche Nation, an welche sich die Wenigen anschlossen, die aus Ungarn, Polen, Dänemark und Skandinavien anwesend waren, die französische, die englische und die italienische; jede beriet für sich. Dazu kam später, seit der Entsetzung Benedikts XIII., die spanische als fünfte. Diese Gruppierung ist bedeutungsvoll genug für den Prozeß der Auflösung des hierarchisch-europäischen Verbandes. Jede Nation wählte sich einen Vorstand, der monatlich wechselte; in jeder führte Stimmenmehrheit zu einem Beschlusse. Ein Ausschuß vermittelte unter ihnen, und nationenweise wurde dann in den öffentlichen Sitzungen in der Domkirche abgestimmt, doch war zu einem Generalbeschlusse des Konzils Einstimmigkeit der vier Nationen erforderlich. Nach dem Antrage des Papstes sollten nur die Kardinäle, Erz- und Bischöfe, die Prälaten und Ordensgenerale eine entscheidende Stimme haben. Doch wurde es jeder Nation freigestellt, in ihren Versammlungen auch die Doktoren, den niederen Klerus, Fürsten und deren Gesandte zuzulassen. In diesen ruhte aber gerade die Hauptkraft der gegenpäpstlichen Partei. — Die Frage, welche von den Aufgaben des Konzils zuerst zu erledigen sei, erscheint an sich bedeutsam. Der Papst wollte die Priorität der Behandlung auf die hussitische Ketzerei lenken. Aber es hatte sich sofort unter der Führung der beiden Kardinäle Ailli und Fillastre eine wesentlich aus französischen Prälaten und Doktoren bestehende Opposition gebildet, welche darauf ausging, die Unionsfrage in den Vordergrund zu rücken. Das Pisanum sollte zwar nicht aufgehoben, aber doch ignoriert werden; an alle drei Päpste, auch die bereits abgesetzten, sollte die Aufforderung zu freiwilliger Abdankung ergehen. In dem römischen König fand diese Partei einen kräftigen Rückhalt; ihr erster Erfolg war die Zulassung der Gesandten Gregors XII. mit allen Zeichen ihrer Würde. Und bald konnte sich auch Johann jener Forderung nicht mehr entziehen; am 2. März 1415 erklärte er in öffentlicher Sitzung seine Bereitwilligkeit zur Cession und erließ unter dem 8. eine darauf bezügliche Bulle. In den nun folgenden Verhandlungen über die Art der Ausführung dieses Versprechens (durch Prokuratoren oder in eigner Person) vollzog sich aber eine den Fortgang des Konzils bedrohende Verschiebung der Parteien: die bisherigen Führer der antipäpstlichen Opposition unter den Kardinälen schlossen sich mit ihren Kollegen und den Gesandtschaften des Königs von Frankreich, sowie des Herzogs von Burgund zusammen gegen Sigmund und den von Johannes Maurosii, Patriarchen von Antiochen, einem alten Antipoden Aillis, geleiteten Generalausschuß, der aus Deputierten der in Bildung begriffenen Nationen sich zusammensetzte. Offen wurde auf jener Seite die Verlegung des Konzils nach Südfrankreich besprochen. Die Entscheidung lag bei der französischen Nation, wo nur eine schwache Majorität, geführt von der Gesandtschaft der Pariser Universität, für Sigmunds Politik sich ergab. Die unkluge Flucht Johanns in der Nacht vom 20. auf den 21. März hatte aber, nachdem die momentane Panik überwunden war, eine ungeahnte Stärkung der Unions- und Reformpartei zur Folge. Die Nationen konstituierten sich nun vollends zur obersten Vertretung der allgemeinen Kirche — zunächst unter Ausschluß des Kardinalkollegs als solchem — und in der 5. Sitzung am 6. April 1415 wurde zum Dekret erhoben, daß ein im hl. Geiste rechtmäßig versammeltes Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christus habe, und daß jeder, weß Standes er auch sei, selbst ein Papst, ihm zum

Gehorsam verpflichtet sei in allem, was den Glauben, die Ausrottung des Schisma und die Reform betrifft. — Gleichzeitig traf den Beschützer Johanns, den Herzog Friedrich von Tirol, die Acht des Reiches, und rasch folgte seine völlige Niederwerfung. Dadurch wurde auch die weitere Flucht des Papstes nach Burgund vereitelt. Von Freiburg wurde er als Gefangener des Konzils nach dem Schlosse Gottlieben bei Konstanz gebracht, wo auch Huß gefangen saß. Am 14. Mai sprach das Konzil seine Suspension, am 29. seine Absetzung aus. Gregor XII., ein Greis von 90 Jahren, legte am 4. Juli 1415 seine Gewalt freiwillig nieder. Nun war nur Benedikt XIII. noch übrig. Er aber wollte nur in eigner Person abdanken und forderte zu diesem Zweck, wenn nicht eine Verlegung des Konzils, so doch eine Zusammenkunft mit Sigmund. Zusammen mit der ausschließlich aus den Nationen erwählten Deputation der Konstanzer Versammlung machte dieser sich im Juli auf nach Südfrankreich. In Narbonne und Perpignan wurde vom August bis in den Dezember verhandelt, ohne daß man zwischen den berechtigten Ansprüchen Benedikts und der Selbstbehauptung des deutschen Konzils einen Ausgleich zu finden wußte. Nicht ohne die Mitwirkung des Übergewichts, welches der Sieg der Engländer über die Franzosen bei Azincourt am 25. Oktober dem germanischen Element gegeben hatte, gelang es aber Sigmund, die spanischen Reiche, zunächst Arragonien, Navarra und Portugal, später auch Kastilien von Benedikt zu trennen. Die Vereinigung mit dem Konzil freilich und die Bildung einer spanischen Nation hatte noch gute Weile. Sigmund kehrte nicht auf geradem Wege nach Konstanz zurück; er schmeichelte sich mit dem Gedanken, zwischen Frankreich und England Frieden stiften zu können. Es war ihm gelungen, das Haupt der französischen Gesandtschaft, den Herzog Ludwig von Baiern-Ingolstadt, den Bruder der französischen Königin, auf seine Seite zu ziehen. Seiner Hilfe war im wesentlichen die rasche Niederwerfung Friedrichs von Tirol und die Gefangennahme Johanns XXIII. zu danken gewesen. Sigmund hatte sich dann auch das Vertrauen der orleanistischen Mitglieder der französischen Gesandtschaft und vor allem des zeitweise in Konstanz tonangebenden Kanzlers der Pariser Universität, Johannes Gerson, erworben, indem er sich für die Verurteilung der Lehre des Johannes Parvus über den Tyrannenmord engagierte. Aber in Paris, wo er auf eine von dem Herzog Ludwig II. von Anjou geführte Friedenspartei sich stützen mußte, gelang es ihm nicht gegen den Einfluß des Grafen Bernhard von Armagnac aufzukommen, der zugleich mit der Sache der Orléans die politische wie kirchliche Prärogative Frankreichs verfocht. Und als er nach London sich begab, um von hier aus der Pariser Friedenspartei die notwendige Stärkung zuzuführen, wurde er vollends von dieser im Stich gelassen und schloß nun, mehr gezwungen, als freiwillig, mit Heinrich V. von England (August 1416) jenes Bündnis von Canterbury, das ihn wenigstens auf dem Papier zum Feind Frankreichs machte. Die Folge war, daß er, nach Konstanz zurückgekehrt, mit der fanatischen Opposition aller patriotischen Franzosen des Konzils, auch unter den Kardinälen, zu kämpfen hatte. Durch die Reformfrage, an der man sich hier während der 1½jährigen Abwesenheit des Protektors resultatlos versucht hatte, war bereits die neue Konstellation vorbereitet worden. Denn bei der Frage der Pfründenvergebung mußte sich sofort ein Gegensatz zwischen den Prälaten und den Doktoren ergeben. Die Tonangebenden unter diesen, die Pariser, hatten bereits zu wiederholtenmalen erfahren, daß sie sich unter dem Prälatenregime (Gallikanische Freiheiten) viel schlechter standen als unter dem päpstlichen. Zwar war in der fränzösischen Nation dank der geschickten Leitung des Patriarchen von Antiochien im Herbst 1415 (Annatendebatte) dieser Gegensatz noch verdeckt und ein einheitliches Votum gegen die Annaten erzielt worden. Aber das von den Kardinälen mit geschickter Berechnung angeregte erste Reformatorium (seit Juli 1415) mußte, unfähig der gegensätzlichen Interessen Herr zu werden, seine Arbeiten einstellen. Auch ein zweiter Reformausschuß, der im August und September 1417 thätig war, kam nicht weiter. Abgesehen von der Absetzung Benedikts am 26. Juli 1417 ist seit Sigmunds Rückkehr bis zum Oktober nichts erreicht worden. Die Zeit verging unter den heftigsten Streitigkeiten teils über den Platz der spanischen Deputierten und das Recht der Engländer eine Nation zu bilden, teils zwischen Sigmund und den Kardinälen über die Sicherheit des Konzils und den Modus der Papstwahl, teils zwischen Arragoniern und Kastilianern über die Stimmenzahl innerhalb ihrer Nation. Und ungelöst schwebte darüber die Hauptfrage, ob man die Reform vor oder nach der Papstwahl erledigen solle. Die Resultatlosigkeit der bisherigen Reformarbeiten gab den Kardinälen ein Recht die Priorität der Papstwahl zu fordern und sie hatten der Erreichung dieses Zieles all ihre Sonderinteressen untergeordnet. Diese Einheitlichkeit ihrer Politik verlieh ihnen von vornherein ein Übergewicht. Sie konnten aber bereits auch auf

eine sichere Gefolgschaft der Majoritäten in der französischen und der italienischen Nation rechnen. Als ausschlaggebender Faktor aber kamen nun die Spanier, die fünfte Nation des Konzils, hinzu. Von vornherein hatten sich die Kastilianer dem Kolleg und seiner Politik angeschlossen; aber auch die Arragonier, deren Instruktionen mehr ein Zusammen-
5 gehen mit Sigmund und England entsprach, wurden in der entscheidenden Frage schließlich auf die ultramontane Seite hinübergezogen, so daß nun das Kolleg über die Majorität des Konzils gebot. Damit war indessen, da Einstimmigkeit zu einem Dekret notwendig war, noch nicht alles erreicht; und es schien, als ob Sigmund und die Deutschen hierin niemals nachgeben würden. Aber als nun die Engländer, denen dank der bereits er-
10 reichten kirchlichen Autonomie ihres Reiches an der Reform wenig lag, keine Neigung mehr zeigten, den Konflikt weiter zu treiben und auf eine Verständigung drängten (Mission des Bischofs Heinrich von Winchester, Anf. Okt. 1417), da mußte Sigmund, wollte er nicht alles verlieren, die Priorität der Reform preisgeben, und der deutschen Nation, sowie den übrigen Reformfreunden blieb nichts übrig, als ihm zu folgen. In der 39. Session
15 am 9. Oktober 1417 wurden zwar die wenigen Reformartikel, über die man sich geeinigt hatte, sanktioniert und das folgenreiche Dekret Frequens beschlossen, nach welchem zunächst in 5, dann in 7 und für die Folgezeit in 10 Jahren allgemeine Konzilien sich wiederholen und bei eintretenden Schismen von selbst zusammentreten sollten. Dann wurden auch 18 Reformpunkte im voraus bestimmt, über welche sich der künftige Papst mit
20 dem Konzil „oder den Deputierten der Nationen" zu einigen habe. Aber wie wenig damit erreicht war, sobald wieder in einem Papst eine feste Vertretung des hierarchisch-kurialen Prinzips geschaffen, sollte sich bald zeigen. — Auf Grund eines von französischer Seite vorgeschlagenen Modus wurde am 11. November von den Kardinälen im Verein mit je sechs Deputierten der fünf Nationen der Kardinal Oddo Collonna zum Papst ge-
25 wählt. Er nannte sich Martin V. Am längsten hatten die Franzosen im Konklave seiner Wahl widerstrebt, denn er war der Kandidat Sigmunds und der Engländer, aus der Obedienz Gregors XII. Aber er hatte an den Parteifragen wenig teil genommen und galt für einen nüchternen, mäßigen und in den Händeln der Welt wohlerfahrenen Mann. Später zeigte er einen widerlichen Geiz, und daß er ein Colonna war, wurde fühlbar
30 genug. Für die Reform war von übler Vorbedeutung, daß die Kanzleiregeln, die er nach altem Herkommen am folgenden Tage erließ, die vielgetadelten Übergriffe und Mißbräuche seiner Vorgänger wieder sanktionierten. Dann ernannte er eine Kommission von sechs Kardinälen, die mit den Abgeordneten der Nationen unterhandeln sollten. Sigmunds Einfluß war dahin, die Väter ermattet, statt eines ökumenischen Konzils gab es eigentlich nur noch
35 fünf Nationalkonzile. Eine allgemeine und gleichartige Kirchenbesserung wurde als unmöglich aufgegeben. Der Papst einigte sich mit den Nationen in drei Separatverträgen, die als Konkordate bezeichnet wurden, ein Ausdruck, der hier zum erstenmale erscheint. Eines wurde mit der deutschen, das zweite mit der englischen, das dritte mit den vereinigten Nationen der Franzosen, Spanier und Italiener abgeschlossen, und zwar auf die
40 Dauer von fünf Jahren, so daß sie ein Provisorium bis zum nächsten Konzil bildeten; nur das englische Konkordat wurde für ewige Zeiten geschlossen (s. d. A. Konkordate Bd X, 705 f.). Die weitere gründliche Reform verschob man auf ein künftiges Konzil, welches der Papst in fünf Jahren zu Pavia, also auf italienischem Boden, ansagte. Um aber seinem Eide zu genügen, erließ Martin noch eine Reihe von Reformartikeln, die aber entweder nur
45 Versprechungen oder so verklausuliert oder unsicher waren, daß man keine Spur von ihrer Wirkung bemerkt. In der 45. und letzten Sitzung am 22. April 1418 verkündete er durch eine Bulle, daß er das Konzil auf dessen Begehren schließe und entlasse. König Sigmund wurde für seine Unkosten mit einem Zehnten von allen geistlichen Gütern seines Reiches entschädigt. Mit großem Pomp verließ der Papst die Stadt, still und verschuldet
50 der König, unmutig und unzufrieden die meisten Mitglieder dieser Versammlung, deren einziges Verdienst, die Hebung des Schisma, nicht entfernt den Erwartungen und Reden entsprach, die eine Regeneration der gesamten Kirche verheißen hatten.

(G. Voigt †) **B. Beß.**

Konstitutionen, Apostolische s. Bd I S. 734—741.

55 **Kontemplation** s. Mystik.

Konvokation s. Anglikan. Kirche Bd I S, 543, 49—544, 22.

Koolhaas, Kaspar Janszoon, gest. 1615. — H. C. Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten, Amst. 1856, 58, 2 Tle. Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften bei Rogge, Bibliotheek der remonstrantsche geschriften, Amst. 1863, S. 12 ff.

Koolhaas wurde am 24. Januar 1536 zu Köln geboren. Er studierte hier und in Düsseldorf und trat in ein Karthäuserkloster in Koblenz ein, wandte sich aber schon in seinem 24. Jahre der Reformation zu. Von 1560—1566 predigte er in Trarbach, Beilstein und Nassau-Siegen; von hier aus wurde er nach Deventer berufen. Hier verhinderte er durch sein maßvolles Auftreten die Bilderstürmerei, mußte aber, als die Stadt an die Spanier überging, nach Deutschland flüchten. Er wirkte in Essen und Mannheim, bis er 1573 nach Gorinchem und im folgenden Jahre nach Leiden berufen wurde, wo er aber erst nach der Belagerung sein Amt antreten konnte. Bei der Gründung der dortigen Universität hielt er die Eröffnungsrede sowie die ersten theologischen Vorlesungen bis zur Ankunft von Guillaume Feugerais.

In einem Streit zwischen Regierung und Kirchenrat verteidigte Koolhaas das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Angelegenheiten. Schon auf der Synode zu Dordrecht 1572 hatte er sich gegen die dort festgesetzte Kirchenordnung erklärt, weil die Kirche sich nach seinem Urteil mehr Recht anmaßte als ihr zukam und die Gewissensfreiheit verkürzen wollte. Er geriet in Streit mit seinem Kollegen Pieter Corneliszoon, der durch die Regierung abgesetzt wurde. Daraufhin verboten die Pfarrer der Classis von Südholland auch Koolhaas das Predigen, aber die Regierung befahl ihm im Dienst zu bleiben. Kaum war dieser Streit durch Vermittlung des Antwerpener Pfarrers Ysbrand Balks beigelegt, als Koolhaas bei der Synode von Middelburg 1581 wegen Heterodoxie angeklagt wurde. Wirklich dachte er über die Prädestination und andere Dogmen anders als die Mehrzahl der streng calvinistischen holländischen Pfarrer. Da er sich weigerte zu widerrufen und das niederländische Bekenntnis zu unterzeichnen, wurde er abgesetzt; die Haarlemer Synode von 1582 that ihn sogar als Abtrünnigen in den Bann, bis er sich bekehren würde. Die Leidener Regierung zahlte ihm noch etliche Jahre seinen Gehalt aus, und er selbst fuhr fort in besonderen Schriften seine Überzeugung zu verteidigen und das Vorgehen der Calvinisten zu verurteilen. Auf der nationalen Synode im Haag 1576 kam seine Sache nochmals zur Verhandlung. Der Bann wurde aufgehoben und er durfte nach einem halben Jahre wieder einen Ruf annehmen; als er aber ohne Zustimmung der Classis in Warmond predigte, lud er sich neue Unannehmlichkeiten auf. Er zog sich endlich von der Kirche zurück und suchte als Distillateur seinen Unterhalt zu verdienen. Von Zeit zu Zeit ließ er noch Schriften erscheinen, in denen er seine religiöse Überzeugung aussprach und die damaligen kirchlichen Zustände behandelte, bis er am 15. Januar 1615 in Amsterdam starb.

Koolhaas war ein duldsamer Mann, der seine religiösen Anschauungen anderen nicht aufdrängte, aber auch das gute Recht seiner Überzeugung anerkannt sehen wollte. In seinen reformatorischen Anschauungen stand er Luther nahe, dessen Schriften ihm zuerst die Augen über die Schäden der katholischen Kirche öffneten, nicht auf der Seite Calvins. Er erklärte sich gegen die Verpflichtung auf Bekenntnisse und die Geltung kirchlicher Formulare, durch welche seines Erachtens die christliche Freiheit gebunden wurde, und muß darum gleich wie die Pfarrer Corn. Wiggertsz in Hoorn und Herm. Herberts in Gouda als ein Vorläufer von Arminius und den Remonstranten betrachtet werden.

H. C. Rogge.

Kooperator, ein zur geistlichen Aushilfe für unbestimmte Zeit angestellter Priester, der sich mit dem ordentlichen Pfarrer in die Verwaltung der geistlichen Funktionen in der Art teilt, daß er in Abhängigkeit von dem Pfarrer nur an den Filialen thätig ist, wobei er allerdings auch in der Mutterkirche, wenn die Umstände es erheischen, dem Pfarrer Hilfe zu leisten verpflichtet ist. Richter, Dove, Kahl, Kirchenrecht, 8. Aufl., Leipzig 1885, S. 468.

Herzog †.

Kopiaten. — Bingham (-Grischowius), Origines ecclesiasticae II 42 ff.; G. B. de Rossi, Roma sotterranea III 533 ff. und ebenso die übrigen Katakombenwerke.

Die Totengräber der alten Kirche hießen *κοπιάται, κοπιῶντες,* lateinisch copiatae, fossarii, in Rom stets fossores. Sie werden seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts bei den Schriftstellern erwähnt, zuerst in den Gesta apud Zenophilum, einem afrikanischen Protokoll über Ereignisse des Jahres 303 (im Anhang der Optatusausgaben,

im CSEL 26, 187,3). Hier werden sie wie auch sonst (Epiphanius De fide c. 21 p. 583 Dindorf; Ps. Ignatius ad Antiochenos c. 12; ein Chronicon Palatinum des 6.—7. Jahrhunderts bei Mai, Spicilegium Romanum IX 133) zu den Clerici minores gerechnet und aus der arca ecclesiae besoldet (Ps. Hieronymus De VII ordinibus ecclesiae; XI 2, 160 Vallarsi). In anderen, und den meisten, Aufzählungen des niederen Klerus fehlen sie aber; und de Rossis Vorschlag, sie in solchen Fällen mit den Ostiariern zu identifizieren, hat wenig eingeleuchtet. Konstantius befreite sie von den Lasten, zu denen sie als Gewerbetreibende verpflichtet gewesen wären (Codex Theodosianus XIII 1, 1; XVI 2, 15). Von ihrer Thätigkeit in den Römischen Katakomben zeugen manche Gemälde (Bosio 305. 335. 339. 373. 529 = Garrucci II tav. 40, 2. 42, 2. 43, 2. 50, 2. 72, 2; der Fossor Diogenes bei Boldetti 60 = Garr. II 41; de Rossi a. a. O. II tav. 17. 18) und Inschriften (de Rossi III 542 ff.), aus denen hervorgeht, daß sie — wenigstens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts — den Verkauf der Gräber zu besorgen hatten. — Das Kollegium der Fossoren wird im 3. oder schon im 2. Jahrhundert gestiftet sein, sobald die Kirche Grabstätten für die Gemeinde besaß, deren Anlage und Instandhaltung technische Kenntnisse, handwerksmäßige Geschicklichkeit und genaue Lokalkenntnis erforderte. Was bis dahin ein freier Liebesdienst der einzelnen Christen gewesen war, die Toten zu begraben (Aristides Apologie XV 8), wurde von der Gemeinde übernommen und den Fossoren übertragen. Da in den Gesta apud Zenophilum a. a. O. sich einer der Fossoren als artifex bezeichnet, hat man geschlossen, daß man innerhalb ihres Kollegiums zwischen leitenden Ingenieuren und ausführenden Arbeitern unterschieden habe; und die Anlage der Katakomben macht dies wahrscheinlich. — Mit den Kopiaten pflegt man das Kollegium der Dekane oder *λεκτικάριοι* in Konstantinopel zu identifizieren, deren Anzahl auf 950 bezw. 1100 angegeben wird (Cod. Theod. VI 33; Cod. Justinianeus I 2, 4; XI 18; Novella 43, 1). De Rossi erhebt aber gegründete Einwendungen dagegen: die Dekane seien die christianisierten sandapilarii der Antike, ein hauptstädtisches Kollegium zum Begräbnis der Armen.

H. Achelis.

Koptische Kirche, s. am Schluß von Bd XII.

Korah. — Baudissin, Gesch. d. alttest. Priestertums (bes. 34 ff. 51 f. 65. 146 ff. 153. 287); Kautzsch, A. „Korahiten" bei Ersch u. Gruber 2. Ser., Bd 39, 36 ff.; J. Köberle, Die Tempelsänger im AT 1899, 182 ff.; Kuenen, Theol. Tijdschr. 12, 138 ff. (= Gesamm. Abhandlungen 498 ff.); Dillmann zu Nu c. 16; B. W. Bacon, The Triple Tradition of Exodus, 1894, 190; Wellhausen, Komposition des Hexateuchs[2], 105 ff. 184 f. 339 ff., Israel. jüd. Gesch.[3], 191; Stade, Gesch. d. Volkes Israel, 2, 201; E. Meyer, Entstehung des Judentums 162. 181; Robertson Smith, The Old Testament in the Jew. Church[2], 204 ff.

1. Die Namen „Korah" und „Korahiden" (קֹרַח, הַקָּרְחִי, הַקָּרְחִים) kommen im AT in folgenden Verbindungen vor.

a) Gen 36, 5. 14. 18; 1 Chr 1, 35 ist Korah ein edomitischer Stamm, Gen 36, 16 außerdem ein edomitischer Unterstamm, was jedoch vielleicht nur auf einem Fehler beruht.

b) 1 Chr 2, 43 ist Korah ein Geschlecht (oder eine Stadt) unter den Nachkommen Kalebs, der hier, wie Nu 13, 6, zu den Judäern gerechnet wird; ob 1 Chr 12, 6 dasselbe Geschlecht meint, läßt sich nicht sicher ausmachen.

c) Am häufigsten ist Korah ein Nachkomme Levis. In den Genealogien Ex 6, 21. 24; 1 Chr 6, 7. 22; 9, 19. 26, 1, die übrigens in den Einzelheiten etwas divergieren, gehört er dem Geschlechte Kahats an. Dagegen führt das Verzeichnis Nu 26, 58, das auf die gewöhnliche Dreiteilung des Levistammes (Gerson, Kahat und Merari) keine Rücksicht nimmt, das korahidische Geschlecht (מִשְׁפַּחַת הַקָּרְחִי) neben vier anderen Levitengeschlechtern auf. — Von dem Kahatiden Korah handelt die Erzählung Nu c. 16 f., wo er nach dem jetzigen Texte in Verbindung mit Datan und Abiram sich gegen Mose und Aharon empört und mit jenen bestraft wird, vgl. Nu 26, 9—11. 27, 3. — In der Chronik werden die Korahiden als Thorhüter des Heiligtums bezeichnet, 1 Chr 9, 19. 26, 1. 19; von dem Erstgebornen Korahs heißt es außerdem 9, 31, daß er das Pfannenbackwerk für den Kultus zu besorgen hatte. — Endlich kommen einige Psalmenüberschriften in Betracht (Ps 42. 44—49. 84. 85. 87. 88), die die Angabe לִבְנֵי קֹרַח enthalten.

2. Unter den angeführten Stellen fordert zunächst die Erzählung Nu c. 16 f. eine besondere Betrachtung. Daß der Text hier nicht einheitlich ist, hatte man schon früher gesehen, aber erst die eingehenden Untersuchungen Kuenens haben volles Licht darüber gebracht und die Analyse auf endgiltige Weise vollzogen. Nach Kuenen sind in dieser

Erzählung drei verschiedene Bestandteile zu unterscheiden, von denen jedoch nur zwei wirklichen Quellenschriften entnommen sind, während der dritte eine sekundäre Bearbeitung des älteren Textes ist. Nach der jehovistischen Erzählung (16, 1 b. 12—14. 15 b. 25. 26. 27 b—32 a. 33) waren die Gegner Moses Datan und Abiram, die seine Führerschaft nicht anerkennen wollten und deshalb mit ihren Weibern und Kindern von der Erde verschlungen wurden; vgl. Dt 11, 6. Nach der Priesterschrift (16, 2—7. 15 a. 19—24. 27 a. 17, 6 ff.) empörte sich Korah als Vertreter des Laienvolks gegen Mose und Aharon als Vertreter der priesterlichen Vorrechte des Levigeschlechtes; zur Strafe wurden sie vor dem Eingange des Heiligtums vom Feuer verzehrt. Die übrigen Teile des Abschnittes stammen von dem Bearbeiter her, der Korah in einen nichtpriesterlichen Leviten verwandelt, welcher im Namen seiner levitischen Brüder gegen die priesterlichen Prärogative Aharons und der Aharoniden opponierte.

Der in dieser Bearbeitung auftretende Korah ist nun, wie 16, 1 ausdrücklich angiebt, der oben unter litt. c erwähnte Kahatide Korah. Deshalb treffen wir Nu 26, 11 die Bemerkung „die Söhne Korahs kamen damals nicht um", die erklären will, wie trotzdem in späterer Zeit ein Korahidengeschlecht existierten konnte. Aus ähnlichem Grunde werden ohne Zweifel in der Reproduktion Ps 106, 16 f. nur Datan und Abiram genannt und Korah weggelassen; aus Rücksicht auf das angesehene Korahidengeschlecht läßt der Dichter ihren Stammvater unerwähnt. Dagegen spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die ursprüngliche Erzählung der Priesterschrift unter Korah einen Mann aus nichtlevitischem Geschlechte verstand, denn nur ein solcher eignete sich naturgemäß zum Führer, wenn von einer Opposition gegen die Vorrechte des gesamten Levitenstammes die Rede war (17, 18. 23). Bei dieser Sachlage muß man vermuten, daß der Bearbeiter zu seiner Umschmelzung der Koraherzählung einfach durch die Namensähnlichkeit des Leviten und des Nicht-Leviten Korahs geleitet wurde. Ferner muß es als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß sein Beitrag zu diesem Abschnitt auf wirklichem Überlieferungsstoffe beruhte, da es doch ein zu merkwürdiger Zufall gewesen wäre, wenn bei verschiedenen Gelegenheiten Männer (beziehungsweise Familien) mit demselben Namen Korah in ganz verschiedenem Sinne gegen das Priestertum aufgetreten wären. Vielmehr wird kaum zu bezweifeln sein, daß der Bearbeiter nicht vom geschichtlichen Interesse geleitet wurde, sondern von dem Wunsche, seine levitischen Zeitgenossen vor etwaigen gefährlichen Aspirationen zu warnen.

Schwieriger zu beantworten ist die Frage nach dem geschichtlichen Werte der ursprünglichen Darstellung der Priesterschrift Nu c. 16 f. Von einer feindlichen Stellung der ganzen Laiengemeinde (16, 3) gegen den Levistamm ist sonst nicht die Rede bei P, und man bekommt deshalb den Eindruck, daß der Erzähler hier nicht tendenziös erfunden, sondern einen überlieferten Stoff benutzt hat. Auch würde dieser Verfasser, wenn er selbst die Situation geschaffen hätte, gewiß nicht den Namen des von ihm stark hervorgehobenen Korahgeschlechtes gewählt haben. Aber sonst sind uns die der Erzählung zu Grunde liegenden konkreten Verhältnisse nicht mehr durchsichtig. Man kann zwar den Laienführer Korah mit dem oben unter litt. b erwähnten judäischen Geschlechte Korah 1 Chr 2, 43 in Verbindung bringen, aber viel ist damit freilich nicht gewonnen. Und jedenfalls ist es eine sehr unsichere Sache, wenn man es versucht hat, alle oben angeführten Stellen zu einem Gesamtbilde zu kombinieren, um dadurch die ältere Geschichte der Korahiden zu beleuchten. So meint z. B. E. Meyer, daß das ursprünglich edomitische Geschlecht Korah (s. litt. a) später in Verbindung mit Kaleb judaisiert wurde (litt. b), um schließlich vom Priesterkodex unter die Leviten aufgenommen und durch die Stammbäume dieser Schrift legitimiert zu werden. Aber dann müßte wenigstens die Levitisierung der Korahiden so weit zurückliegen, daß man zur Zeit der Priesterschrift nichts mehr von der Verwandtschaft der levitischen und judäischen Korahiden wußte, denn sonst könnte der Verfasser dieser Schrift doch nicht zu gleicher Zeit Korah durch seine Stammbäume als hervorragendes Levitengeschlecht legitimieren und ihn als Vorkämpfer der gegen die Vorrechte des Levistammes opponierenden Laien auftreten lassen. Sehr gewagt ist auch der Versuch Bacons, in Nu c. 16 eine alte jahvistische Erzählung auszuschälen, nach welcher der Edomiter Korah und der Philister On (On ben Peleth 16, 1) bestraft worden seien, weil sie in das Heiligtum eindringen wollten.

3. Als wirklich greifbare Gestalt bleibt demnach nur das im Priesterkodex und in der Chronik auftretende levitische Korahgeschlecht, mit dem weiter die Korahsöhne der Psalmenüberschriften in Verbindung zu bringen sind. Aber auch hier liegt die Sache nicht so klar und einfach, wie man wohl wünschen möchte. In der Chronik sind die Korahiden

Mitglieder des Levistammes und ihrem Berufe nach Thorhüter des Heiligtums, sowohl in der mosaischen Zeit (1 Chr 9, 19) wie auch später. In der Priesterschrift, wo die Thorhüter und Sänger überhaupt nicht erwähnt werden, gehören die Korahiden zu den Leviten und haben wie die übrigen Kahatiden (Nu 3, 31) die Aufgabe, die Lade, den Tisch, den Leuchter, die Altäre, den Vorhang und die Kultusgeräte zu hüten. Dagegen rechnen bekanntlich die ältesten Bestandteile des Buches Esra-Nehemias (wo übrigens Korah selbst nicht genannt wird) die Sänger und Thorhüter nicht zu den Leviten, sondern nennen sie erst nach diesen als besondere Abteilung. Auf diese Differenzen, die eine sehr umfassende Behandlung fordern würden, kann in diesem Zusammenhange nicht näher eingegangen werden (s. d. A. Leviten). Dagegen muß das Verhältnis zwischen den Angaben der Chronik und der Psalmenüberschriften etwas näher betrachtet werden. Während die in den Psalmenüberschriften auftretenden Namen Asaph, Heman und Etan durch die Angabe der Chronik über die Sängerfamilien hinlänglich beleuchtet werden, ist es auffällig, daß wir die in 11 Psalmen erwähnten Korahiden in der Chronik nicht unter den Sängern, sondern unter den Thorhütern treffen. Doch fehlt es hier nicht ganz an Vermittlungen. So wird 2 Chr 20, 19 erzählt, daß die Kahatiden und Korahiden zur Zeit Josijas Gott „mit lauten Stimmen priesen", wobei allerdings die Nebeneinanderstellung von Kahat und Korah ziemlich befremdend ist. 1 Chr 6, 18 ff. wird der Stammbaum des Sängers Heman auf den Kahatiden Korah zurückgeführt. Außerdem heißt der Sohn Korahs hier wie auch 6, 8. 9, 19 und Ex 6, 24 „Abiasaph", worin Robertson Smith wohl mit Recht eine genealogische Theorie vermutet hat, die das Sängergeschlecht der Asaphiden (die sonst von Gersom abgeleitet werden) unter die Korahiden subsumieren wollte. Endlich scheint die Unterschrift 1 Chr 9, 33 „das sind die Sänger" sich auf die unmittelbar vorher genannten Korahiden V. 17 ff. zu beziehen, obschon es allerdings nicht ganz ausgeschlossen ist, daß die Worte mit V. 14 ff. zu verbinden seien. Jedenfalls sieht man aber noch deutlich, daß die Grenzen zwischen den Sängern und den Thorhütern in der Chronik nicht ganz scharf sind, eine Thatsache, die auch durch andere Erscheinungen bestätigt wird, vgl. z. B. Neh 11, 17 mit 12, 25 und besonders die Aufzählung 1 Chr 15, 17 ff. Aber trotz dieser Vermittlungen findet die Überschrift לִבְנֵי קֹרַח der Psalmen keinen ganz befriedigenden Anhalt in den Angaben der Chronik, und scheint in Wirklichkeit auf einem etwas abweichenden Systeme zu beruhen. Dafür spricht auch, daß der Name „Korah" in diesen Überschriften nicht allein vorkommt wie „Asaph" u. s. w., sondern immer in der Verbindung: Söhne Korahs, בְּנֵי קֹרַח. Man könnte deshalb meinen, daß in der nachchronistischen Zeit eine neue Sängergilde neben den älteren entstanden sei. Da aber das System der Chronik noch in späteren Schriften vorausgesetzt wird, ist dies nicht wahrscheinlich, und eher anzunehmen, daß die Korahsöhne eine umfassendere Benennung neben der speziellen, Asaph u. s. w., gewesen ist. Mit Recht betont Köberle, daß Korah in den Stammbäumen als viel älteres Geschlecht auftritt als Asaph, Heman und Etan, und vermutet deshalb, daß die Benennung Bene Korah ursprünglich als Gesamtname Tempelsänger und Thorhüter umfaßte und später als Spezialname bald auf die erste, bald auf die zweite Gruppe übertragen wurde. Jedenfalls muß aber diese Benennung auch in der nachchronistischen Zeit in Gebrauch gewesen sein, denn unter den korahidischen Psalmen ist aller Wahrscheinlichkeit nach mindestens Ps 44, vielleicht aber auch Ps 87 in den späteren Perioden der griechischen Zeit gedichtet. **Fr. Buhl.**

Kornthal (und Wilhelmsdorf), Gemeinde im württembergischen Neckarkreis in der Nähe von Stuttgart, bedeutsam als Gründung und Sammelpunkt des württembergischen Pietismus. — Litteratur: Geschichte und Veranlassung zu der Bitte des königl. Notars und Bürgermeisters Gottlieb Wilhelm Hoffmann zu Leonberg um Erlaubnis zur Gründung und Anlegung religiöser Gemeinden unabhängig vom Konsistorium, 1818, von Hoffmann, ohne Druckort und Verleger; Kapff, Die württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten, 1839; Pfleiderer, Kornthal, die Geschichte seiner Entstehung und sein dermaliger Bestand, Artikel in der 1. Auflage dieser Encyklopädie, auch separat erschienen; Chr. Hoffmann, Mein Weg nach Jerusalem, I, S. 78 u. öfter; Claus, Württemb. Väter 1888, II, S. 354. Erinnerungen an die Jubiläumsfeier der Gemeinde Kornthal 1869 und desgleichen 1894; Kurze Geschichte der Gemeinde Kornthal, 1873. Ueber die Entwickelung des Knabeninstituts seit 1848 giebt Aufschluß: Pfleiderer, Denkschrift zur Feier seines 25jährigen Jubiläums, 1874. Reyscher-Eisenlohr, Württembergische Kirchengesetze II, § 86; Stälin, Rechtsverhältnis der religiösen Gemeinschaften 1870, S. 87; Ritschl, Geschichte des Pietismus, III, S. 187. Die von ihm citierte Schrift: Zum Andenken an den vollendeten G. W. Hoffmann, Stuttgart u. Cannstatt 1846,

war mir nicht zugänglich; Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württembergs in Jllgens ZhTh 1841; Palmer, Gemeinschaften und Sekten Württembergs, Vorlesungen, herausgegeben von Prof. Jetter, 1877. Vgl. dazu: Die Gemeinschaften und Sekten in Württemberg, Allgem. Evang. Luth. Kirchenzeitung 1878 Nr. 20. 21. 22. 23 (von H. Schmidt). Ueber die Bedeutung Kornthals für die innere Mission s. H. Schmidt, Gesch. der inneren Mission in Württemberg 1879, S. 52 ff. Ueber die Einrichtung der Gemeinde giebt auch das Gemeindebüchlein Aufschluß. Aus der durch die Entstehung der Gemeinde veranlaßten Broschürenlitteratur seien erwähnt: Werner, Freimütige Betrachtungen über die neue politisch-religiöse Gemeinde zu Württemberg 1819; Bilfinger, Bemerkungen gegen die Ansichten der neuen religiösen Gemeinde in W., 1819; Steudel, Ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in W.; Bahnmaier, Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in W., 1818; G. Barth, Ueber die Pietisten mit bes. Rücksicht auf die württembergischen und ihre neuesten Verhältnisse, 1819; ders., Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht unserer Zeit, 1820. Einzelnes für diesen Artikel durfte auch den Akten des K. Kultusministeriums entnommen werden.

Der württembergische Pietismus, obwohl von Spener und von Franke angeregt, hatte doch eine eigentümliche Gestalt angenommen, teils sofern er weniger im Kampfe mit einer orthodoxen theologischen Tradition begriffen, der polemischen Schärfe entbehrte, teils sofern er eben darum auch weniger akademisch ausgebildet, mehr in die Kreise des eigentlichen Volkes eingedrungen war, teils endlich sofern er durch seine Hauptvertreter unter den Theologen ein mehr lehrhaftes Element in chiliastischer und theosophischer Richtung in sich aufgenommen hatte. Auch seiner zeitlichen Erscheinung nach bildet er eine eigentümliche Abteilung innerhalb des Pietismus. Während der Hallesche Pietismus um die Mitte des 18. Jahrhunderts seine Höhe bereits überschritten hatte, erlebt der württembergische erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts eine solche, als die Schüler des 1752 verstorbenen J. A. Bengel, des württembergischen Kirchenvaters, ihre Wirksamkeit entfalteten. Neben den Trägern dieser Richtung im kirchlichen Amte, einem Oetinger, Fricker, Ph. M. Hahn, Burk, Steinhofer, Rieger, Roos, war es der 1758 geborene Bauer Michael Hahn (s. d. A. Bd VII S. 343), der dem Pietismus eine eigentümliche Gestaltung und Belebung brachte, indem er die Böhmesche Spekulation erneuerte und wesentlich dazu beitrug, daß die pietistischen Laien ein höheres Bewußtsein ihrer religiösen Selbstständigkeit empfingen. Dieses Selbstständigkeitsgefühl der religiös angeregten Laien erhielt gegen Ende des Jahrhunderts von verschiedenen Seiten her weitere Nahrung. Einerseits hatte die Verbindung mit der Christentumsgesellschaft in Basel (s. Bd III S. 820 ff.), die ersten Anregungen zu dem modernen Vereinswesen gegeben, das die Thätigkeit religiös angeregter Laien für die Zwecke des Reiches Gottes in besonderem Maße in Anspruch nimmt. Andererseits hatte nach dem Aussterben jener Geistlichen aus der Bengelschen Schule in der Kirche ein Geist Raum gewonnen, der mit der pietistischen Tradition in einem gewissen Gegensatze sich befand. Der biblische Supranaturalismus, den der jüngere Storr auf der württembergischen Hochschule begründet hatte, erscheint dem älteren Bengelschen Biblizismus gegenüber wesentlich als von des Gedankens Blässe angekränkelt, das neue Theologengeschlecht, das von der Storrschen Schule erzogen wurde, entbehrte großenteils der kraftvollen, originellen, religiösen Innigkeit, durch welche sich die Männer der früheren Generation ausgezeichnet hatten. Noch mehr aber wurde von oben her der Versuch gemacht, die allzuwarme religiöse Athmosphäre abzukühlen. — Nach einem mehr als 60jährigen katholischen Interregnum hatte im Jahre 1797 Friedrich I., ein evangelischer, in der friedericianischen Schule aufgewachsener Fürst die Zügel des Regimentes ergriffen. Von Natur zu gewaltthätigem Vorgehen geneigt, in aufklärerischer Luft erzogen, glaubte er auch bei kirchlichen Eingriffen das besondere Mißtrauen nicht fürchten zu müssen, das seinen Vorgängern als Andersgläubigen solche Eingriffe unmöglich zu machen gedroht hatte. Im Kreise der Oberkirchenbehörde selbst hatte ein einflußreiches Mitglied, das der Neologie zuneigte, Griesinger, Platz gefunden. Der bureaukratisch-absolutistische Zug verband sich mit dem aufklärerischen zu einer mißtrauischen Behandlung des Pietismus. Dieser hinwiederum fing an, mit noch größerem Mißtrauen gegen das Kirchenregiment sich zu erfüllen, vollends als im Jahre 1809 dem modernen Gesangbuch von 1791 auch eine stark rationalisierende Agende folgte, die namentlich die Abrenuntiation bei der Taufe aufhob und mit allen polizeilichen Machtmitteln eingeführt werden sollte. Selbst das Recht der Gemeinden, gegen die Anstellung eines mißliebigen Geistlichen ein begründetes Veto einzulegen, ging seit 1810 verloren. Auch die gemäßigteren ruhigeren Pietisten fühlten sich durch diese gewaltsamen liturgischen Neuerungen tief gekränkt. Dabei hat jedenfalls das dem schwäbischen Volke besonders auf dem Lande eigentümliche zähe Hangen am Hergebrachten min-

destens so viel Anteil gehabt als der Glaube, denn die neue Pestalozzische Lehrmethode war in diesen Kreisen eben so verhaßt. Die Seele aber der ganzen pietistischen Bewegung jener Zeit ist der durch Bengel entwickelte Chiliasmus, der in den gewaltigen Weltereignissen die sicheren Vorboten, in dem von Bengel berechneten Jahr 1836 den für untrüglich gehaltenen Termin des Milleniums sah. Die Thätigkeit der Krüdener, die Persönlichkeit des Kaisers Alexander schienen die Hindeutungen von Bengel, besonders aber auch von Jung-Stilling auf Rußland als Bergungsort der Gemeinde in den Zeiten antichristlicher Verfolgung zu rechtfertigen. Nicht zu übersehen ist der Einfluß, welchen der zwar von den Pietisten insgemein nicht gebilligte oder nachgeahmte, aber auch nicht entschieden verworfene Separatismus Rapps (s. d. A. Harmonisten Bd VII S. 432) mit seiner Opposition gegen die Kirche, seinem Auszug nach Amerika und seiner Gemeindegründung übte. Dazu kam noch die soziale Not.

Als nun der Tod dem Despotismus Friedrichs I. ein Ende machte, war eine der ersten Maßregeln, welche das liberale Regiment Wilhelms I. ankündigten, die Aufhebung des strengen Auswanderungsverbotes. Hunderte, ja tausende von Pietisten zogen jetzt nach dem südlichen Rußland, um hier, dem Druck der staatlichen und kirchlichen Polizei entronnen, den Bergungsort vor dem Antichrist zu finden und zugleich den apokalyptischen Ereignissen näher gerückt zu sein. Der neue Regent wußte die politischen und volkswirtschaftlichen Nachteile wohl zu würdigen, welche aus diesem Gang der Dinge drohten, er ließ sofort auch in der Behandlung kirchlicher Fragen eine verständnisvollere Hand spüren und beeilte sich Schritte zur Abstellung dieser Mißstände zu thun. Es erging schon unter dem 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an sämtliche obrigkeitliche Stellen des Landes, des Inhaltes, daß die zur Auswanderung geneigten Unterthanen vor der Ausführung ihres Vorhabens gewarnt und auf die damit verknüpften Gefahren hingewiesen werden sollten.

Dieses Ausschreiben nun gab die Veranlassung zur Entwickelung des Gedankens der Gründung einer eigenen Gemeinde — eines Gedankens, den ohne Zweifel der Urheber desselben schon vorher bewegt und wohl auch im Kreise der nächsten Genossen schon besprochen hatte. Denn schon unter dem 28. Februar 1817 ließ der Bürgermeister und Notar Gottlieb Wilhelm Hoffmann von Leonberg als Antwort auf den Erlaß vom 14. Februar eine Immediateingabe an den König abgehen, worin er darzulegen suchte, daß demjenigen Teile der Auswanderungslustigen, welcher weder durch eigentlich separatistische Grundsätze, noch durch äußeren Mangel auf solche Auswanderungsgedanken gebracht sei, sondern lediglich durch den religiösen Zwang, diese Lust leicht genommen werden könnte, wenn die Errichtung von Gemeinden erlaubt würde, welche bezüglich ihrer kirchlichen Einrichtungen von den ordentlichen Behörden der Kirche ganz unabhängig wären, ohne damit auch aus dem Verbande der lutherischen Kirche im allgemeinen auszuscheiden, deren Lehre sie im Gegensatz zu den in ihrer Mehrzahl von derselben abgefallenen Lehrern der Kirche gerade festhalten wollten. Hoffmann durfte sich eine derartige Eingabe um so eher erlauben, als er in den Kreisen des damaligen Pietismus wohl derjenige Mann war, der mit den politischen Gewalten in den verhältnismäßig nächsten Beziehungen stand. Als der Sohn eines in toter Orthodoxie und gesetzlichem Kirchentum befangenen Geistlichen 1771 geboren, hatte Hoffmann den gewöhnlichen Bildungsgang des altwürttembergischen Verwaltungsbeamten eingeschlagen und war in eine Schreibstube eingetreten. Hier erlebte er in seinem 18. Jahre eine Erweckung im Stile des Pietismus. Von da an trat er mit den Koryphäen dieser Richtung, namentlich mit den Pfarrern Machtolf in Möttlingen und Flattich in Münchingen in engere Verbindung. Allein, wenn damit auch das religiöse Interesse zum Mittelpunkte seines Lebens geworden war, so zeigte er sich doch nicht minder in den weltlichen Angelegenheiten als ein sehr energischer, weltgewandter und welterfahrener Beamter — namentlich in den Zeiten der Revolutionskriege, während welcher er als Landeskommissär zur Einquartierung der Truppen fungierte. Nach seiner Ernennung zum kaiserlichen Notarius im Anfang des Jahrhunderts zum Amtsbürgermeister in dem Städtchen Leonberg erwählt, trat er auch, als nach dem Wiener Kongreß die Verhandlungen über Einführung resp. Reorganisation der württembergischen Verfassung begannen, als Abgeordneter des Bezirks Leonberg in die Ständeversammlung ein. So war Hoffmann der naturgemäße Berater und Vertreter seiner pietistischen Brüder, wo es sich um den Verkehr mit Behörden handelte oder um Veranstaltungen, zu denen besondere Welterfahrung und Organisationstalent gehörte. Insbesondere hatte er bei den Kämpfen wider die neue Agende und ihre mit dem Aufwand des staatskirchlichen Polizeiapparates versuchte Einführung als Verfasser von Bittschriften und Beschwerden im Namen der Beteiligten eine

rege Thätigkeit entfaltet. König Wilhelm verstand den Einfluß derartiger Männer wohl zu schätzen und es kann daher nicht Wunder nehmen, daß dem Vorschlage des Leonberger Amtsbürgermeisters volle Beachtung im königlichen Kabinette zu teil wurde. Schon unter dem 1. April 1818 erfolgte eine königliche Entschließung, durch welche Hoffmann aufgefordert wurde 1. einen genaueren Entwurf für die Einrichtung solcher Gemeinden vorzulegen, 2. anzugeben, wie viel Personen etwa auf diese Weise zurückgehalten werden könnten. Indem Hoffmann den zweiten Auftrag ablehnte, in welchem er gewissermaßen eine Falle erblickte, durch welche er sich als Agitator verraten würde (es waren etwa 5000 Personen, welche bei seinen Vertrauensmännern sich einzeichneten), reichte er unter dem 14. April einen Entwurf ein, der sich ausdrücklich auf den Vorgang der Brüdergemeinde bezog. Hatte die letztere doch sogar unter dem autokratischen Regiment des Königs Friedrich 1806 in dem später an Baden abgetretenen Königsfeld Aufnahme gefunden.

Allein dieser raschen Einleitung der Sache entsprach nicht ebenso der Fortgang. Bei Prüfung des vorgelegten Entwurfs konkurrierten viele Behörden, mancher Widerstand war zu überwinden, so daß die allseitige Entscheidung erheblich länger auf sich warten ließ, als die Ungeduld der Beteiligten für nötig hielt. Obgleich Hoffmann anfangs es abgelehnt hatte, von sich aus eine Bekanntmachung des Planes zu besorgen, um sich keinen allzugroßen Anlauf auf den Hals zu laden, ein späterer Versuch aber, durch eine Zeitungsnotiz den Stand der Dinge bekannt zu machen, von der Vorsicht der Redaktion des Schwäb. Merkurs zurückgewiesen wurde, so konnte es doch nicht fehlen, daß die betr. Brüderkreise davon unterrichtet wurden und in dem Hungerjahre 1817 die Auswanderungslustigen mit der Frage: ob „gehen oder warten" den Urheber des Gedankens hart bedrängten. Doch erst unter dem 8. September 1818 erfolgte die königliche Entschließung, wodurch einer etwa sich bildenden religiös-politischen Gemeinde die Erteilung eines Privilegiums zugesichert wurde. Ursprünglich scheint H. Hohenheim ins Auge gefaßt zu haben, aber für diesen günstiger gelegenen Ort erhielt er die königliche Genehmigung nicht. So erfolgte die Erwerbung des Görlitzschen Rittergutes Kornthal am 12. Januar 1819, am 22. Aug. 1819 die Fundationsurkunde und am 7. November desselben Jahres die Einweihung des Betsals der Gemeinde.

Bei den Verhandlungen, welche auf diese Weise zum Abschluß kamen, war Hoffmann natürlich nur in Verbindung mit den übrigen Führern des Pietismus vorgegangen. Insbesondere war es der Eingangs erwähnte Michael Hahn, der als ebenbürtige Macht Hoffmann zur Seite stand und zum Vorsteher der neuen Gemeinde designiert war, aber unmittelbar nach dem Erwerb von Kornthal starb.

Schon die Gemeinschaft dieses Mannes würde es erklären, daß der Gemeinde ein umfassenderer Zweck gegeben wurde, als er in der ursprünglichen Hoffmannschen Motivierung gefordert schien. Nicht der Gedanke, die altlutherische reine Lehre vor der Gefährdung durch halb oder ganz rationalistische Kirchenbehörden zu beschirmen, trat als die Gemeindeordnung bestimmend hervor, sondern vielmehr die von Anfang an im Pietismus lebende Idee der Realisierung einer Gemeinde von Bekehrten. Hatte sich der ältere Pietismus mit der Realisierung dieser Idee in den Konventikeln begnügt, so trat dagegen in der Hahnschen Abteilung eine gewisse Opposition gegen die Kirche hervor, die teils schon darin begründet war, daß an ihrer Spitze ein Laie stand, der sich durch das Privilegium der Geistlichen zur Übung des Lehramtes beengt sah, teils in einem dem theosophischen Lehrgebäude Hahns inhärierenden asketisch-gesetzlichen Zug, der die Gemeinschaft von Handhabung der Zucht abhängig machen wollte, und sich auch mehr oder weniger deutlich in einem Gegensatz zu dem Geist der kirchlichen Lehre wußte, endlich in dem apokalyptischen Glauben an die unmittelbare Zukunft des Herrn, auf die man sich nur durch Sammlung der Gläubigen recht vorbereiten könne. Dieser letztere Zug war dem schwäbischen Pietismus gemeinsam und die Auswanderungszüge nach Rußland verfolgten, wie wir sahen, nicht nur den negativen Zweck, dem Gewissenszwange sich zu entziehen, sondern auch den positiven, dem Schauplatz der kommenden Katastrophe näher zu stehen. Von diesem Gesichtspunkte aus war auch Hoffmann einem relativen Separatismus nicht abgeneigt, hat er doch auch sein Leben lang die Kirche, ihre Vertreter und ihre Wissenschaft nur als Hindernisse alles Fortschritts im Reiche Gottes beurteilt! Sodann hatte auch die Brüdergemeinde genügend auf ihn gewirkt, um ihm die Ausgestaltung des christlichen Lebens in einem Gemeindeorganismus zu einem wünschenswerten Ideal zu machen. Namentlich reizte ihn auch das Vorbild der Brüdergemeinde auf industriellem und pädagogischem Gebiete. Der Gedanke, aus der Gemeinde eine Mustergemeinde in gewerblichen Unternehmungen zu machen und durch Erziehungsanstalten ihr einen Einfluß auf das Volksleben

zu sichern, spielt bei ihm eine große Rolle. So kam es denn, daß, wenn auch von teilweise verschiedenen Gesichtspunkten aus, doch die zwei Strömungen des Pietismus — die mehr theosophisch-separatistische und die mehr orthodox-kirchliche sich bei dieser Gründung die Hand reichten. Zum Erweis der Gemeinschaft der neuen Gemeinde mit der Landes-
5 kirche wurde ausdrücklich die Augustana als Bekenntnis derselben vorgelegt, jedoch je mit Weglassung der Verwerfung der secus docentes. Es wurde sogar ein eigener Paragraph aufgenommen, welcher den Abscheu der Gemeinde gegen allen Religionshaß kund geben sollte. Daneben sollte die Gemeinde dann allerdings von aller Unterordnung unter das Konsistorium befreit und — durch Vermittelung der Kreisregierung — lediglich dem
10 Kultusministerium unterstellt sein, um so jeder Gefahr der Aufdrängung moderner kirchlicher Bücher und rationalisierender Einwirkung auf den Unterricht in Kirche und Schule enthoben zu sein. Doch wurde die Festhaltung an den älteren kirchlichen Büchern nicht in dem Maße premiert und sanktioniert, wie man nach der unmittelbaren Veranlassung ihrer Bildung hätte erwarten können. Es zeigte sich schon auf diesen Punkten, daß nicht
15 das Interesse der Orthodoxie, der Lehrreinheit oder des kirchlichen Archaismus sozusagen der Nerv der Bewegung war, sondern das pietistische, das allerdings den biblischen Supranaturalismus zur Voraussetzung hat, aber zum eigentlichen Zielpunkt die religiöse und sittliche Lebensgestaltung. Es ist das Ideal einer apostolisch lebendigen Gemeinde, das angestrebt wird, die Gesetze der Bergpredigt sollen als das Gesetz der Gemeinde gelten.
20 Das geht mit aller Deutlichkeit hervor aus dem Verfassungsentwurf, welchen Michael Hahn für die Gemeinde Korntal 1817 verfertigt hat (Bd XII sr. ges. Werke). Darum sind auch in dem Statut am ausführlichsten die Punkte behandelt, welche sich auf Übung der Kirchenzucht, namentlich auf Aufnahme und Ausschluß aus der Gemeinde beziehen. Es waren auch diejenigen Punkte, welche die längsten Verhandlungen nötig machten.
25 Nicht nur war diese Frage mit allgemeinen Rechtsfragen kompliziert, sondern schien auch geeignet, in ethischer Hinsicht Bedenken zu erregen. In ersterer Beziehung kam einmal in Betracht, daß man die aus der Zugehörigkeit zur Gemeinde folgenden Rechtsansprüche der einzelnen von seiten des Staates nicht den Aussprüchen eines kirchlichen Sittengerichtes preisgeben konnte. Die Genossenschaft konnte also ihr Ausschließungs- resp. Aufnahmerecht
30 nur so sichern, daß sie ihre Glieder verpflichtete, ein bürgerlich rechtliches Domizil in einer andern Gemeinde festzuhalten. Sofern aber der Ausschluß aus der Gemeinde auch eine Besitzveränderung notwendig machen konnte, hatten die Gründer von Anfang an die Einrichtung vorgeschlagen, daß die Genossenschaft als solche den Komplex der Güter, die zur Gemeinde gehören, nicht nur erwerbe, sondern auch sich das Vorkaufsrecht bei Abgabe der
35 einzelnen Parzellen den Käufern gegenüber vorbehalte, so daß die letzteren, falls sie, namentlich wegen Ausschlusses aus der Gemeinde, ihre Liegenschaft zu veräußern, gezwungen wären, wofern kein anderer der Gemeinde genehme Käufer sich finden sollte, dieselbe an die Genossenschaft abzugeben hätten. Aber diese Bestimmung erhielt die Zustimmung doch nur unter der Voraussetzung, daß eventuell, wenn der Verkäufer sich bei diesem
40 Modus benachteiligt halten sollte, der Weg an die ordentlichen Gerichte vorbehalten bleiben müsse. In moralischer Hinsicht wurde beanstandet, daß die Gemeinde sich nicht nur vorbehalten wollte, die Annahme fremder Dienstboten von ihrer Zustimmung abhängig zu machen, bezw. ihre Entlassung zu fordern, sondern auch die Familie zur Entfernung von Familienangehörigen anzuhalten, welche mit den Ordnungen der Gemeinde sich im Wider-
45 spruch befänden. Die Staatsbehörde blieb wenigstens bei der Forderung stehen, daß die Einwirkung in dieser Beziehung nicht über einen guten Rat hinausgehen dürfe. Sofern die übrigen Zuchtmaßregeln überall die Freiwilligkeit der Gemeindeglieder, welche die Statuten unterschrieben hatten, zur Voraussetzung hatten und nicht mit obrigkeitlicher Zwangsgewalt ihre Durchführung forderten, gaben sie zu Bedenken weniger Anlaß. Die Forderung
50 der Befreiung vom Kriegsdienst gegen eine entsprechende Abgabe konnte zwar im allgemeinen nicht zugestanden werden, war aber unter den obwaltenden Verhältnissen insofern gegenstandslos, als in jedem einzelnen Falle der Loskauf statthaft war. Dagegen wurde die Ersetzung des Eides durch Handtreue den Gemeindegenossen zugestanden. Das Zusammenfallen der kirchlichen und politischen Gemeinde in einem Maße, wie es selbst bei
55 unseren staatskirchlichen Zuständen sonst nicht erhört war, sollte nicht ausschließen, daß der Gemeindevorstand die gewöhnlichen Funktionen des württembergischen Schultheißen und das Ältestenkollegium die des politischen Gemeinderats übernehmen und beide in dieser Richtung den ordentlichen politischen Behörden unterstellt sein sollten.

In kirchlicher Beziehung wurde die Berufung eines ordentlichen Geistlichen festgesetzt,
60 dem auch die gemischt kirchlich-politischen Geschäfte der Schulinspektion, des Ehewesens, der

Führung der Kirchenbücher, übertragen werden sollten und dessen Amtsführung nach dieser Seite hin der Aufsicht der staatskirchlichen Organe unterstellt sein sollte, wobei von seiten der Gemeinde nur der Vorbehalt gemacht wurde, daß bezüglich der Anstellung des Lehrers und des Gebrauchs der kirchlichen Lehrbücher in den Schulen ihre Selbstständigkeit gewahrt bleiben und sie in dieser Beziehung lediglich der allgemeinen Staatsaufsicht untergeben sein sollte. Der spezifisch pietistische Zug verriet sich in der Forderung, daß außer in den ordentlichen Gottesdiensten auch die Laien das Recht der Erbauung der Gemeinde haben sollten.

Dieser wichtigste Teil des Gemeindestatuts, aus dem wir hiermit die Hauptpunkte angeführt, enthält offenbar das Ideal einer pietistischen Gemeinde, und es wird dies noch deutlicher, wenn man hinzunimmt, daß die Kirchenzucht insbesondere auch auf Kleidung, Nahrung, Lektüre ausgedehnt werden sollte. Dieser Teil des Gemeindestatuts dürfte auch ganz besonders auf die Einwirkung Michael Hahns zurückzuführen sein. Als das den beiden Teilen gemeinsame Dogma aber, welches für die Forderung der Herstellung der Zucht gewissermaßen die Basis abgab, ist der Chiliasmus anzusehen. Die Gemeinde sollte ja nicht etwa nur ein Bergungsort vor einer rationalistischen Liturgie, sondern vor den unmittelbar bevorstehenden antichristlichen Kämpfen sein, und zwar nur ein vorläufiger (etliche Kornthaler zogen später doch noch nach Rußland). Die etwas leichte Bauart der Häuser in der neuen Ansiedelung soll sich der Sage nach nicht nur aus dem Drang der Umstände und dem Streben nach Billigkeit, sondern auch aus der Überzeugung erklären, daß bis zu der bevorstehenden Weltkatastrophe auch der leichteste Bau ausreiche. Gewissermaßen als drittes Element neben dem Interesse der Abwehr des rationalisierenden Staatskirchentums und der Herstellung einer reinen Gemeinde machte sich bei Einrichtung Kornthals das Vorbild der Brüdergemeinde geltend, das namentlich auf Hoffmann einen großen Reiz ausübte. Nicht nur in der Herübernahme etlicher liturgischer Einrichtungen, in dem Gedanken der Bildung von Chören machte sich dieses Vorbild geltend, sondern vor allem auch darin, daß die Gemeinde die pädagogische Aufgabe, wie sie in den Anstalten der Brüdergemeinde mit so viel Erfolg behandelt wurde, in Angriff nehmen, daß sie eine Missionsanstalt, Druckerei u. s. w. errichten sollte und in industrieller Beziehung in dem damals noch ziemlich industrielosen Württemberg eine besondere Bedeutung zu erringen sich bemühen sollte. Freilich gerade von diesen letzteren Plänen Hoffmanns, dessen sanguinisches Temperament für hochfliegende Projekte eine besondere Neigung verriet, trat wenig ins Leben. Wie es im wesentlichen bei der Einen Gemeinde blieb und der durch Hahn und das Beispiel der Brüdergemeinde angeregte Gedanke eine weitere Ausdehnung des hier verwirklichten Ideals zu suchen, nicht zur Ausführung kam, so gingen auch die versuchten industriellen Unternehmungen klanglos unter. Hatte Hoffmann in seinen Eingaben wiederholt darauf hingewiesen, daß solche Gemeinden an „großen Kommerzialstraßen" errichtet werden müssen, so petitionierte dagegen im 5. Jahrzehnt ihres Bestandes die Gemeinde um Verschonung mit einer Eisenbahnstation, welche Bitte ihr freilich ebensowenig gewährt wurde, als ehemals der Platz an einer großen Kommerzialstraße eingeräumt worden war. Nicht einmal eine eigene Druckerei wurde eingerichtet. Am ehesten noch fanden die pädagogischen Pläne Verwirklichung, namentlich die beiden Anstalten für Töchter höherer und mittlerer Stände erfreuten sich zeitweise eines bedeutenden Rufes. Die Veranstaltungen zur Ausbildung der männlichen Jugend nahmen etwas wechselnde Gestalt an, ihre Ziele und Einrichtungen waren nicht immer denen der übrigen Schulen des Landes angepaßt, die nötigen Lehrkräfte nicht immer zu finden, es waren daher mehr auswärtige Schüler, namentlich auch aus der Schweiz, welche den hier bestehenden Anstalten anvertraut wurden. Immerhin darf der langjährigen ersprießlichen Wirksamkeit von Professor Pfleiderer am Knabeninstitut mit Anerkennung gedacht werden. Die jetzige, nach staatlichen Anforderungen eingerichtete Lateinschule steht ebenbürtig neben ähnlichen Anstalten. Die Missionsgedanken, wie sie im Pietismus lebten, waren wenige Jahre vor der Gründung der Gemeinde Kornthal in Basel zur Realisierung gekommen, ein etwaiger Versuch, in Kornthal eine Missionsanstalt zu gründen, würde zu einer Konkurrenz mit Basel geführt haben. Nur durch Einrichtung eines Missionsfestes, das als volle Gemeindefeier, nicht nur im Nebengottesdienst gehalten wird, konnte sich die besondere Beziehung der Gemeinde zur Heidenmission einen Ausdruck verschaffen.

Dagegen nahm die Gemeinde durch Errichtung einer der ersten Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder an den beginnenden Arbeiten für innere Mission vorbildlichen Anteil (vgl. H. Schmidt: Die innere Mission in Württemberg, 1879, S. 52 ff.).

Wie die äußere Mission ihr Fest an dem in Württemberg noch kirchlich gefeierten Epiphanienfest feiert, so hat die innere ihren Festtag an dem gleichfalls noch kirchlich be-

gangenen Gedächtnistag des Zebedaiden Jakobus (25. Juli). Daß diese Festfeiern mehr als ähnliche an anderen Orten auch Fremde anziehen, erklärt sich eben daraus, daß dieselben hier vollständige Gemeindefeiern sind. Das ist überhaupt der Reiz, den diese Gemeinde ausübt, daß religiös gestimmte Gemüter sich hier in einer durchaus gleichartigen 5 Atmosphäre befinden, in einer Atmosphäre, in welcher man sich nicht durch auffallende Erscheinungen weltlichen Sinnes plötzlich gestört fühlt. Darum wird die Gemeinde auch jetzt noch gerne als Rückzugsort von älteren Personen, die ihre Lebensarbeit hinter sich haben, aufgesucht. Früher geschah das auch etwa von solchen, welche zeitweise eine geistliche Luftkur gebrauchen wollten.

10 Am Anfang freilich — und damit nehmen wir den Faden geschichtlicher Entwickelung wieder auf — war das Leben naturgemäß ein bewegteres, die Bedeutung der Gemeinde eine eingreifendere als jetzt. Als die Gemeinde im Jahre 1819 ihre Gottesdienste anfangs im Saale des herrschaftlichen Schlosses, aber bald in dem nach dem Muster der Brüdergemeinden eingerichteten sehr einfachen Betsaal zu halten begann, berief sie zu ihrem ersten 15 Geistlichen den wegen Renitenz gegen das neue Kirchenbuch abgesetzten Pfarrer Friederich von Winzerhausen, zugleich einen Vertreter des Chiliasmus und zwar in seiner gröbsten Gestalt. Als Vorsteher trat trotz anfänglicher Weigerung naturgemäß Hoffmann an die Spitze, nachdem der erst dazu bestimmte Hahn gestorben war. Es war natürlich, daß die Bewegung, welche zur Gründung der Gemeinde geführt hatte, namentlich in dem ersten 20 Jahrzehnt stark fortflutete. Die Gründung der Gemeinde hatte eine ganze Broschürenlitteratur hervorgerufen. Die rationalisierenden Kreise insbesondere innerhalb der Geistlichkeit konnten nur mit Widerwillen dieses Produkt des „Pietismus und „Mysticismus“ ansehen — sie erwarteten nichts anderes, als daß die Greuel des Mysticismus hier nun zum Ausbruch kommen würden und daß jedenfalls dem Lichte heilsamer Aufklärung von einem solchen 25 Sitze der Finsternis her Gefahr drohe. Aber auch die milderen Supranaturalisten der Storrschen Schule wie Steudel und Bahnmaier, ja auch ein Dann und der aus dem Kirchendienst ausgetretene Dekan K. Fr. Harttmann, sahen nicht ohne Bedenken dem Unternehmen zu. Sofern sie in dem Pietismus ein Salz der Kirche erkannten, fürchteten sie, daß die Landeskirche durch solche Gemeindebildungen ein Gut verliere, und sofern sie am Pietismus etwas Extra- 30 vagantes erkannten, fürchteten sie nicht mit Unrecht die Gefahr der Verstärkung der Einseitigkeiten. Diese Angriffe und Bedenken dienten natürlich nur dazu, den Eifer der unmittelbar beteiligten Kreise und namentlich ihrer jugendlichen Freunde anzuregen, wie des damals noch auf der Universität befindlichen Gottlob Barth, des später berühmt gewordenen Gründers des Calwer Verlagsvereins. Da eine Anzahl der originellsten und be- 35 kanntesten Mitglieder der Gemeinschaften altpietistischer und Hahnscher Observanz in der Gemeinde ihren Wohnsitz aufschlugen, so wurde Korntal schon deswegen ein Wallfahrtsort für diejenigen Glieder der Gemeinschaften, welche noch in ihrer alten Heimat geblieben waren — und wie die Vorsteher Korntals sich einen Rat auswärtiger Brüder als oberste Instanz gewissermaßen beigesellten, so sahen andererseits die Gemeinschaften ihr Haupt- 40 quartier in dieser neuen Gemeinde und die Furcht, es möchte das Salz des Pietismus in zu großem Umfange den übrigen Gemeinden entzogen werden, war insofern unbegründet, als vielmehr der Pietismus durch diese Gründung auch anderwärts ein höheres Selbstbewußtsein gewann. Mit den eigentlichen ausgesprochenen Mitgliedern suchten viele andere ernstere Christen die Gemeinde auf, um den Segen einer Erbauung zu erfahren, wie sie 45 ihnen in manchen Gemeinden der Landeskirche in damaligen Zeiten versagt war. Und endlich war selbstverständlich auch die Zahl der Neugierigen nicht gering, welche die Wunderdinge, die hier sich begaben und die Eigentümlichkeit des herrschenden religiösen Lebens kennen lernen wollten, so daß es uns nicht wundern kann, wenn ein Teil der vorher schon mißtrauisch gesinnten Geistlichkeit sich über diesen Zulauf beschwerte und namentlich wegen 50 Zulassung auswärtiger Gemeindegenossen zum Abendmahl in Korntal Verhandlungen mit der Oberkirchenbehörde mehrfach veranlaßt wurden.

Daß trotz des Zusammenflusses religiös eigentümlich gerichteter Persönlichkeiten teils zu dauerndem, teils zu vorübergehendem Aufenthalt, eigentlich schwärmerische Ausschreitungen nicht vorkamen, erscheint um so bemerkenswerter, da in der chiliastischen Stimmung 55 der Gemüter, in dem ungezügelten Subjektivismus der schwäbischen Pietisten Zündstoff genug vorhanden war, den das Auftreten des aus der evangelischen Bewegung in der katholischen Kirche Bayerns bekannt gewordenen Lindl wirklich im Jahre 1831 zur Explosion zu bringen drohte. Es ist ein Zeugnis von einem bedeutenden *χάρισμα κυβερνήσεως*, das dem Vorsteher Hoffmann innewohnte, daß es ihm gelang, die gären- 60 den Geister in dieser Jugendzeit der Gemeinde in leidlicher Zucht und Ordnung zu erhalten.

Das organisatorische Talent des Mannes wurde freilich nicht nur nach der inneren Seite bezüglich der Leitung der Geister in Anspruch genommen, auch die äußerlichen Ordnungen, deren die Gemeinde bedurfte, die manchfachen Einrichtungen für die Erziehung u. s. w., die er selbst als Aufgabe für die Gemeinde geltend gemacht hatte, stellten große Anforderungen an ihn. Insbesondere war es aber die Einrichtung einer zweiten Gemeinde, die ihm viel zu schaffen machte. Versuche weitere Gemeinden zu gründen waren selbstverständlich ins Auge gefaßt worden. Aber der Widerstand der Regierung war unterdessen erstarkt. Nur wenn zugleich eine Kulturaufgabe damit gelöst werden könne, sollte die Errichtung einer zweiten Gemeinde gestattet werden. König Wilhelm, der offenbar durch die Auseinandersetzung der volkswirtschaftlichen Vorteile, die solche Gemeinden versprechen, in Hoffmanns erster Denkschrift sehr angenehm berührt war, hatte nun den Gedanken gefaßt, eine Moorgegend Oberschwabens durch den Fleiß seiner Pietisten zu fruchtbarem Lande umgestalten zu lassen. Er bot daher der Gemeinde Kornthal die Überlassung dieser Gegend und die Erteilung der gleichen Privilegien wie sie Kornthal genoß, an. Hoffmann wagte nicht nein zu sagen und mochte in seiner sanguinischen Art auch allerlei Hoffnungen daran knüpfen. So wurde denn mitten im katholischen Oberschwaben 1824 die Gemeinde Wilhelmsdorf gegründet. Doch wurde diese Gründung für die Muttergemeinde zur schweren Last. Nicht der Drang, der die Pietisten nach Kornthal geführt hatte, führte sie auch nach Wilhelmsdorf. Die sich dort ansiedelten, betrachteten diesen Schritt als ein Opfer. Es waren durchschnittlich die ärmsten Glieder, die zu dem Opfer sich entschlossen. Fernab von allem Verkehr nicht nur mit der Muttergemeinde und den Pietistenbrüdern, sondern von allem Verkehr überhaupt gelegen, erregte diese Gründung auch nicht die Teilnahme, die das mitten im Herz des Landes gelegene Kornthal gefunden. Nur mit großen und schweren Opfern konnte der Gemeinde ihr Bestehen gesichert werden, bis sie im Jahre 1852 ihre Verbindung mit Kornthal löste und in die Reihe der gewöhnlichen politischen Gemeinden eintrat, sie ist wohl vom Konsistorium eremt wie Kornthal, aber in anderer Hinsicht, z. B. Schule, nicht privilegiert wie dieses. Übrigens hat auch Wilhelmsdorf durch seine Erziehungsanstalten sich einen guten Namen gemacht.

Eine zweite Periode in der Geschichte der Gemeinde dürfen wir wohl von dem Eintritt des zweiten Geistlichen an datieren. Nach Pfarrer Friedrichs Tod 1827 wurde das Amt zunächst interimistisch versehen. Nun aber wurde aus der Landeskirche heraus Anfang 1833 ein Mann berufen, der spätere Stiftsprediger und Prälat Dr. v. Kapff, der mit den Ordnungen dieser Kirche nicht wie sein Vorgänger in einen Konflikt geraten war, der kein prinzipielles Hindernis gefunden hätte, auch in den Dienst der Landeskirche zu treten. Schon diese Thatsache ließ den Gedanken an einen schon vorhandenen oder sich erst nach und nach heraus bildenden Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Kirche, von der sie ausgegangen war, zurücktreten. Etwaige separatistische Gelüste innerhalb der Gemeinde wurden dadurch gewissermaßen dementiert. Es ist denn auch, obgleich mit Vorsicht, vom Konsistorium den Geistlichen Kapff und Staudt gestattet worden was anfangs streng verweigert war, Zulassung von Auswärtigen zu Abendmahlsgenuß, Konfirmationsunterricht und -Handlung. So auch dem gegenwärtigen Geistlichen, doch in stets widerruflicher Weise. Die Erinnerung an die mißtrauische Behandlung, welche die Gemeindeglieder von seite der staatskirchlichen Behörden erfahren hatten, erblaßte und nachdem die Aufgaben der Gründung in den Hintergrund getreten waren, das Leben der Gemeinde regelmäßigere Bahnen gefunden hatte, trat unter der Einwirkung eines Geistlichen, der durch seinen Ursprung wie durch seine fortwährende Verbindung mit dem Leben der Landeskirche geeignet war, die Zucht eines größeren kirchlichen Gemeinwesens auf die Gemeinde überzutragen, die Gefahr religiöser Extravaganz zurück. Hatten die Pietisten nach jener apokalyptischen Berechnung Bengels im Jahre 1836 die große Katastrophe erwartet, so diente der ruhige Verlauf dieses Jahres dazu, die chiliastischen Erwartungen zu dämpfen. Auf der anderen Seite zog auch im Laufe der anderthalb Jahrzehnte von 1831—48 in der Landeskirche ein neuer Geist ein Nach dem im Jahre 1829 erfolgten Tode des Hauptvertreters kirchlicher Neologie in der Oberkirchenbehörde traten Männer in dieselbe ein, welche man zum Teil schon als Vertrauensmänner des Pietismus bezeichnen konnte. War L. Hofackers gewaltiger Zeugenmund auch frühe verstummt, so traten in dem Jahrzehnt von 1830—40 nach und nach Söhne eines neuen lebendigen Geistes in der Landeskirche auf — man darf nur an einen A. Knapp, W. Hofacker, Chr. Oettinger erinnern. Die religiöse Wärme des Pietismus machte sich innerhalb der Kirche immer fühlbarer, namentlich auch in den Bestrebungen für Erneuerung der Liturgie und des Gesangbuchs — Bestrebungen, die im Jahre 1841 zum Ziele führten und im wesentlichen eine Rückkehr

zu den älteren Schätzen der württembergischen und der gemeindeutschen Kirche bedeuteten. Wie der Weg des Geistlichen dieser Periode aus der Landeskirche in die Gemeinde und 1843 aus der Gemeinde in ein Aufsichtsamt der Landeskirche und schließlich in die Oberkirchenbehörde und an die Spitze der Landesgeistlichkeit führte, so können wir diese ganze Periode als die Periode der Annäherung zwischen Kirche und Gemeinde bezeichnen. Der Pietismus, der in der Gemeinde Gestalt gewonnen und sich einen Herd geschaffen, durchdringt die Kirche mehr und mehr, aber der Pietismus selbst wird auch mehr verkirchlicht und in Zucht genommen.

Damit war freilich die ratio existendi der Gemeinde, wenn wir auf deren formellen Ausgangspunkt sehen, gewissermaßen selbst fraglich geworden und in der That werden wir sagen müssen, daß die allgemein kirchliche Bedeutung in der letzten Periode seit 1848 mehr in den Hintergrund getreten ist. Das Verhältnis der Kirche zum Staat und Volksleben empfing die durchgreifendste Umgestaltung. Die Zeiten, wo die Landeskirchen mit Polizeigewalt ihre Herrschaft über die Einzelnen festzuhalten versuchen konnten, waren zu Ende. In dem Maße, als in den Kirchen die leitenden Personen und Kräfte die Eigentümlichkeit des christlich religiösen Lebens tiefer erkannten, wurde auch der Gegensatz der Welt zur Kirche klarer, bestimmter. Unter dem Titel der inneren Mission schlossen sich, die Grenzen der Landeskirchen überschreitend, die religiös lebendigen Kräfte und Kreise Deutschlands inniger zusammen, es kam die Periode der Kongresse und Kirchentage. Der Pietismus sah ein umfassenderes Feld der Arbeit auch für sich angewiesen. Unter diesen Verhältnissen mußte die Gemeinde Kornthal mehr und mehr den Eindruck einer abseits von dem Kampfesfeld liegenden Idylle machen. Im Anfang des Jahres 1846 war Hoffmann gestorben. Die alten originellen Häupter der Gemeinde gingen einer nach dem anderen dahin, die verschiedenen Richtungen des württembergischen Pietismus fanden anderwärts bedeutendere Vertreter und Führer. Eine zweite und dritte Generation wuchs heran, aus der Gemeinde selbst heraus, die weniger durch frisches, auswärtiges Blut mehr erneuert wurde. Die Macht der Sitte und Gemeindeordnung bewährte sich wohl an diesem Epigonengeschlecht, aber die frische Initiative der früheren Zeiten machte sich nicht mehr geltend.

Immerhin hat es J. H. Staudt, dieser würdige und treue Hirte, während seiner langen Wirksamkeit (1843—82, gest. 1884) als Pfarrer und als Vorsteher des höheren Töchterinstituts verstanden, nicht bloß die Eigentümlichkeit der Gemeinde zu wahren, sondern sie immer noch zum Anziehungspunkt für die Pietisten und selbst für weitere Kreise zu machen, wie er andererseits die Gemeinde davor bewahrte, in die weitaussehenden aber auch viel weiter als die ursprünglichen Kornthaler Ideen von der Kirche abführenden Pläne Chr. Hoffmanns hineingezogen zu werden; es wurde diesem, dem jüngeren Sohne des Gründers, die Niederlassung in Kornthal unmöglich gemacht. Gegen andere neue mehr oder minder nebenkirchliche religiöse Erscheinungen wie Pearsall Smith u. a. hat K. eine diesem Pietismus sonst nicht eigene, aber dem aufmerksamen Beobachter nicht unerklärliche Empfänglichkeit gezeigt. Von den Kräften der Landeskirche zehrend, hat K. in einem unangenehmen, zwischen dem Nachfolger Staudts und einem Teil der Gemeinde entstandenen Konflikt die Lösung dem Entgegenkommen eben des Konsistoriums zu danken gehabt, von dem die Begründer einst sich trennten.

Schwieriger als früher hat die Lage sich gestaltet durch die Entwickelung der Gesetzgebung in der neueren Zeit. Durch die Bundesgesetze vom 1. November 1867 betr. Freizügigkeit, und vom 3. Juli 1869 betr. Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung, sowie durch das Landesgesetz vom 16. Juni 1885 betr. die Gemeindeangehörigkeit ist das Privilegium der Gemeinde, unpassenden Elementen das Bürgerrecht versagen zu können, hinfällig geworden und zwar ist dies aus Anlaß eines Spezialfalles 1889 durch richterliche Entscheidung festgestellt. So konnte auch diese unabhängige Gemeinde von dem Prozeß nicht verschont bleiben, der an der Landeskirche sich vollzogen hat, daß nämlich beim Wegfall so mancher staatlichen Stützen und Schutzwehren beide sich genötigt sahen, die in ihnen liegende moralische Macht desto kräftiger zu entwickeln. Übrigens haben die beiden Gemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf in Analogie zu dem für die Landeskirche erlassenen Gesetz von 1887 ebenfalls eine neue 1892 sanktionierte Kirchenordnung geschaffen, welche die Unterscheidung der bürgerlichen Gemeinde von der kirchlichen zur Grundlage hat. Sie giebt ihnen das Recht, sobald bürgerliche und kirchliche Gemeinde sich nicht mehr so decken, wie es jetzt noch überwiegend der Fall ist, durch ausschließlich kirchliche Maßregeln den Charakter der Brüdergemeinde zu wahren.

Fassen wir die Bedeutung der Gemeinde für die Gegenwart ins Auge, so wird sich dieselbe wesentlich zunächst darauf beschränken, daß sie ähnlich den Klöstern des Mittelalters eine Zufluchtstätte bietet für solche, welche nach den äußeren und inneren Kämpfen des Lebens einer stillen, religiös gesättigten Atmosphäre für ihr Leben begehren und daß sie in den Augen der Kirche und der Welt den Thatbeweis liefert, was der Pietismus durch seine religiöse und sittliche Zucht auszurichten vermag, wo man ihm ausschließliche Herrschaft einräumt. Daß dieser Beweis im allgemeinen zu seiner Ehre ausschlägt, kann nicht geleugnet werden. Die Gemeinde — sie zählt gegenwärtig 1216 evang. Einwohner — steht in sittlicher und ökonomischer Hinsicht noch immer, wenn auch mehr gefährdet als zuvor, als Mustergemeinde da. Aber selbstverständlich darf dabei nicht übersehen werden, daß diesen Beweis zu erbringen dem Pietismus eben nur möglich war unter Bedingungen, die in einem größeren Gemeinwesen absolut unerfüllbar wären — unter der Bedingung eines äußerlichen Ausgangs aus der Welt, der unverkennbar auch wieder seine Gefahren in sich trägt. Weite Gebiete des Weltlebens, die vom Geiste Christi sich durchdringen lassen sollen, die Gebiete der Kunst, der Wissenschaft, des Staatslebens erscheinen dem pietistischen Interesse um so fremder, wo der Pietismus, wie in solcher Gemeinde, sozusagen unter sich ist. Dem bewegten Leben der Kirche gegenüber nimmt der Pietismus, namentlich wenn ihm die frische Farbe des Kämpfens und Ringens verloren gegangen ist, in dem Frieden seiner Gemeinde auch den Charakter der Beschränktheit an, und es tritt auch die Gefahr der Verknöcherung hervor. Die Gefahr, daß der festgefugten Sitte nicht die Tiefe der Sittlichkeit, den herkömmlichen Äußerungen des religiösen Geistes weniger als anderswo wirklich religiöses Leben entspreche, daß ein Geist kleinlichen Richtens sich geltend mache und daneben ein Mangel an wirklich kritischem Salz sich religiös geberdenden Erscheinungen gegenüber, dürfte bei näherer Betrachtung auch in der Gemeinde Kornthal nicht vermieden werden und nicht ganz zu vermeiden sein, so erfreulich auch in ihrer Epigonenzeit der Zustand der Gemeinde abstechen mag gegen die gewöhnlichen Schäden unserer landeskirchlichen Gemeinden. (**H. Schmidt †**) **C. Kolb.**

Korporationsakte von 1661 s. Bd I S. 529, 11.

Kortholt, Christian, gest. 1694. — Seine Schriften stehen verzeichnet in der panegyrisch gehaltenen Gedächtnisrede seines Eidams Lindemann bei Pipping, Memoria Theologorum nostra aetate clarissimorum, Lips. 1705, p. 571 sqq. Ueber K. als Kirchenhistoriker handelt Schröckh, Kirchengeschichte I, 173. Ein instruktiver Art. über K. findet sich auch in (Zedlers) Universallexikon, Bd 15, Halle 1737, Sp. 1559 ff.

Christian K. war ein achtbarer Kirchenhistoriker unter den lutherischen Theologen vor Mosheim. Er ist geboren den 15. Januar 1632 zu Borg auf der Insel Femern. Nachdem er auf der Schule zu Schleswig den Grund zu seinen Studien gelegt, die er auf den Universitäten Rostock, Jena, Leipzig und Wittenberg vollendete, wurde er 1662 Professor der griechischen Sprache zu Rostock, wo er auch den Doktorgrad in der Theologie erhielt. Später ward er von Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp als Professor der Theologie nach Kiel berufen und zum Prokanzler dieser neu gegründeten Universität ernannt (1666). Er starb den 31. März (1. April) 1694, nachdem er verschiedene an ihn ergangene Rufe ausgeschlagen. Es ist weniger seine erst nach seinem Tode herausgegebene Kirchengeschichte (Hist. eccl. N. T., Lips. 1697), welche ihm den hohen Ruf in der gelehrten Welt verschafft hat; vielmehr verdankt er diesen einigen tüchtigen Monographien, wie der über die ersten Christenverfolgungen (De persecutionibus ecclesiae primitivae sub imperatoribus ethnicis, Jen. 1660, 4°, Kil. 1689) und über die schriftlichen Gegner des Christentums (Paganus obtrectator s. de calumniis gentilium, Lib. III, Kil. 1698, Lubec. 1703, 4°); auch war er einer der ersten protestantischen Theologen, welche den Baronius zu widerlegen suchten (Disquisitiones Anti-Baronianae, Kil. 1700, 1708 etc.). Ebenso bestritt er Belarmin (De canone s. scripturae, Rostoch. 1665). Dem damals auftauchenden Deismus setzte er seine Schrift De tribus impostoribus magnis entgegen, unter welchen er Cherbury, Hobbes und Spinoza verstand. In seiner theologisch-kirchlichen Richtung harmoniert er mit Spener, von dem er in jungen Jahren wirksame Anregung erhalten hatte. In Kiel war Francke eine Zeit lang Haus- und Tischgenosse von Kortholt gewesen. Seine „wohlgemeinten Vorschläge“ erschienen 1676, ein Jahr nach dem Erscheinen der Spenerschen Desideria. Sie beziehen sich, wie diese Desideria, auf Verbesserung der kirchlichen Zustände. Im allgemeinen aber sind seine Arbeiten in der praktischen und Moraltheologie von weniger

Belang. Er war einer der vier mit Spener befreundeten Theologen, welche dieser aufforderte, zu entscheiden, ob er den Ruf nach Dresden annehmen solle. So erscheint K.s Leben in die Anfänge des Pietismus verflochten; dort hat er auch als Theologe am besten seine Stelle. **(Hagenbach †) P. Tschackert.**

Kottwitz, Hans Ernst, Freiherr von (1757—1843). — Quellen und Litteratur: Die von Bachmann, Witte und Baur benutzte Briefsammlung ist verschollen, damit die wichtigste Quelle verschüttet. Kottwitz: Aus meinem Glaubensbekenntnis für meine Freunde (o. O., o. J.) [das von mir benutzte Exemplar im Besitz des Tholuckschen Konvikts in Halle]; Franz Zahn in der von ihm herausgegebenen Dorfchronik, Jahrgang 1850, Nr. 21—24, diese 4 Nummern gesammelt unter vorgesetztem Titel: Zur Erinnerung an den Baron v. Kottwitz [das mir zur Einsicht überlassene Exemplar verdanke ich der Güte von Frl. A. Zahn in Mörs]; J. L. Jacobi, Erinnerungen an den Baron Ernst v. Kottwitz; W. Baur, Baron v. Kottwitz (Neue Christoterpe 1883, wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften von W. Baur, Bd I); derselbe, A. Kottwitz in AdB XVI, 765—772; W. Ziethe, Baron von Kottwitz (Palmblätter Nr. 319); A. Jäckel, Der alte Kottwitz, ein Zeuge praktischen Christentums, Friedenau-Berlin 1892; M. Hennig, Der alte Kottwitz (Für Feste und Freunde der Inneren Mission, Heft 31); Th. Ritter, Erinnerungen aus dem Leben des Predigers Rolle und des Barons v. Kottwitz (mir nicht erhältlich gewesen); Krebs I, Stadtverordneter, Geschichte der v. Kottwitzschen Armen-Beschäftigungsanstalt; K. Büchsel, Die kirchlichen Zustände Berlins nach d. Befreiungskriegen, Berlin 1870; Th. Wangemann, Geistliches Ringen und Regen am Ostseestrand; derselbe, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte; derselbe, Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Una Sancta; A. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers, besonders das Vorwort zur 7. Aufl., Hamburg 1851; Chr. Tischhauser, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. Dazu die Biographien Tholucks (von L. Witte), Wicherns (von F. Oldenberg). Hengstenbergs (von Bachmann), Rothes (von F. Nippold, Mezger u. a.), Stiers (von Stier), Goßners (von Dalton), F. Perthes (von C. Th. Perthes), M. Claudius (v. Herbst), Jänickes (von Ledderhose). Ferner A. Zahn, Meine Jugendzeit, sowie A. Ebrard, Lebensführungen. Auch Wicherns jetzt erscheinende Briefe und Tagebücher kommen in Betrachtung.

Baur hat (Ges. Schr. I, S. 78) erinnert, daß Kottwitz auf seinen eigentlichen Biographen noch immer warte, Tischhauser (a. a. O. S. 261) es beklagt, daß in dieser Encyklopädie ihm kein eigener Artikel gewidmet sei. Heute kommen Mahnung und Klage zu spät: was man erwartet, ist unerreichbar geworden, was möglich bleibt, ist die Zusammenfassung etlicher zerstreuter Notizen, mit der Bitte: nehmt die paar Farbenkleckse für ein Bild. Schon mit Baur verglichen befindet sich jeder heutige Bearbeiter im Nachteil. Bachmann hat für seine Hengstenbergbiographie noch hunderte von Briefen benutzen können, die Kottwitz von 1824—1843 mit dem Kammergerichtsrat Focke gewechselt hat. Bachmann verdankte sie dem verstorbenen Missionsdirektor Wangemann (zu vgl. I, 299). Auch Baur (a. a. O. S. 78) und Witte (I, 126) haben sie noch vorgelegen. Heute sind sie verschwunden, weder die Wangemannschen noch die Fockeschen Erben wissen über ihren Verbleib Auskunft zu geben. Vielleicht tauchen sie noch einmal wieder auf. Meine Anfrage bei den noch lebenden Töchtern Fockes hat mir mein Vater vermittelt, und es ist im Interesse der Kottwitzfreunde und des etwaigen späteren Biographen, den erhaltenen Bescheid auch der öffentlichen Kenntnis nicht vorzuenthalten, mag auch immerhin das eine oder andere kleine Misverständnis in ihm enthalten sein. „Sie [die Schwestern Focke] wissen ziemlich viel von Kottwitz, da ihr Vater sein Testamentsvollstrecker war. Einmal sei die Ehe des Barons mit seiner Frau sehr unglücklich gewesen, die Frau habe seine religiöse Stellung nicht verstanden, es sei kein Zusammenleben gewesen. Sodann sei er von der Frau geschieden, diese habe getrennt von ihm gelebt, nur eine Tochter sei anfangs bei dem Vater geblieben, aber bald gestorben. Dann habe er einsam gelebt. Er sei aber, wie so viele mit besonderer Energie christlich gerichtete Leute krankhaft nervös gewesen und es immer mehr geworden, so daß er schließlich geistig umnachtet gewesen sei. Also die Grenze zwischen dem gesunden und dem krankhaft belasteten Manne wird schwer zu ziehen sein. Fräulein Fockes meinen, das kleine Buch von Jacobi enthalte so ziemlich, was sich von Kottwitz sagen lasse, denn manches lasse sich wegen der ehelichen Verhältnisse und wegen seines Geisteszustandes eben nicht gut sagen." Unter diesen Umständen erscheint eine ausführliche Biographie des alten Barons als eine ziemlich undankbare Arbeit. Nicht nur müßte sie im Fall des Gelingens dazu führen, eine liebgewordene Heiligenlegende zu zerpflücken (gewisse apologetische Wendungen, z. B. bei Baur, werden erst durch die, im einzelnen vielleicht zu schwarz gehaltenen Mitteilungen der beiden Damen verständlich und erwecken ihnen den Glauben, den man sonst zu versagen geneigt sein möchte), sondern auch

die Bemühungen um ausreichendes Material haben alle Aussicht, vergeblich zu bleiben. In der Registratur des königlich preußischen Kultusministeriums bin ich bei einer früheren Gelegenheit auf Kottwitz' Namen und, so viel mir erinnerlich, auch auf seine Handschrift gestoßen, wenn ich nicht irre, in den Akten der Gerlachschen Denunziation, der Gablerschen Berufung und der Breslauer Separierten. Was es aber in erster Linie gilt ausfindig zu machen, das sind die sicher noch vorhandenen Dokumente, nach denen sich sein trauriger Anteil an de Wettes Entlassung nach Umfang und Grenzen bestimmen läßt. Das Tholucksche Tagebuch, das ja in dieser Frage nur sekundären Wert haben kann, habe ich mir nicht erst zur Einsicht erbeten. Ferner besitzen heute weder die Missionsgesellschaft Berlin I noch die Goßnersche in ihren Registraturen die Kottwitzbriefe, die man bei ihnen vermuten sollte. Wir bleiben also auf die paar Liebesbriefe angewiesen, die Jacobi, Witte, Oldenberg, Baur gelegentlich und F. Zahn absichtsvoll mitteilen. Ihre Eigentümlichkeit ist der enge Anschluß an die jedesmalige Tageslosung, die ausgiebige Verwertung des Gesangbuches der Brüdergemeinde, die Vorliebe für die Unterschrift: „Ihr geringster (Bruder, Diener)", die Kottwitz von seinem langjährigen Beichtvater Jänicke entlehnt zu haben scheint. Wichtige Quellen, wie der Jahrgang der Dorfchronik und das als Manuskript gedruckte „Aus meinem Glaubensbekenntnis" existieren nur noch in vereinzelten, nicht leicht zu ermittelnden Exemplaren. So ist der Baron in Gemäßheit seines Wahlspruches *λάθε βιώσας* nicht danach angethan, daß er einen Biographen anlocke, aber in Gottes Haushalt anschlagsmäßig verbraucht, hat er Segensspuren im Leben anderer genug hinterlassen, und ihre Biographien sind der Ort, wo man ihn auch weiterhin wird aufsuchen müssen. Daß er andere zum Herren führte, namentlich Tholuck gewann und Wichern anregte, macht seine geschichtliche Bedeutung aus, die also nicht in seinem Selbstleben gipfelt, geschweige sich erschöpft.

Erst seit dem Jahre 1807, als Kottwitz seinen Wohnsitz nach Berlin verlegte und dort rasch eine öffentliche Persönlichkeit wurde, können wir sein Leben einigermaßen verfolgen. Das über sein Vorleben gebreitete Dunkel ist kaum ganz zu lüften, auch gegen Freunde beschränkte er, aller Vertraulichkeit abhold, wie er zeitlebens war, sich auf Andeutungen, die sich dann, wie es zu geschehen pflegt, beim Weitererzählen zu falscher Bestimmtheit verdichteten. Geboren ist er auf dem Familiengut Tschepplau in den ersten Tagen des September 1757. Der Tag selbst ist zweifelhaft. Das Grabkreuz nennt den 1. September, an dem er auch die Glückwünsche seiner Berliner Freunde entgegennahm, die wohl zuverlässigere Familientradition weist auf den 2. September. Er mag um die Mitternacht geboren oder der 1. September für seine innere Entwickelung besonders wichtig geworden sein, wer will das entscheiden? Heranwachsend empfing er seine Ausbildung in einem Breslauer Institut, wo die Jesuiten Gelegenheit nahmen, sich an den Knaben heranzumachen, ohne ihn jedoch für ihren Orden zu gewinnen. Später kam er als Page an den Hof Friedrichs II. In dieser Zeit zerfiel er mit seinem Elternhause und dachte ernstlich daran, auszuwandern, nur ein Kabinettsbefehl, den sein Vater vom Könige erwirkte, hielt ihn sehr gegen seinen Wunsch im Lande zurück. In reiferen Jahren sprach er von dieser Periode als von einer Zeit der Verirrung. Daraus macht Baur: Sündenwunden der Jugend, Jacobi: Stürme jugendlicher Leidenschaften, Witte: weltlich ausschweifendes Leben, Oldenberg: eine stürmische Jugendzeit in der großen Welt, die ihm mit voller Hand alles gegeben, was sie zu geben hat, aber seine nach vollem Genügen dürstende Seele unbefriedigt gelassen hatte. Damit ist den unbestimmten Andeutungen, auf die der Greis sich stets beschränkt zu haben scheint, eine unerlaubt bestimmte Wendung gegeben. Dieser vage Pragmatismus nach dem beliebten Paradigma Augustin mag zutreffen, braucht es aber nicht. Ich möchte statt dessen an den Gamaschendienst der Friedensjahre und den gleichzeitigen amerikanischen Freiheitskrieg erinnern, die mir das Auswanderungsgelüst besser zu erklären scheinen. Denn die Standessünden Spiel, Trunk, Frauen und die Schulden in ihrem Gefolge schaffen eine ganz andere Situation: deren Opfer müssen von ihren Angehörigen auf den Schub gebracht werden, Kottwitz wurde von seinen mit Gewalt im Lande gehalten. Nur wenn die Abenteuerlust und der Gedanke an fremden Kriegsdienst im Spiele war, begreift sich auch ohne Mühe, weshalb der König sich zu einem solchen Kabinettsbefehl bereit finden ließ. Der Konflikt mit dem vierten Gebot ist für sich ausreichend, um die Trauer verständlich zu machen, mit der der Greis auf diese Zeit der Verirrung zurückblickte. Kottwitz muß übrigens damals ein unreifer Jüngling gewesen sein. Denn sein Vater, der das königliche Verbot auswirkte, starb schon am 31. März 1777.

Durch diesen Trauerfall wird Hans Ernst als einzig überlebender Sohn zweiter Ehe

in den landwirtschaftlichen Beruf hineingezogen worden sein, also damals die Armee verlassen haben. In die dann folgenden dreißig Jahre des Dunkels fallen von bekannten Ereignissen: die Heirat, der Eintritt in den Freimaurerorden, die Bekehrung, die Anfänge des schlesischen Liebeswerkes, mannigfache Reisen und vielleicht auch schon die Trennung seiner Ehe.

Das Vermählungsjahr läßt sich nicht ausmitteln, ebensowenig der Scheidungstermin. Mit der geschiedenen Ehe werden wir als mit einer Thatsache zu rechnen haben, aber selbst in ihrer Dürftigkeit gestatten es die Quellen, das dieser Thatsache anhaftende Odium zu mildern. Die Gattin, Gräfin Charlotte Helene Zedlitz, ein gutes Jahr älter als Kottwitz, brachte ihm die große Herrschaft Peilau zu, und das junge Paar nahm dort auch seinen Wohnsitz. Drei Kinder werden erwähnt, eine Tochter und zwei Söhne, sämtlich unvermählt vor ihrem Vater gestorben, der ältere Sohn wohl schon vor 1818, die mit besonderer Verehrung am Vater hangende Tochter 1821, der jüngere, „etwas schwachsinnige“ Sohn 1830. Ein Brief Radeckes an Tholuck (22. Juni 1816), von Witte (I, 133) einleuchtend interpretiert, macht es unzweifelhaft, daß damals schon das schlesische Liebeswerk den gesamten, einst so ansehnlichen Grundbesitz der Familie bis auf das kleine Gut Gaumitz bei Nimptsch verschlungen hatte, daß auch die Peilauer Güter schon vor 1816 hatten veräußert werden müssen. Die Mutter eines schwachsinnigen Sohnes, der nach menschlichem Ermessen in seiner Hilflosigkeit sie und den Vater überleben würde, wird als unverantwortlichen Leichtsinn beurteilt haben, was ihrem Gatten als der selbstverständliche Ausfluß seines Gottvertrauens und als christliche Selbstlosigkeit erschien. Die großartige Freigebigkeit des Mannes kannte keine, auch nicht die verständigen Grenzen, die die Frau ihm gepredigt haben wird. So mag unter dem Gesichtspunkte, daß eine Gütertrennung behufs Fürsorge für die Kinder wünschenswert sei, der Gedanke an eine Trennung der Ehe gereift sein. War die Trennung so veranlaßt, dann begreift sich auch, wieso die Gatten noch nach der Scheidung harmloser zusammenhalten konnten, als es sonst unter Geschiedenen üblich, und zugleich die Tradition, daß die Baronin kein volles Verständnis gehabt habe für ihres Gatten religiösen Standpunkt, nämlich für seine Art, praktisches Christentum zu treiben. Man darf dies nicht dahin überspannen, als sei ihr deshalb sogleich alles christliche Verständnis abgegangen. Der Präsident Götze, der gerade für diesen Mangel eine scharfe Witterung gehabt hätte, empfing von der Baronin den allergünstigsten Eindruck, als er sie gelegentlich einer Theegesellschaft bei Kottwitz kennen lernte. Damals war die ganze Familie in Berlin beisammen, die Eltern, die schwärmerische Tochter und ein auffallend stiller Sohn. Zwar das fühlte Götze alsbald heraus: „Das Verhältnis der Familie zu einander ist ganz eigen“, aber dann fährt er fort: „Die Mutter ist eine alte würdige Dame, die sehr ernst ist und mit der ich am Abend am meisten sprach.“ Also 1818 besuchte die Baronin den Gatten, er sie auf seinen schlesischen Reisen öfter. So heißt es in einem Briefe aus dem Jahre 1826: „m e i n e l i e b e F r a u fand ich sehr verändert“, was auch auf einen friedlichen Hergang bei der Ehescheidung deutet. Als sie im Januar 1829 starb, weilte er gerade in Schlesien und wird bei ihrem letzten Atemzuge zugegen gewesen sein. Alle diese Notizen stimmen zu der Annahme, daß die Gatten sich nur deshalb getrennt haben, weil sie in ihren Ansichten über die Grenzen der christlichen Wohlthätigkeit, in diesem Hause eine Kardinalfrage, auseinandergingen.

Kottwitz' innere religiöse Entwickelung ist überaus undurchsichtig. 1835 giebt der Greis das Jahr 1773 als den Zeitpunkt an, wo ihm anschaulich geworden sei, was der Mahnung des Apostels zu Grunde liege: „hütet euch vor der Philosophie nach der Weltsatzung — Nachbildung des Göttlichen — und nicht nach Christo.“ Damals würde er im Konfirmandenalter gestanden haben, auch mag die Tragweite dieser Erkenntnis zweifelhaft sein. Als entscheidend geworden für sein inneres Leben, als die Wendung zum Frieden, pflegte er das Wort zu bezeichnen, das er einst in einem Betsaal der Brüdergemeinde gehört: „es gehört schon viel Gnade dazu, daß man sich selbst ertrage.“ Um von diesem Worte im Innersten angefaßt zu werden, muß man schon an hochgradiger Friedlosigkeit leiden, eine erfolglose Periode gesetzlichen Strebens hinter sich haben. Den im Genußleben dahinstürmenden, ernsteren Gedanken noch abgewandten Weltmenschen aufzurütteln, ist das Wort m. E. ganz und gar ungeeignet. Das Wort läßt sich nicht mit Sicherheit datieren, immerhin werden wir es eine geraume Weile vor 1792 anzusetzen haben, denn da starb der Bischof Spangenberg, dessen Seelsorge sein Bestes zu verdanken Kottwitz sich stets bewußt blieb. Das setzt eine gewisse Dauer ihres Verkehrs voraus, und dieser Verkehr muß hinter das erwähnte Wort fallen, das übrigens nicht Spangenberg selbst anzugehören braucht. Der betreffende Betsaal ist wohl in dem nur eine halbe Stunde

von Oberpeilau entfernten Gnadenfrey zu suchen. (Gegen Witte, der I, 128 von der Voraussetzung ausgeht, die Scene müsse vor Kottwitz' Verheiratung fallen.) Das Christentum des Barons behielt, seitdem er durch Vermittelung der Brüdergemeinde zum Frieden gekommen, immer deren Signatur, doch ist er ihr nie förmlich beigetreten.

Wenn es richtig ist, was später die Freunde aus den Andeutungen des Greises heraushörten, daß er eine Weile dem Freimaurerorden angehört habe, so wird diese Mitgliedschaft der Bekehrung vorausgegangen sein. Die religiösen Prinzipien mißbilligte er später nicht ohne eine gewisse Nervosität. Es werden ihre humanitären Bestrebungen gewesen sein, was ihn an der Loge anzog. Denn es geht durch die Kottwitzlitteratur hindurch (oder darf man das so genau nicht nehmen?), daß seine ausgedehnte Wohlthätigkeit sofort mit dem Antritt des väterlichen Erbes einsetzte, also um 1777. Daß er zum bewußten Glauben kam und in diesem Glauben seinen Frieden fand, kann so früh nicht angesetzt werden. Doch versteht sich, daß das große Erlebnis auch in seinem Wohlthun Epoche machte, es gab ihm ein neues Motiv und stellte es damit auf eine ganz andere Basis, die Humanität machte der dringenden Liebe Christi Platz, die Linderung leiblichen Elends, bisher Selbstzweck, trat hinfort in den Dienst der Seelenpflege. Er verstand 2 Mos. 6, 9 und „war der Meinung, daß großes leibliches Elend den menschlichen Geist so niederdrücke, daß er darunter kaum zu dem, was droben ist, aufzublicken wage. Ehe er daher den an Leib und Geist sehr Elenden die Wunden ihrer Seele zeigte, trocknete er erst die Thränen, die über irdische Schmerzen flossen, und hatten sie so als ihren Wohlthäter ihn lieben gelernt, so hörten sie williger an, was er ihnen von den Wunden ihrer Seele sagte und dem Helfer dazu". Es ist keine Frage, daß Tholuck mit dieser Schilderung des „Vater Abraham" sein eigenes Programm für die christliche Wohlthätigkeit entwickelt, daß es ihm weniger darum zu thun ist, dem väterlichen Freunde ein Denkmal zu setzen als ihm Nachfolger zu gewinnen. Doch wird er dieses Programm keinem anderen als eben Kottwitz abgelernt haben. So dürfen wir annehmen, daß auch die vorhergehenden Sätze einen gewissen geschichtlichen Kern enthalten: „die Stätten des Elendes und des Jammers sahen ihn am öftersten, weil er nichts Lieberes wußte, als Thränen trocknen. Er reiste selbst umher in mehreren Staaten. Wohin sein Einfluß und sein Vermögen reichten, verbesserte er Krankenhäuser und Gefängnisse; wo seine Thätigkeit im großen Widerstand fand, wandte er sich zu den einzelnen Hilflosen und bot sich ihnen als Freund". Kottwitz ist gereist, wir wissen, daß er Matthias Claudius aufgesucht hat und nicht nur Schlesien und die Mark, sondern auch Schleswig, Holstein, Mecklenburg, Pommern aus eigener Anschauung kannte. Daß er es mit diesen Reisen nicht nur auf Fühlung mit gleichgestimmten Christen abgesehen, sondern überall dem Hospital- und Gefängniswesen Aufmerksamkeit und Fürsorge zugewendet habe, scheint Tholuck von Kottwitz auszusagen, wenn er es als einen Zug in das Bild des Vater Abraham aufnimmt. Trotzdem muß es fraglich bleiben, ob der Baron wirklich in eine Wirksamkeit wie die Howardsche eingetreten ist oder ob er Howard nur Beifall gezollt hat. Denn als Geschichtsquelle ist das schöne Buch doch nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Auf gesichertem Grunde befinden wir uns mit den beiden großen Liebeswerken des Barons, den schlesischen Fabrikanlagen und der „freiwilligen Beschäftigungsanstalt" (Gegensatz: Zwangsarbeitshaus) in Berlin. Gemeinsam ist beiden das zu Grunde liegende Prinzip der Selbsthilfe. Kottwitz wollte nicht durch einmalige oder wiederholte Almosen den Bettel protegieren und dadurch die Armut verlängern, sondern durch Beschaffung von lohnender Arbeit die vorhandene Armut heben und der etwa drohenden vorbeugen. Die Armen, die er in Peilau vor Augen hatte, waren fast durchgehends gelernte Weber. An sie verteilte er Garn, bezahlte ihre Arbeit reichlich und vertrieb ihre Erzeugnisse auf eigene Rechnung. Mit einem Arbeitsauftrag, der nicht die Schaffung neuer Werte, sondern nur heilsame Beschäftigung und auskömmlichen Lohn für den einzelnen Arbeiter bezweckt, muß der Auftraggeber schlechte Geschäfte machen, immer wieder sich genötigt sehen, die Ware unter dem Selbstkostenpreise loszuschlagen. Daneben versuchte es der Baron mit der Anlage von Fabriken. Mancher, der sonst hätte hungern müssen, fand dort Arbeit und Lohn. Aber auch dieses Unternehmen, das Hunderttausende verschlang, rentierte sich nicht, und den Dank seiner Schützlinge mußte Kottwitz mit einer Einbuße an eigenem Besitz und, was schwerer ins Gewicht fiel, mit dem Verlust seiner Familie bezahlen. Eine haltbare Verbindung zwischen Unterstützung und eigener Arbeit des Bedürftigen hat Kottwitz nicht gefunden.

Die Übersiedelung nach Berlin hat noch nicht zu ihrer notwendigen Voraussetzung eine bereits fortgeschrittene Entfremdung von der Gattin. Der Baron besaß anfangs noch ein eigenes Haus in Berlin (Gr. Frankfurter Straße 44), ein stehendes Absteigequartier,

wie der gutsituierte Provinzadel es sich in der Residenz zu halten pflegte. Zunächst mag
es auch dieses Mal, wie gewiß oft schon früher, auf einen vorübergehenden Aufenthalt ab-
gesehen gewesen sein, aus dem nur die ihm entgegentretende Not einen dauernden machte.
Man begreift, daß mit der Besetzung Berlins durch die Franzosen dort alle Geschäfte
stockten und viele Arbeiter brotlos wurden. Solche, mit Vorliebe wieder Weber, beschäf-
tigte Kottwitz ganz nach dem schlesischen Schema. Anfangs machte er sein Haus zur
Werkstätte; als dies zu eng wurde, mietete er einen anderen Raum hinzu, endlich erbat
er sich die gerade leerstehende Winningsche Kaserne (Alexanderstraße 5—7, wo heute das
Polizeipräsidium an die Kaiserstraße stößt) für seine Zwecke. Hier war er in der Lage,
nicht nur Arbeit und Verdienst zu bieten, sondern zugleich freies Quartier für die Fami-
lien seiner Arbeiter. Bei dem großen Andrang zu diesen Wohnungen wurde sofort aus-
bedungen: war eine Familie durch Arbeit und Sparsamkeit wieder gehoben, so mußte sie
einer anderen, noch bedürftigeren Platz machen, damit die Wohlthat möglichst vielen zu
gute käme. Aber auch eine solche wieder ausgezogene Familie empfing oft genug auch
weiterhin die Geldunterstützungen des Barons. Für die Kinder dieser Arbeiterfamilien
wurden Lehrer angenommen. Die in Gesang, Schriftverlesung und freiem Gebet bestehende
Abendandacht, zu der die Einwohner der Kaserne („Hausgemeinde") täglich versammelt
wurden, hielt Kottwitz selbst oder einer der Lehrer. An den Sonntag- und Mittwoch-
abenden sah der Baron gern Gäste bei sich zum Thee, dann gab es bei der Andacht auch
eine freie Ansprache, zu der in der Regel ein befreundeter Prediger oder Kandidat auf-
gefordert wurde. Wenn Witte (I, 136) betont, daß seine Demut den Baron stets abge-
halten habe, selbst „Stundenhalter" zu werden, so zeigt doch das von Jacobi (S. 43—46)
mitgeteilte Konzept einer Kottwitzschen Ansprache, daß diese Regel doch nicht ohne Aus-
nahmen geblieben ist. In seiner Laienschaft hat Kottwitz kein prinzipielles Hindernis ge-
sehen, eher schon ein faktisches in der Schwerfälligkeit des Ausdrucks, die seinen längeren
Darlegungen zeitlebens anhaftete, während ihm nicht selten ein kurzes treffendes Wort
gelang. Sowie ihm die Kaserne überlassen wurde, siedelte er selbst dorthin über, wo er
sich mit zwei bescheidenen Zimmern begnügte. Außer einem persönlichen Diener beschäf-
tigte er einen Sekretär, dessen er zur Leitung des schier unübersehbaren Haushaltes bedurfte.
Für den Sold dieses Sekretärs kam später der König mit 600 Thalern auf. Außerdem
steuerte der König, doch wohl erst seit etwa 1814, noch 3000 Thaler im Jahre bei zur
Verpflegung von 120 alten und gebrechlichen Personen. Der Gesamthaushalt wuchs bis
auf 600 Köpfe.

Der Berliner Magistrat überwies im Jahre 1812 der Anstalt geschenkweise 56 Bett-
stellen und 180 Schemel. Von sonstigen Zuwendungen verlautet nichts. Welche persön-
lichen Opfer das Werk den Baron gekostet hat, läßt sich daraus entnehmen, daß die Stadt-
verwaltung, als ihr die Übernahme der Anstalt zugemutet wurde (1819), statt des bisher
von Kottwitz genossenen Zuschusses von 3000 Thalern deren 13000 glaubte verlangen zu
müssen. Der mißtrauische König witterte hinter dieser Forderung städtische Plusmacherei,
in Wahrheit wird Kottwitz ebensoviel jährlich Minus gemacht haben. Erst 1823 über-
nahm die Stadt „die verunglückte Privat-Fabrik-Anstalt" auf ihren Etat, doch wurde
Kottwitz eines der Direktionsmitglieder und durfte bis zu seinem Tode in der Kaserne
wohnen bleiben; daß auch Pastor Couard in der Direktion saß, sicherte der Anstalt auch
weiterhin ihren christlichen Charakter. Also, wirtschaftlich angesehen, auch das Berliner
Werk verunglückt! Es besteht kein Grund, dieses Urteil des Magistrates anzuzweifeln,
und es ist an der Zeit, es noch besonders zu unterstreichen. Gerade in der populären
Kottwitzlitteratur begegnen wir den Klagen, daß der Inneren Mission auf dem Vereinsweg,
den sie beschritten hat, mehr und mehr verloren zu gehen drohe, was einen Kottwitz aus-
zeichnete und so anziehend machte, die Personhaftigkeit seiner Liebesübung, daß er allezeit
selbst und allein seinen Mann stand (z. B. Jäckel a. a. O. S. 39). Dieser Vorzug von
Kottwitz ist zugleich seine Schranke. Wenn eine Biographie des Barons noch möglich
würde, so würde sie gewiß dazu beitragen, uns auszusöhnen mit dem Gange, den die
Liebesthätigkeit genommen hat. Schließlich ist es doch möglich, das, worin Kottwitz uns
beschämen mag, zu verbinden mit dem, was wir vor ihm voraus haben. Es besteht hier
kein Entweder-Oder.

Die Krone von Kottwitz' Wirksamkeit ist sein Verkehr mit Freunden und die von ihm
so gern und erfolgreich geübte individuelle Seelenpflege. In Berlin wurde er bald, un-
gesucht und wie von selbst, das anerkannte Haupt der dortigen Pietisten und die alte
Kaserne deren vornehmster Sammelpunkt. Wie verlassen sich die um ihn gescharten Kreise
fühlten, wenn er einmal seiner Familie oder der Fabriken wegen in Schlesien abwesend

war, zeigt der von Bachmann (I, 193) im Auszuge mitgeteilte Brief Fockes: die Verwaisten hatten dann keinen anderen Vereinigungspunkt. Und wenn der Berliner Pietismus vor dem separatistischen Abwege, der anderswo beschritten wurde, glücklich bewahrt blieb (Bachmann I, 194 f.), so ist auch daran, obwohl wir Genaueres nicht wissen, Kottwitz nicht ohne Verdienst, denn er war es, der für alle die Richtung angab. Der Freundeskreis kann hier nicht behandelt werden, ich muß mich darauf beschränken, einige Namen zusammenzustellen, Ältere und Jüngere, Juristen, Offiziere, Theologen, ohne bestimmte Reihenfolge und ohne Anspruch auf Vollzähligkeit: Graf Anton Stolberg, v. Thile, die Snethlages Vater und Sohn, Jänicke, Hermes, Goßner, Kuntze, Rolle, v. Bethmann-Hollweg, v. Lancicolle, v. Senfft, v. Below, v. Gerlach, Heubner, A. Neander, Strauß, Hengstenberg, Tholuck, Stier, Rothe, A. und F. Zahn, Wichern, Jacobi, Nadecke, Rennecke, Focke, Götze, de Valenti, Ritter, Couard, Lisco, Sack, Voltolini. Gern setzte ich in diese Reihe derer, denen der Baron etwas gewesen, auch Heinrich v. Kleist und verstände die liebevoll durchgeführte Figur seines Obristen v. Kottwitz als eine Huldigung für den alten Baron. Ein sicheres Zeugnis für ihre persönliche Berührung hat sich nicht ausfindig machen lassen, doch ist sie an sich nicht unwahrscheinlicher als die Begegnung mit Fichte. Seinen Freunden war Kottwitz sehr viel. Daß er immer Rat gewußt hätte, wenn sie sich in schwierigen Fällen an ihn wandten, möchte ich von dem Weltunkundigen nicht glauben. Jedenfalls aber teilte sich die Friedensatmosphäre, die ihn in seinen besseren Jahren umschwebt haben muß, dem Besucher wohlthuend mit. Am Tage vor Hönigern, wo in Berlin nichts mehr zu raten war, suchte der Kronprinz den alten Kottwitz auf, ihm sein Herz auszuschütten, davon versprach er sich Erleichterung. Gelegentlich konnte Kottwitz imponieren, selbst einem Fichte, der das Beste des Mannes nicht verstand, aber ihn, den fast Fremden, zum Vormunde seines Sohnes bestellte. Besonders gut verstand er es, mit seinen jungen Freunden umzugehen, eine Kunst, die ihm Tholuck abgesehen hat.

Wenn Kottwitz in die öffentlichen Dinge eingriff, hat er nicht immer die glückliche Hand bewiesen wie in der Belowschen Sache und bei Goßners Berufung nach Berlin. Der dunkelste Punkt ist der de Wettesche Handel. Daß Kottwitz es gewesen ist, der dessen Absetzung beim Könige betrieb, steht aus Tholucks Tagebuche fest (Witte I, 174). Auch abgesehen von der peinlichen Frage, wie er in den Besitz eines fremden Privatbriefes kam, bleibt die unpsychologische Exegese gehässig, die aus dem Trostschreiben an die unglückliche Mutter Sands, das keine ethische Abhandlung ist, ein Kapitalverbrechen macht. Die Klage beim Könige anhängig zu machen, war vollends nicht seines Amtes. Daß ihm diese Einmischung Gewissenssache war, ist so wenig eine Entschuldigung wie der mutmaßliche Hintermann, von dem sich Kottwitz in diesem Fall vielleicht hat mißbrauchen lassen. — Das Schicksal der Scheibelianer, in denen er Märtyrer ihres Glaubens sah, verfolgte Kottwitz mit warmer Teilnahme, er fühlte mit ihnen, aber er selbst dachte nicht an Separation, hatte sie auch den Breslauern bis zuletzt auszureden gesucht. Voltolini, der Hausgenosse seiner letzten Jahre, bekam vom alten Baron harte Urteile über die Separierten zu hören, zu denen er sich hielt. Später gelang es ihm, separierte Geistliche wie Ehlers, Lasius, Wermelskirch bei Kottwitz einzuführen. Infolge dieses Verkehrs mag sich dessen Urteil über die Separierten milder gestaltet haben. Baurs (I, 118) Bericht über die letzte Krankheit des Barons fußt auf Mitteilungen Voltolinis, die fast so klingen, als sei Kottwitz zuletzt der Landeskirche entfremdet und auf dem besten Wege gewesen, der Separation beizutreten. Mir erscheint es nicht glaublich, daß er dem ökumenischen Ideal seiner besseren Tage (Aus meinem Glaubensbekenntnis) wirklich sollte untreu geworden sein. Vermutlich finden sich handschriftliche Aufzeichnungen über Kottwitz in Voltolinis Nachlaß (Baur schließt V.s Worte in Gänsefüßchen ein), deren Bekanntgebung wünschenswert wäre.

Am 13. Mai 1843 ist Kottwitz gestorben und hat auf dem Alten Friedhofe der St. Georgengemeinde sein heute mit einem schlichten gußeisernen Kreuze geschmücktes Grab gefunden. **Bosse.**

Krabbe, Otto Karsten, gest. 1873. — Nekrologe erschienen u. a. in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1874, S. 99 ff.; in der Evang. Kirchenzeitung 1874, S. 209 ff.

O. K. Krabbe, hervorragender lutherischer Theologe des 19. Jahrhunderts, geb. als Sohn eines Kaufmanns zu Hamburg am 27. Dezember 1805, empfing seine Vorbildung auf dem Johanneum seiner Vaterstadt, studierte 1826—1829 in Bonn, Berlin und Göttingen Theologie, daneben auch philologische, philosophische und historische Vorlesungen hörend. In Göttingen promovierte er zum Dr. phil. auf Grund einer Abhandlung de codice canonum, qui apostolorum nomine circumferuntur. Nachdem er einige

Jahre in Hamburg privatisiert hatte, wurde er 1833 als Professor der biblischen Philologie und der Philosophie an das Johanneum berufen. Einen im Jahre 1838 ergangenen Ruf nach Dorpat an Sartorius' Stelle lehnte er ab, erhielt 1839 von Berlin die theologische Doktorwürde und wurde 1840 Professor der Theologie in Rostock, in welcher Stellung er bis an sein Lebensende verblieb. Seine Vorlesungen erstreckten sich auftragsmäßig „vorzüglich" auf die systematische und die praktische Theologie, daneben auch auf Encyklopädie und Kirchengeschichte. Auch zum Universitätsprediger wurde er berufen und demnächst zum Leiter des homiletischen Seminars, 1844 zum Mitglied der theologischen Prüfungskommission, 1851 zum Mitglied des Konsistoriums, 1860 zum Provisor am Kloster zum hl. Kreuz und an der Kirchenökonomie zu Rostock. Eine seltene Auszeichnung wurde ihm 1864 seitens des Landesherrn zu Teil durch Verleihung der goldenen Verdienstmedaille. An der Leitung der Universitätsangelegenheiten nahm er den regsten Anteil; sechsmal bekleidete er das Rektorat. Auf sein Betreiben hin erstand das prächtige neue Universitätsgebäude, welches er als Rektor 1870 einweihen durfte. Er starb am 14. November 1873.

Über K.s religiöse und theologische Entwickelung liegen aus früherer Zeit keine Mitteilungen vor. Das Johanneum stand unter der Leitung des Dr. Gurlitt, welcher entschieden den Rationalismus vertrat und z. B. 1822 eine „Rede zur Empfehlung des Vernunftgebrauches beim Studium der Theologie" hielt. Daß aber K. schon beim Abgang zur Universität anderer Richtung war, läßt sich daraus schließen, daß er nach Bonn ging, um sich besonders an Nitzsch, Sack und Lücke anzuschließen. In Berlin trat er Schleiermacher auch persönlich näher, welchem er zeitlebens die dankbare Anerkennung bewahrt hat, „daß er es gewesen, welcher das neue Leben der Kirche herbeigeführt und lange allein getragen hat" (Lehre von der Sünde, Vorw. S. XI). Vornehmlich aber trat er dort zu Neander in nächste Beziehung, und dieser wurde ihm Führer über Schleiermacher hinaus in die hl. Schrift hinein. In der Schrift „August Neander. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik" 1852 hat er ihm ein Denkmal höchster Verehrung gesetzt. Er nennt ihn „einen der Hauptträger des wieder erwachten Glaubenslebens, ja recht eigentlich einen der Erneuerer und geistlichen Väter der evangelischen Kirche in unserer Zeit" (S. 143) und sagt: „Keinen treueren, keinen wahreren Zeugen der gottseligen Wahrheit hat die evangelische Kirche in neuerer Zeit gesehen" (S. 171). Und wie er mit Recht „Neanders ganze theologische Richtung wesentlich eine praktische" nennt (S. 146), so ist auch K.s Lebenswerk durchaus auf die Praxis des religiösen und kirchlichen Lebens gerichtet gewesen. Was K. als Theolog unter Neanders Einfluß geworden, bekundet seine erste größere Schrift, die auch heute noch beachtenswert ist: „Die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. Exegetisch-dogmatisch entwickelt." 1836. Ausgehend davon, daß Schleiermacher mit seiner Lehre von der Erlösungsthätigkeit Christi zwar ein wesentliches Fundament der christlichen Überzeugung sicher gestellt habe, aber infolge seiner Verkennung des Wesens und der Bedeutung der Sünde nicht zum adäquaten Verständnis der Versöhnung und Erlösung durchgedrungen sei, entwickelt K. an der Hand des A und NT die Schriftlehren vom Urstande, vom Sündenfalle und seinen Folgen und von Christo als dem Überwinder der Sünde und des Todes, wobei die Thatsache der Auferstehung Christi in ihrer centralen Bedeutung hervorgehoben wird. K. nimmt zugleich Bezug auf die Versuche der neueren Philosophie (Weiße, Fichte), die Unsterblichkeit der Seele spekulativ darzuthun, und zeigt, wie deren Ergebnisse sowohl hinsichtlich der subjektiven Gewißheit als des objektiven Gehaltes durch die auf der Offenbarung ruhende Glaubenserkenntnis weit überboten werden. Mit voller Entschiedenheit betont und bethätigt K. die rückhaltlose Hingabe an die Schriftwahrheit; und in der dogmatischen Entwickelung kündigt sich der über Neander hinausgehende Fortschritt an zu lutherisch-konfessioneller Bestimmtheit.

Im Jahre 1839 folgten, durch die Straußsche Evangelienkritik veranlaßt und an Neander sich anschließend, „Vorlesungen über das Leben Jesu für Theologen und Nichttheologen". Im übrigen hat K. die so glücklich beschrittene Bahn biblisch-theologischer Forschung litterarisch leider nicht weiter verfolgt. Infolge seiner Berufung nach Rostock mußte er trotz seiner außergewöhnlichen Arbeitskraft auf litterarische Thätigkeit in größerem Stile zunächst überhaupt verzichten. Neben seinem akademischen Hauptamt und den zahlreichen Nebenämtern nahmen ihn freiwillig übernommene Aufgaben der kirchlichen Praxis in Anspruch. Er war berufen worden in der beiderseits klar bewußten Absicht, die bis dahin noch ziemlich intakte, aber besonders durch die Wirksamkeit des Professors der Philosophie Eduard Schmidt innerlich schon erschütterte Herrschaft des Rationalismus in der theologischen

Fakultät wie in der mecklenburgischen Landeskirche überhaupt zu brechen. Das Jahrzehnt 1840—1850 ist ausgefüllt von angestrengtester Mitarbeit zur Erneuerung des kirchlichen Lebens und Wesens in Mecklenburg. In diese Zeit fallen die Anfänge der Werke der Heidenmission und der inneren Mission, der Sammlung einer im Glauben und Bekenntnis einmütigen Geistlichkeit durch Konferenzen und durch das „Mecklenburg. Kirchenblatt", welche Bestrebungen sämtlich an K. einen mit Freudigkeit sich hingebenden Förderer und Mitleiter fanden. Im engsten Vereine wirkte er mit Männern wie Hofmann, Kliefoth, Delitzsch. Als Führer und treibende Kraft trat bald der etwas jüngere Kliefoth in den Vordergrund, an dessen Richtung auf Wiedergeltendmachung des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirchenordnung K. überzeugungsvoll sich anschloß. Mehr und mehr sah er sich veranlaßt, wozu er sich bei seiner Berufung ausdrücklich hatte verpflichten lassen, „Arbeiten im rein kirchlichen Gebiete, insbesondere zu legislatorischen Zwecken zu übernehmen". K. war auch Teilnehmer an der bedeutsamen Schweriner kirchlichen Konferenz von 1849, welche zur Errichtung der „Kirchenkommission" führte, der Vorgängerin des Oberkirchenrates, und damit die Lösung der Landeskirche aus den Banden des Territorialismus prinzipiell anbahnte. In nahem Zusammenhang mit diesen Bestrebungen steht eine umfänglichere kirchenpolitische Publikation aus dem Jahre 1849: „Die evangelische Landeskirche Preußens und ihre öffentlichen Rechtsverhältnisse erörtert in den Maßnahmen ihres Kirchenregiments." In dieser Schrift erhebt er seine Stimme für „Wiederherstellung eines festen kirchenrechtlichen Bodens in jeder Beziehung" und befürwortet aufs Entschiedenste einerseits, daß die innige Verbindung zwischen Staat und Kirche, insbesondere der fürstliche Summepiskopat, festgehalten werde, andererseits, im Gegensatz zu der Generalsynode von 1846, daß das reformatorische Bekenntnis wieder zur Geltung komme, zunächst damit, daß die unierte Kirche alle an dem lutherischen Bekenntnis festhaltenden Gemeinden zwecks Vereinigung mit der „evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen" aus ihrem Verbande entlasse. „Nur in dem Festhalten an der Objektivität des Bekenntnisses liegt das Heil."

Auf diesem Standpunkt stehend mußte K. mit tiefer Besorgnis wahrnehmen, wie sein im Jahre 1850 nach Rostock berufener Kollege Baumgarten in seinen Schriften, namentlich seit dem Jahre 1854 („Die Nachtgesichte Sacharjas"), Anschauungen und Grundsätze entwickelte, welche ihm dahin zu zielen schienen, die bekenntnismäßige Ordnung der Landeskirche aufzulösen, und welche die obersten kirchlichen und staatlichen Behörden zum Einschreiten gegen ihn veranlaßten. Nachdem Baumgarten schon 1856 aus der theologischen Prüfungskommission entlassen war, faßte das Ministerium 1857 seine Amtsentsetzung ins Auge und erforderte von dem Konsistorium, in welchem K. die maßgebende Persönlichkeit war, ein Erachten über die Frage, „ob und inwieweit die von Baumgarten in seinen Schriften niedergelegten Lehren von dem Inhalt der symbolischen Bücher und der inländischen Kirchenordnung abweichen". Dieser Auftrag brachte K., wie er selbst bekannt hat, in die schwersten inneren Konflikte, nicht bloß im Hinblick auf sein kollegiales Verhältnis, und weil er voraussah, welche Anfechtungen ihm daraus erwachsen mußten, sondern auch weil er grundsätzlich (vgl. „August Neander" S. 110 ff.) der Meinung war, daß eine Ausscheidung häretischer Richtungen nicht durch äußere Einwirkung, sondern durch die freie Lehrentwickelung geschehen sollte. Doch glaubte er nicht leugnen zu können, daß Baumgarten die beim Antritt der Professur übernommene eidliche Verpflichtung auf die Bekenntnisse und die Kirchenordnung thatsächlich gebrochen habe. So unterzog er sich der ihm zufallenden Aufgabe und verfaßte das (als Manuskript gedruckte) „Erachten des Großherzoglich mecklenburg. Konsistoriums betreffend Lehrabweichungen des Professors Dr. Baumgarten" 1857, auf welches hin die Dienstentlassung wirklich erfolgte. Es ist hier nicht der Ort, dies Erachten zu prüfen, noch überhaupt auf diese Angelegenheit, welche damals wie in Mecklenburg so durch das ganze evangelische Deutschland die äußerste Erregung wachrief, näher einzugehen. Nur ist zu erwähnen, daß K. in der Überzeugung von der Berechtigung seines Urteils unerschüttert geblieben ist und dasselbe in mehreren Streitschriften verteidigt hat, nämlich einerseits, vornehmlich gegen von Hofmann, in der Kirchl. Zeitschrift von Kliefoth und Mejer 1858, S. 499 ff., andererseits in der Schrift „Das lutherische Bekenntnis und die in der Sache des Prof. Dr. Baumgarten abgegebenen Gutachten der theologischen Fakultäten zu Göttingen und Greifswald" 1859.

Hiervon abgesehen, war K.s litterarische Thätigkeit seit 1850 ganz vorwiegend auf die Geschichte der Universität Rostock, der kirchlichen Vergangenheit Mecklenburgs und seiner hervorragenden Theologen gerichtet. Es erschienen folgende auf gründlichstem Quellenstudium beruhende, zum Teil sehr umfassende Schriften: „Die Universität Rostock im 15. und

16. Jahrhundert" 1854; „Aus dem kirchlichen und außerkirchlichen Leben Rostocks. Zur Geschichte Wallensteins und des dreißigjährigen Krieges" 1863; „Heinrich Müller und seine Zeit" 1866; „David Chyträus" 1870. Sie zeugen wie von der eminenten Vielseitigkeit seiner Gelehrsamkeit, so von dem liebevollen Interesse, mit welchem K. sich in seiner zweiten Heimat eingelebt hatte. Ähnlich hatte er seiner Vaterstadt Hamburg beim Scheiden 1840 in der Schrift Ecclesiae evangelicae Hamburgi instauratae historia ein Denkmal seiner pietätvollen Anhänglichkeit hinterlassen. Doch erst in Mecklenburg fand er in kirchlicher Hinsicht den seiner geschichtlich-konservativen Grundrichtung voll entsprechenden Boden. Die Neugestaltung der öffentlichen Dinge in Deutschland seit 1866 erfüllte ihn vorwiegend mit Besorgnis, welcher er in seiner letzten Schrift „Wider die gegenwärtige Richtung des Staatslebens im Verhältnis zur Kirche. Ein Zeugnis", 1873, Ausdruck gab. Zahlreiche kleinere Publikationen, als Einzelpredigten, akademische Reden und Vorträge, müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Zum Schluß sei einem dankbaren Schüler gestattet zu bezeugen, daß K.s Persönlichkeit in ihrer Lauterkeit und ihrer Hingabe an die Wahrheit des Evangeliums ihm bei einer ganzen Generation mecklenburgischer Geistlicher den Anspruch auf bleibende Verehrung gesichert hat. D. **K. Schmidt.**

Krämer, Heinrich s. Bd VIII S. 33, 4.

Kränze bei den Hebräern. — Litteratur: Einige ältere Monographien in Ugolini, Thesaur. Vol. XXX. Art. Kranz in Winer, Realwörterbuch und Riehm, Bibl. Handwörterbuch, 2. Aufl., 877 f.

Bei den Griechen und Römern spielen, wie allgemein bekannt, Kränze und Blumen im öffentlichen und privaten Leben eine große Rolle (s. unten). Ebenso bei den alten Ägyptern. Der ägyptische Hof z. B. brauchte nach einem uns erhaltenen Verzeichnis für Ausschmückung der Weinkrüge täglich 100 Blumenkränze, für welche die Beamten bei Reisen des Königs ebenso Sorge tragen müssen, wie für die anderen Bedürfnisse. Und wie man die Weinkrüge mit Blumen schmückte, so schmückten sich beim Festmahl auch die Gäste selbst damit; „sie stecken sich Lotusknospen ins Haar und halten sie einander zum Riechen hin, wie die Gäste bei anderen Völkern sich Weinbecher reichen". Blumensträuße bringt man den Göttern dar, mit Blumenkränzen umwindet man den Sarg des Toten. Zum Stelldichein mit dem Geliebten im Garten bringen die Diener Blumen in Fülle (Ermann, Ägypten, 163. 271 f.; vgl. Wilkinson II, 393). — Die Vorliebe der Israeliten für Blumen war lange nicht so groß. Von eigentlichen Blumengärten, wie die Pharaonen z. B. solche mit großem Kostenaufwand anlegten, hören wir bei ihnen fast nichts. Das begreift sich aus den klimatischen Verhältnissen: die nötige Bewässerung solcher Gärten war in Palästina in den Gebirgsgegenden ganz unmöglich. Aber die Sitte, bei Gastmälern und Trinkgelagen, bei Hochzeiten und anderen festlichen Gelegenheiten sich mit grünen Zweigen, mit Blumen und Kränzen zu schmücken, war doch auch den alten Israeliten nicht fremd, und wurde bei ihnen, wenn auch in beschränkter Ausdehnung, geübt. Der Prophet vergleicht z. B. einmal Ephraims Hauptstadt Samaria auf hohem Berge mit dem stolzen Kranze der Zecher und den welken Blumen anf dem Haupt der Trunkenen (Jes 28, 1, vgl. Ez 23, 42). Bei Hochzeiten erscheint der Bräutigam mit Kränzen geschmückt (HL 3, 11, vgl. 3 Mak 4, 8). Unter dem Einfluß des Hellenismus wird die Verwendung von Blumen und Kränzen bei Festen ganz allgemein. Unter den Dingen, die die gottlosen Freigeister zum heiteren Lebensgenuß rechnen, zählt die Weisheit Salomos (2, 8) köstlichen Wein, feine Salben und duftende Blumen auf. Fürsten und Herren huldigt man bei ihrem Empfang mit Kränzen und streut ihnen Blumen auf den Weg (Jud 3, 8). Die Sieger in der Feldschlacht schmückt man ebenso (Jud 15, 13, vgl. Apk 6, 2). Überhaupt wo große Freude und Jubel herrscht, da schafft man ihr dadurch Ausdruck, daß man sich mit Blumen schmückt, auch Thür und Thor und die Häuser bekränzt (3 Mak 7, 16; Sir 1, 11. 18; 6. 31; 15, 6). Dazu vergleiche, wie der Ausdruck Kranz oder Krone sehr häufig als Sinnbild für Schmuck und Ehre jeder Art verwendet wird (Hi 19, 9; Spr 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6; Sir 1, 11; 25, 6 u. a.). — Im Kult der Israeliten scheinen dagegen Kränze so gut wie keine Verwendung gefunden zu haben. Es ist heidnische Sitte, die Götzenbilder mit goldenen Kronen zu schmücken (Brief Jer 9), beim Bacchusfest sich mit Epheu zu bekränzen (2 Mak 6, 7), die Opfertiere mit Kränzen zu behängen (AG 14, 13). Die Israeliten haben derartiges nicht gekannt. Nur die Tempelwände sind mit geschnitzten Blumengehängen verziert (1 Kg 6, 29), ebenso

haben das eherne Meer und die fahrbaren Wasserbecken des Tempels Guirlandenverzierungen (1 Kg 7, 29. 36). Aber vom Schmuck des Tempels mit lebenden Blumen, Guirlanden oder Kränzen wird uns nirgends etwas gesagt. Doch hängen die Juden bei der Wiedereinweihung des durch Antiochus entweihten Tempels goldene Kränze an der Vorderseite desselben auf (1 Mak 4, 57). Aber weder beim Tempelweihfeste, noch, wie man vor allem erwarten sollte, beim frohen Laubhüttenfest ist davon die Rede, daß die Festfeiernden sich oder die Opfertiere mit Kränzen schmückten. — Im Besonderen ist noch zu erwähnen die Sitte der Griechen, dem Sieger in den öffentlichen Wettkämpfen einen Kranz von Oliven- oder Feigenzweigen zu überreichen, denn hierauf wird an zahlreichen Stellen des NTs Bezug genommen (1 Ko 9, 24f.; Phi 3, 14; 2 Ti 4, 8; Ja 1, 12; 1 Ptr 5, 4; Offb 2, 10; 3, 11; 4, 4). **Benzinger.**

Krafft, Adam, gest. 1558. — Litteratur: Bartholomäus Meyer, Oratio funebris in obitum Cratonis, Marburg 1558; Petrus Nigidius, Elenchus Professorum Acad. Marp. vita defunctorum, Marpurgi Cattorum 1591, S. 30; Wilhelm Dilich, Urbs et academia Marpurgensis. Neu herausgeg. von J. Cäsar, Marburg 1867, S. 22; Joh. Tilemann dictus Schenck, Vitae professorum theologiae, qui in illustri academia Marburgensi ... docuerunt, Marburgi 1727, 4°; F. W. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, II. Bd, Cassel 1782, S. 378—383; E. Ranke, Marburger Gesangbuch von 1549, Marburg 1862; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 1. Bd, Frankfurt a. M. 1864, 2. Ausg. S. 76ff.; Th. Brieger, Die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527, Gotha 1881. — Briefe von und an Krafft finden sich: Helii Eobani Hessi poetae excellentissimi et amicorum ipsius epistolarum familiarium libri XII, Marpurgi Hessorum 1543; Joh. Phil. Kuchenbecker, Analecta Hassiaca, Marburg 1732ff., VIII, S. 421ff.; L. Curtze und L. v. Rheins, Geschichte ... der Kirche St. Kilian zu Corbach, Arolsen 1843, S. 251ff.; P. Tschackert, Briefwechsel des Antonius Corvinus, Hannover und Leipzig 1900 (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Bd IV).

Adam Krafft (auch Magister Adam, Adam von Fulda, Crato Fuldensis, Vegetius genannt), wurde 1493 zu Fulda als Sohn eines Bürgermeisters geboren. Er studierte seit 1512 in Erfurt, wo er sich dem Humanistenkreise anschloß, ward 1514 Baccalaureus und 1519 unter dem 2. Dekanat des Magister G. Spiringius zum Magister promoviert. Er hielt Vorlesungen unter anderem über Erasmus Lob der Narrheit und war an einer Schmähschrift gegen den Feind des Erasmus, Leus, beteiligt. Mit dem ihm innig befreundeten Joachim Camerarius wohnte er der Leipziger Disputation bei, wo er auch Melanchthon kennen lernte. In Erfurt war er mit Luther bekannt geworden. Nachdem er in Fulda nicht ohne Verfolgung das Evangelium verkündet, begab er sich nach Hersfeld. Hier lernte ihn Landgraf Philipp kennen und ernannte ihn zu seinem Hofprediger, 1526 zum Superintendenten und 1527 zum Professor der Theologie. Auf der Synode zu Homberg war er zugegen und wohnte dem Religionsgespräch zu Marburg, dem Konvent zu Schmalkalden, dem Fürstentage zu Naumburg und den Synoden in Hessen bei. An der Reformation in Göttingen, Höxter, Frankfurt a. M., der Grafschaft Wittgenstein, den gemeinen Landen an der Lahn u. s. w. nahm er thätigen Anteil. Die Bekehrung der hessischen Wiedertäufer und die Verhandlung mit Theobald Thamer (s. d. A.) war Krafft in die Hand gegeben. Außerdem hat er das Marburger Gesangbuch verfaßt, wie er denn überhaupt als Reformator von Hessen das Haupt der hessischen Geistlichkeit war. Er starb am 9. September 1558 an der Wassersucht. **H. Hochhuth † (C. Mirbt).**

Krafft, Johann (Crato von Crafftheim), gest. 1585. — Schriften: Johannis Cratonis a Krafftheim consilia et epistolae medicinales (herausg. v. L. Scholz), Francofurt 1671, 7 Tom. — Ueber K. handelt Henschel, Crato von Crafftheims Leben und ärztliches Wirken, Breslau 1853, 4° (hier wird K. als Reformator der mittelalterlichen Materia medica hingestellt); Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, Frankf. a. M. 1860, 2 Teile (mit Benutzung des reichen, zum Teil ungedruckten Briefschatzes K.s.).

Johann Krafft ist am 22. November 1519 in Breslau geboren und erhielt auch hier seine erste Ausbildung. Im Jahre 1534 bezog er die Universität Wittenberg. Auf Empfehlung des Breslauer Reformators Joh. Heß nahm Luther ihn in sein Haus auf. Hier war er sechs Jahre lang Tischgenosse Luthers und hat vieles aufgezeichnet, was später Joh. Aurifaber in seine Ausgabe der Tischreden Luthers aufgenommen hat. Auch zu Melanchthon trat er in enge Beziehung. Beide, Luther und Melanchthon, verwendeten sich wiederholt und mit Erfolg für ihn beim Rate der Stadt Breslau. Luther fand, obgleich er ihn gern der Theologie zugeführt hätte, „seine Komplexion zu schwach zum

Predigen“ und riet ihm, sich zur Medizin zu wenden. Mit Erlaubnis des Breslauer Rates widmete er sich seit 1543 sechs Jahre lang diesem Studium, zuerst zu Leipzig, wo er mit Joach. Camerarius befreundet wurde, und zu Padua, wo der berühmteste Mediziner jener Zeit, Joh. Baptist Montanus, sein Lehrer war. Als Doktor der Medizin kehrte er nach Deutschland, gemäß seiner Verpflichtung dem Rate gegenüber nach Breslau zurück, wo er im Jahre 1550 zum Stadtphysikus bestellt wurde. Durch glückliche Kuren und gelehrte Schriften gelangte er rasch zu bedeutendem Rufe. Im Jahre 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nacheinander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II. Er verließ bei zunehmender Schwäche Ferdinands im Jahre 1563 Breslau und lebte seitdem, mit kurzer Unterbrechung nach Maximilians Tode, am kaiserlichen Hofe. Maximilians ernannte ihn zum kaiserlichen Rate, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens: Crato von Crafftheim in den Adelsstand und erteilte ihm außer anderen Gunstbezeugungen im Jahre 1568 die Privilegien eines Pfalzgrafs. Das große Vertrauen, welches er bei dem Kaiser Maximilian genoß, benutzte er offenkundig und entschieden zur Förderung des Protestantismus. Er war es, der die Versuche des Bischofs Hoseus und der Jesuiten am kaiserlichen Hofe, Maximilian aus seiner kirchlich unentschiedenen Stellung heraus ganz auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen, fortdauernd vereitelte. Daher er am kaiserlichen Hofe sehr angefeindet war, um so mehr, als der klug angelegte Plan, nach welchem der Protestantismus bekämpft werden sollte, vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des strengen Luthertums (Flacianismus) gegen die mildere melanchthonisch-calvinische Richtung im deutschen Protestantismus führte. Zu dieser hatte sich Crato immer entschiedener hingeneigt. Schon in Breslau hatte er sich im Sakramentsstreit auf die Seite Melanchthons gestellt, von dem ein wichtiger Brief an Cr. (21. März 1559) vorliegt. Seine vertraute Freundschaft mit Zacharias Ursinus, die sich aus der früheren Gönnerschaft gegen diesen seinen Breslauer Landsmann später gebildet, befestigte ihn in seiner kirchlichen Parteistellung. Daher er sich auch zu dem reformierten Staatsmanne Languet, dem früheren Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann Ratgeber Joh. Kasimirs und Diener Wilhelms von Oranien, hingezogen fühlte und mit den Schweizern Bullinger und Beza in Briefwechsel stand. — Mit mehr oder weniger Erfolg half er die von der flacianischen Richtung ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer streng lutherischen Kirche in Deutschland zu bekämpfen. Er nahm in diesem Sinne einen wesentlichen Anteil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden (im Jahre 1568) zu ordnen. Er trat als ein Hauptfürsprecher der böhmischen Brüder auf, und als der Vergleich zu Sendomir in Polen (im Jahre 1570) eine Union der Lutheraner, Reformierten und böhmischen Brüder glücklich hergestellt hatte, versuchte er die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Konfession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu verschaffen. — Die Umtriebe der Gegner des Kurfürsten Friedrichs III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen wurden durch ihn vereitelt. — Der Versuch, den umsichtigen, überall thätigen Mann in die Wittenberger Katastrophe des Jahres 1574, welche die Niederlage der melanchthonisch-calvinischen Richtung in Kursachsen herbeiführte, zu verwickeln und so seinen Sturz herbeizuführen, mißlang zwar, aber doch wußten die Gegner ihn vom Sterbebette Maximilians ferne zu halten und des Kaisers Tod (12. Oktober 1576) zog seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er kehrte nach Breslau zurück. Der schmähliche Angriff seines Kollegen, des kaiserlichen Leibarztes Dodonäus, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung Maximilians beschuldigte, sollte ihn für immer beseitigen. Sein Ruf als Arzt war aber so fest begründet, daß Kaiser Rudolph II. ihn im Jahre 1578 wieder an seinen Hof berief. Hier hatten sich unterdes die Verhältnisse so verändert, daß an eine einflußreiche Stellung, wie früher, nicht mehr zu denken war. Des Hoflebens müde und körperlich geschwächt zog sich Crato im Jahre 1581 auf sein früher erworbenes Gut Rückerts bei Reinerz in der Grafschaft Glatz zurück, wo er eine evangelische Gemeinde gegründet und nach pfälzer, also reformierter Ordnung eingerichtet hatte. Im Jahre 1583 kehrte er nochmals nach Breslau zurück und bildete neben Andreas Dudith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, welche die wichtigsten Zeitfragen eingehend erörterten und mannigfache kirchliche Anregung gaben, die auf die konfessionelle Wandlung am Hofe von Liegnitz, Brieg und Ohlau einen entscheidenden Einfluß übten. Daher der Bischof von Breslau den beiden gleich verhaßten Männern Crato und Dudith noch einmal eine Nachstellung bereitete und im Jahre 1584 einen kaiserlichen Befehl zur Untersuchung und event. Ausrottung des Calvinismus in Breslau erwirkte, der den von melanchthonischem Geiste beseelten Rat bestimmte, die angefochtene

Sache offen gegen den Bischof in Schutz zu nehmen. Crato starb in seiner Vaterstadt 19. Oktober 1585. Je merkwürdiger heute die Episode der Regierung Maximilians II. erscheint, desto höher wird man die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses seltenen Arztes einschätzen; in der Provinzialkirchengeschichte Schlesiens wird man ihn außerdem neben Heß stets mit Ehren nennen. (Gillet †) P. Tschackert. 5

Krafft, Johann Christian Gottlob Ludwig, gest. 1845. — G. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangel. Lebens in der luther. Kirche Bayerns, Erl. 1867, S 171 ff.; Ph. Händchen, Einiges aus dem Leben Kraffts in der Reform. KZ. 1868, S. 193 ff.

Die im 3. und 4. Decennium dieses Jahrhunderts geschehene Erneuerung der lutherischen Kirche in Bayern aus dem Verfall, in welchen der vulgäre Rationalismus sie ge- 10 bracht hatte, knüpft sich zum Teil an die Person des reformierten Pfarrers und Professors Dr. Krafft. J. Chr. K. von Hofmann hat es öffentlich und privatim wiederholt bezeugt, daß Krafft sein geistlicher Vater gewesen sei, dem er nächst Gott das Beste verdanke, was ein Mensch dem andern geben könne. Stahl sagt in einer Rede auf der Generalsynode zu Berlin 1846, worin er Krafft mit Spener, Wilberforce, Harms zusammenstellt: „Der 15 Mann, der in meinem Vaterland (Bayern) die Kirche auferbaute, der apostolischeste Mann, der mir in meinem Leben begegnete, der Pfarrer Krafft, war ein strenger Bekenner des reformierten Lehrbegriffs. Ob er den Heidelberger Katechismus in der Tasche herumgetragen, gleichwie der Rezensent Kleists Frühling, das weiß ich nicht (bezieht sich auf die Aeußerung eines Vorredners); aber das weiß ich, daß er einen Frühling aufblühen machte 20 im ganzen Lande, dessen Früchte für die Ewigkeit reifen werden." Noch näher charakterisiert ihn Stahl in der Augsb. Allg. Zeitung vom 5. Februar 1846: „In Erlangen wirkte damals der Pfarrer Krafft, ein Mann, wie er sich in unserer Zeit und zu allen Zeiten selten findet. Ohne besondere geistige Gaben und wissenschaftliche Auszeichnung, namentlich ohne große Beweglichkeit und Gewandtheit der Gedanken, aber von großer 25 Stärke und Energie des Willens, von schlichtem Glauben an das Wort Gottes und von einer völligen, sein ganzes Wesen verklärenden Hingebung in dasselbe, ja Identifizierung mit demselben — ein wahrhaft apostolischer Charakter — wurde er für die protestantische Landeskirche Bayerns jener Sauerteig des Evangeliums, der den ganzen Teig durchsäuert." — Krafft war, wie Thomasius in seiner Gedächtnisrede ihm nachrühmt, ein treuer 30 Zeuge der göttlichen Wahrheit, nicht bloß durch Wort und Rede, sondern durch seine ganze Persönlichkeit, ja durch sie zuerst. Gesinnung und Wort durchdrangen sich lebendig in ihm und die äußere Bezeugung war nur der treue und wahrhafte Ausdruck des Innern. „Es lag ein Ernst über seiner Persönlichkeit ausgebreitet, dem mans wohl anmerkte, daß er aus einem in Gott verborgenen Leben stammte, gepaart mit jener stillen 35 und sichern Ruhe, die ihres Weges und Zieles gewiß ist. Dabei tiefe Gottesfurcht und die Liebe, die nicht das Ihre sucht, Entschiedenheit des Charakters, Gewissenhaftigkeit im Kleinen und aufopfernde Treue im Amt. Seine persönliche Erscheinung war eine stille Predigt von der Kraft Gottes, die in ihm wohnte." Beides aber, jener Ernst und jene Ruhe hatten ihren Grund in seinem festen Glauben an Gottes Wort in der Schrift, in 40 der erwogenen Überzeugung, daß die hl. Schrift vom Anfang bis zum Ende Werk des hl. Geistes, Inbegriff des ganzen Rates Gottes zu unserer Seligkeit sei. Diese Überzeugung, nachdem sie ihm auf dem Wege seiner Lebensführung unter langen und schweren Erfahrungen allmählich zu voller Klarheit aufgegangen war, ist fortan die Seele seines Lebens und der Angelpunkt seiner ganzen Theologie gewesen. Er war ein Schrift- 45 theologe im vollsten Sinne des Worts, Schriftforschung, Schriftauslegung, Schriftverteidigung war ihm Lebensaufgabe, in der Schrift gegründete Theologen zu bilden, sein Ziel. Vom Jahre 1818, wo er Professor in Erlangen wurde, bis zum Jahre 1824 war der Eingang, den er fand, nur gering, aber mit dem Jahre 1824 begann für ihn eine Zeit umfassender Einwirkung und sie dauerte in ihrer vollen Blüte über ein Jahrzehnt, so 50 lange nämlich, bis neben ihm gläubige Dozenten, meist seine Schüler, in Erlangen auftraten. Vor einem großen Auditorium las er Pastoraltheologie, Dogmatik, neutestamentliche Exegese, und als besonderes Verdienst muß hervorgehoben werden, daß er der erste deutsche Professor war, der ein Kollegium über Missionsgeschichte las, im Wintersemester 1825/26. Wie Krafft auf dem Katheder zugleich Seelsorger und Prediger war, so war er auf 55 der Kanzel zugleich Lehrer. Dazu machte ihn eingehende Textentwickelung und gründliche Schriftauslegung. Seine Person und sein Haus war der Mittelpunkt der verschiedensten Thätigkeiten fürs Reich Gottes (Bibel- und Missionssache) in damaliger Zeit, wo die Kirche fast kein Lebenszeichen von sich gab. Er hat 1824 ein Rettungshaus gestiftet (der

Entstehungszeit nach das vierte oder fünfte in Deutschland) und innere Mission getrieben, lange ehe dieser Name aufkam. Mit vielen gläubigen Christen nah und fern stand er in Verbindung, die in wichtigen Angelegenheiten seinen Rat begehrten und sein Urteil einholten, oder an seinem Glauben sich erquickten.

Geboren war Krafft den 12. Dezember 1784 zu Duisburg, wo sein Vater als Prediger wirkte. Schon im Jahre 1798 verlor er seinen Vater und nun kam bei den schweren Kriegszeiten eine Zeit der Not über das verwaiste Haus, in welchem aber die treffliche Mutter ihren Kindern als leuchtendes Exempel des Glaubens vor Augen stand. Krafft studierte in Duisburg, dessen Lehrer aber leider im Dienst des Unglaubens standen. Allein so sehr diese Richtung seinen scharf denkenden Geist mit Vorurteilen gegen Gottes Wort und Offenbarung erfüllte, so ließ doch das Beispiel gläubiger Menschen ihn nie dazu kommen, in den Grundsätzen des Unglaubens Ruhe zu finden. In seiner Kandidatenzeit war er fünf Jahre lang Hauslehrer in Frankfurt a. M. bei der trefflichen Familie de Neufville, und dieser Aufenthalt gereichte ihm vielfach zur Förderung, ohne jedoch seinen inneren Zwiespalt ganz zu heben. Im Oktober 1808 wurde er Pfarrer an der reformierten Gemeinde zu Weeze bei Cleve und im Februar 1811 trat er in den Ehestand mit der Predigerstochter Wilhelmine, geb. Neumann aus Cleve. In den ersten Jahren seines Ehestandes hatte er noch hinsichtlich der großen Thatsachen des Evangeliums mit Zweifeln zu kämpfen, die seinen Geist quälten und keine Freudigkeit zu seinem Predigerberuf bei ihm aufkommen ließen. Indessen forschte er unter Gebet immer fleißiger in der Schrift und immer mehr fielen die Schuppen von seinen Augen. Als er 1817 zum Prediger der deutsch-reformierten Gemeinde in Erlangen berufen wurde (Professor an der dortigen Universität wurde er 1818), hatte er bereits den Standpunkt eines bibelgläubigen Supranaturalismus errungen und freute sich, in der Universitätsstadt bessere Gelegenheit zu bekommen, seine Dogmatik zu schreiben, eine Arbeit, die er als seine Lebensaufgabe ansah, und auch insofern gelöst hat, als er mehrmals vor einem großen Auditorium Dogmatik las und ein beinahe druckfertiges Manuskript hinterlassen hat. Die letzte Krisis, die er in seinem Leben durchzumachen hatte, „seine Bekehrung", datiert er selbst vom Frühjahr 1821. Als er diesen Vorgang seinem Bruder Gottlob (weiland Pfarrer in Köln) gemeldet hatte, antwortete letzterer: „Ich ahnete wohl aus deinem längeren Schweigen, daß eine besondere Bewegung in deinem Innern vorgehe: das Verstummen des Zacharias, bis er mit einem Lobgesang den Mund öffnete." — 1833 nahm ihm der Herr seine ausgezeichnete Lebensgefährtin, die ihm namentlich bei seiner Thätigkeit für innere Mission (z. B. Gründung der Armentöchteranstalt) treulich zur Seite gestanden hatte. Nach einem zwölfjährigen Witwerstand erlag er selbst einer dreimonatlichen Krankheit am 15. Mai 1845 im 61. Lebensjahre. Geschrieben hat Krafft, außer einer Abhandlung de servo et libero arbitrio, Nürnb. 1818, sieben Predigten über Jes 53 und vier Predigten über 1 Ko 1, 30, endlich einen Jahrgang Predigten über freie Texte (Erlang. bei Heyder 1828, 1832, 1845). Nach seinem Tode ist erschienen: Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, herausgegeben von Dr. Burger, Erlangen 1848. **K. Goebel †.**

Krafft, Karl, gest. 1898. — Kurze Selbstbiographie aus dem Pastorenalbum der ref. Gemeinde in Elberfeld abgedruckt in Westd. Zeitung 1898, Nr. 101 vom 2. Mai; Nekrologe in Ztschr. des Berg. Geschichtsvereins 1897, S. 171 ff. und im Wupperth. Volkskalender, Bote des Thales 1899, S. 13 f.; Leidenfrost, Stammtafel der Familie Leidenfrost u. s. w., Graz 1876.

Der besonders als Pastor an der reformierten Gemeinde zu Elberfeld und als Forscher auf dem Gebiete der Rheinischen Kirchengeschichte bekannte Karl Joh. Fr. Wilh. Krafft stammte aus einem alten Theologengeschlecht. Sein Urgroßvater Joh. W. war Professor der Theologie zu Marburg, der Großvater Elias Christoph reformierter Pastor zu Duisburg gewesen. Der Vater Joh. Gottlob war als reformierter Pastor zuerst seit 1811 in Schöller bei Elberfeld, dann, nachdem er sich 1813 mit einer Tochter des originellen Kirchspielpastors Strauß zu Iserlohn vermählt hatte, seit 1814 in Köln thätig, wo ihm vier Wochen nach dieser Übersiedelung, 25. November 1814, der erste Sohn Karl geboren wurde. Nach dem schon zwei Jahre darauf erfolgten Tode der Mutter, welcher ihr Bruder, Pastor Strauß zu Ronsdorf und Elberfeld in seiner Schrift „Glockentöne" in dem Abschnitt „Die Sterbende" ein Denkmal gesetzt hat, wurde die Erziehung des Knaben zuerst von der Großmutter Ulrike, geb. Leidenfrost, später von einer zweiten Mutter, Louise, geb. Vorster, geleitet. Nachdem von ihm das Gymnasium seiner Vaterstadt durchgemacht war, widmete er sich, durch die gesegnete Wirksamkeit angeregt,

die sein Vater als offenbarungsgläubiger Prediger des Evangeliums und seit 1816 auch als Konsistorialrat in dem neugegründeten kgl. preuß. Konsistorium zu Köln bis zu seinem frühen Tode 1830 gehabt hatte, dem Studium der Theologie. Zu diesem Zweck begab er sich im Herbst des Jahres 1832 nach Erlangen in das Haus seines Oheims, des Pfarrers der dortigen deutsch-reform. Gemeinde und Professors der reform. Theologie Joh. Christ. Krafft, welcher damals auf dem Höhepunkte seiner weitreichenden und tiefgreifenden Thätigkeit stand. Außer diesem war es besonders noch der Theologe Harleß, der Naturhistoriker Karl von Raumer und der Philologe Döderlein, von denen der Jüngling förderliche Anregung erhielt. Nur ungern infolge eines Studentenaufruhrs verließ er Erlangen. Er suchte nun Berlin auf, wo sein Oheim mütterlicherseits, der Professor der praktischen Theologie Friedrich Strauß lebte. Schleiermacher, gegen den er Abneigung fühlte, war kurz vorher gestorben; Neander, Hengstenberg und Steffens aber hörte er in ihren Vorlesungen gern. Indessen die Zerstreuungen der großen Stadt wirkten nach seiner eigenen Äußerung nicht vorteilhaft auf ihn, während eine ernstliche Erkrankung auf einer Ferienreise in Prag für sein inneres Leben segensreich wurde. Dann 1835 wieder zur Heimat zurückgekehrt, bezog er die Universität Bonn. Nachdem er hier bei Nitzsch und Sack noch einige theologische Vorlesungen gehört hatte, wandte er sich, da er sich zum Predigtamt nicht fähig hielt, und eine kleine Erbschaft ihm die Fortsetzung akademischer Studien ermöglichte, zur Philologie, aber sie erschien ihm bald als eine geistlose Wissenschaft und so gab er sie wieder auf.

Vielmehr bestand er nun 1837 und 1838 die beiden theologischen Prüfungen, worauf er am Gymnasium in Bonn als Religionslehrer Anstellung fand. Bald danach aber wurde er von der Gemeinde Flamersheim-Großbüllesheim bei Bonn, und zwei ein halb Jahr später von der reformierten Gemeinde Hückeswagen an der Wupper bei Lennep zum Pastor berufen; an letzterem Orte fühlte er sich im Verkehr mit einem trefflichen, besonders aus in der Seelsorge erfahrenen, Kollegen und mit tüchtigen benachbarten Amtsbrüdern sehr wohl. Als aber durch seinen Vortrag über eine größere Reise, die er von dort auch nach Italien unternommen und auf der er in Rom und Neapel auch gepredigt hatte, die Gemeinde zu Düsseldorf auf ihn aufmerksam geworden war, folgte er im Herbst 1844 der Berufung dorthin. Erst da in Düsseldorf kamen seine Kräfte zu voller Entfaltung und Wirkung. Zwar unverheiratet in einem ganz unzureichenden Pfarrhause wohnend, aber voller leiblicher Gesundheit und Frische sich erfreuend, verkündete er, indem die Einwirkungen der Erlanger Zeit in ihm wieder lebendig wurden, das Evangelium immer kräftiger und begeisterter, auch mit dem wachsenden Erfolge der Erweckung und Stärkung christlichen Glaubens und Lebens. Die Revolutionsjahre 1848 und 1849 gaben ihm mehrfache Gelegenheit seine eifrige königstreue Gesinnung und seine Überzeugung von dem göttlichen Beruf der Obrigkeit durch Bekämpfung aller aufrührerischen Bestrebungen zu bethätigen, was ihm die Todfeindschaft der Revolutionäre zuzog. Danach aber suchte er die allen Mächten des Umsturzes entgegengestellte Arbeit der inneren Mission nach Kräften zu fördern. Insbesondere war er beteiligt an der Gründung der Rettungsanstalt zu Düsselthal durch den Grafen von der Recke und als langjähriges Mitglied des Kuratoriums an ihrer fortdauernden Verwaltung. Auch der äußeren Mission wandte er sein thätiges Interesse zu. Außerdem übernahm er die Leitung der evangel. höheren Töchterschule zu Düsseldorf und für fünf Jahre die Thätigkeit als Religionslehrer an der dortigen städtischen Realschule. Ferner machte er sich um die Stadt verdient durch die Gründung eines evangel. Krankenhauses, die er in Erinnerung an seine Erkrankung in Prag und seine Genesung von derselben betrieb. Und selbst über die Rheinprovinz hinaus erstreckte sich seine Wirksamkeit, indem er zu Generalkirchenvisitationen in anderen Provinzen berufen wurde. Neben solcher vielseitigen praktischen Thätigkeit fand er aber auch noch Zeit und Kraft zu litterarischer Beschäftigung. Den äußeren Anlaß dazu bot seine amtliche Verpflichtung, den kirchlichen Anzeiger der evangel. Gemeinde zu Düsseldorf mit geeignetem Stoffe zu versorgen. Zu diesem Zweck geschah es zunächst, daß er, innerlich dazu durch seine Liebe zur Heimat bewogen, Studien über die Kirchengeschichte der Rheinprovinz betrieb, aus welchen neben mehreren kleineren Aufsätzen im Anzeiger wie dem über die Pfalzgräfin Katharina Charlotte in den Jahrgängen 1851 u. 1852 auch die größere Abhandlung über die gelehrte Schule zu Düsseldorf und deren ersten Rektor Joh. Monheim 1853 hervorging.

Diese reiche und gesegnete Wirksamkeit in Düsseldorf wurde aber nach zwölfjährigem Aufenthalt dort abgebrochen, als K., während er einen Ruf nach seiner Vaterstadt Köln abgelehnt hatte, im Oktober 1856 einer Berufung in das von kräftigem religiösen Leben

durchzogene Wupperthal, in die neu errichtete fünfte Pfarrstelle der reformierten Gemeinde zu Elberfeld, folgte, von seiner ihm einige Jahre zuvor vermählten Ehefrau, einer Tochter des Pastor Eduard Hermann zu Duisburg, und zwei kleinen Kindern begleitet. Auch da in Elberfeld hat K., obschon bald unter einem nervösen Kopfleiden seine Frische zu leiden begann, einige Jahrzehnte hindurch eine in hohem Maße fruchtbare praktische Thätigkeit entfaltet, die nur durch seine Wirksamkeit als Feldprediger in den Kriegsjahren 1866, -70 u. 71 unterbrochen wurde. Neben seinen Predigten, welche mit unerschrockener Bekämpfung des Unglaubens, des Weltsinnes, des Umsturzes und des römischen Aberglaubens die Grundwahrheiten des Evangeliums geltend machten, trieb er mit großer Treue private Seelsorge und Krankenbesuch. Dagegen zog er sich von den mancherlei Kämpfen im öffentlichen Leben und in der Gemeinde mehr und mehr zurück, um lieber die Muße, welche ihm seine Amtspflichten ließen, zu stiller wissenschaftlicher Arbeit zu benutzen. Dieselbe bezog sich wohl auch auf das Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft, auf dem er freilich durch eine sehr schroffe Inspirationstheorie ziemlich enge gebunden war, ganz besonders aber wieder auf die Rheinische Kirchengeschichte. Unter den außerordentlich reichen Früchten seiner der letzteren geltenden, auf die ersten Quellen begründeten, Studien können hier nur die wichtigsten hervorgehoben werden. Dahin gehören von den besonders veröffentlichten Schriften: Briefe und Dokumente aus der Reformationszeit (her. zus. mit seinem Bruder Wilhelm) 1875, Rückblick auf die synodale Geschichte des Bergischen Landes 1878, Geschichte der Märtyrer Klarenbach und Fliesteden 1886, Lebensbild des Kaufmanns Dan. Hermann, und zum Andenken an Christian Kraft 1895. Ferner von seinen Beiträgen für die Zeitschr. des Bergischen Geschichts-Vereins, den K. 1863 mit dem Direktor Bouterweck begründet hatte, 1869: Mitteilungen aus der niederrhein. Reformationsgeschichte; 1871: Alex. Hegius und seine Schüler; 1890: Nicolaus Buscoducensis zu Wesel; 1893: Domherr Friedr. Graf zu Rietberg; 1894: Gerhard Oemiken. Sodann von Abhandlungen in den Th. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Prediger-Verein, 1872: Quellen der Geschichte der evangel. Bewegung am Niederrhein; 1874: Briefe Melanchthons, Bucers u. s. w. und 14 Briefe Luthers; 1880: Joachim Neander; 1882: Zur Geschichte v. Klarenbach und Fliesteden; 1889: Briefe Zach. Ursins, z. rhein. Reform.-Gesch. unter Erzb. Hermann v. Wied; 1891: die Reformationsordnung von Kaiserswerth. Endlich von Aufsätzen im Elberfelder Reform. Wochenblatt: 1893: die berühmte Kaufmannssocietät zu Elberfeld vor 100 Jahren und Erinnerung an Peter Teschenmacher; 1895: ein Blick auf die geistl. Litteratur Elberfelds im vorigen Jahrhundert; 1895: die Zerstörung der Neanderhöhle. — Die Veröffentlichungen dieser Art erschöpften aber keineswegs die Fundgruben, welche K.s umfangreiche Kenntnisse und seine bedeutenden Sammlungen von Handschriften, Büchern und Auszügen für die Erforschung der kirchlichen und auch bürgerlichen Geschichte der Rheinlande boten. Und so hat er jene vielfach mit großer Uneigennützigkeit und Freundlichkeit auch anderen Forschern auf diesem Gebiete zur Verfügung gestellt. Die wissenschaftlichen Verdienste, die er sich damit erwarb, fanden dadurch einen gebührende Würdigung, daß er bei Gelegenheit des Lutherjubiläums 1883 von Bonn den theologischen und von Marburg den philosophischen Doktorgrad erhielt. In äußerlicher Beziehung war damit der Höhepunkt seines Lebens bezeichnet.

Das Jahr darauf sah er sich durch die Steigerung seines Kopfleidens, besonders durch die häufigen Schwindelanfälle, genötigt, sein Pfarramt, das er 28 Jahre lang in Elberfeld verwaltet hatte, niederzulegen. Jedoch hat er dann noch fast 12 Jahre lang als Emeritus durch allerlei freiwillige postorale Thätigkeit, wie Bibelstunden, Krankenbesuche und Leichenpredigten, sich in seiner Gemeinde nützlich gemacht, bis endlich, nachdem ihm früher vier Kinder und seine Gattin durch den Tod entrissen waren, auch er selbst nach längeren schweren Leiden, die auch in innerliche Kämpfe, aber zuletzt zu frohem Glauben führten, am 15. März 1898 in die Ewigkeit gerufen wurde, in weiten Kreisen als ein Mann von origineller Art, ein Brausekopf mit friedfertiger menschenfreundlicher Gesinnung und ein lauterer christlicher Charakter betrauert.

Sieffert.

Krafft, Wilhelm, gest. 1896. — Selbstbiographie im Professorenalbum der ev.-theol. Fakultät zu Bonn; Nekrolog in der Bonner Zeitung vom 10. Januar 1897 vom Unterzeichneten. Einige Angaben in O. Ritschl, A. Ritschls Leben.

Der jüngere Bruder von Karl K., Wilh. Ludw. K., der Bonner Professor, war geboren den 8. September 1821 zu Köln, aus der zweiten Ehe des Vaters (s. S. 60, 57). Auch ihn wies in theologische Bahnen die Familientradition und die starke religiöse Einwirkung des frommen Vaters, die auch nach dessen frühem Tode nachwirkte. Denn wäh-

rend der ganzen Zeit seines Gymnasialunterrichts, den er in Köln zuerst auf dem Karmelitergymnasium, dann auf dem damals unter der Leitung des Direktors Grashoff stehenden Friedrich-Wilhelms-Gymnasium erhielt, bewegten ihn am meisten die religiösen Fragen. Wohl trieb er auch die übrigen Studien mit Lust und Liebe, wie seine schönen, aus der Schulzeit stammenden, bis zu seinem Tode von ihm aufbewahrten Sammlungen von Mineralien und römischen Münzen bewiesen. Allein mehr und mehr trat vor solchen das Interesse für die Geschichte des Reiches Gottes in den Vordergrund. So entsprach es seinem persönlichen Wunsche, daß er im September 1839 vom Gymnasium mit dem Zeugnis der Reife entlassen, die Universität Bonn bezog, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Nachdem er dort drei Semester hindurch theologische Vorlesungen von Nitzsch, Sack, Bleek, Kinkel, philosophische und philologische von Brandis, Lersch und Gildemeister besucht hatte, begab er sich Ostern 1841 nach Berlin. Hier hörte er besonders Kirchengeschichte bei Neander, daneben auch einige Kollegien von Hengstenberg und Strauß. Außerdem gewann auf ihn einen sehr anregenden Einfluß auch der Philosoph Schelling, der damals nach längerem Schweigen eben wieder öffentlich aufgetreten war, und zwar nicht bloß durch seine Vorlesungen, sondern noch mehr durch den engen persönlichen Verkehr Kraffts mit dem berühmten Philosophen, in dessen Haus er durch die freundschaftlichen Beziehungen seines Erlanger Oheims zu ihm Zutritt erhielt.

Ostern 1843 kehrte K. nach der Rheinprovinz zurück, um sich für das theologische Kandidatenexamen vorzubereiten, das er im Herbst desselben Jahres in Koblenz bestand. Dann kehrte er noch einmal nach Berlin zurück, wo er den Besuch Schellingscher Vorlesungen fortsetzte, im Rankeschen historischen Seminar arbeitete, bei Schmölders Arabisch lernte und mit besonderem Interesse Karl Ritters Vorträge über die Geographie Palästinas hörte. Mit letzterem wurde er auch persönlich näher bekannt in dem Hause seines Onkels, des Hofpredigers F. Strauß, in welchem auch Ritter verkehrte. Auf des letzteren Rat faßte er nun den Entschluß, die für die Vorgeschichte und Geschichte des Christentums wichtigsten Orte des Morgenlandes aufzusuchen. Im Herbst 1844 trat er mit seinem Freunde und Vetter F. A. Strauß die geplante Orientreise an. Griechenland, Ägypten, Nubien, Arabien mit dem Sinai und Palästina wurden besucht, besonders viel Zeit wurde der Erforschung Jerusalems gewidmet. Auf der Rückreise gegen Ende des Jahres 1845 blieb er noch einige Zeit lang in Rom zum Zwecke archäologischer und geschichtlicher Studien. Auch knüpfte er hier wie an vielen anderen Haltepunkten seiner Reise mannigfache Bekanntschaften an, die von bleibendem Werte für ihn wurden. Dann kehrte er in die Heimat zurück, und nun siedelte er mit seiner Mutter von Köln nach Bonn über, wo er, besonders durch Nitzsch dazu ermuntert, am 1. August 1846 zum Licentiaten der Theologie promovierte und am 12. November desselben Jahres seine Habilitation an der evang.-theolog. Fakultät vollzog. Aus seiner Licentiatenarbeit ging dann die erste von ihm veröffentlichte Schrift hervor, die Ende 1846 abgeschlossen wurde, die Topographie Jerusalems, in welcher er seine auf der Orientreise gewonnenen Beobachtungen erfolgreich verwerten konnte, während seine Reisetagebücher in der von seinem Gefährten Fr. Strauß 1847 herausgegebenen Schrift „Sinai und Golgatha" zum Abdruck kamen. Auch seine im Sommersemester 1847 gehaltenen Vorlesungen knüpften noch an seine durch die Orientreise belebten Interessen an, indem er die Geographie Palästinas und die alttestamentliche Geschichte vortrug. Daneben aber hatte er sich bereits auch dem Studium der Kirchengeschichte zugewendet. Als dann bald nach der Berufung von Nitzsch nach Berlin auch Sack Bonn verließ, trat K. im Winter 1847 in die dadurch entstandene Lücke ein mit einer Vorlesung über den zweiten Teil der Kirchengeschichte. Und seitdem hat er diese Disziplin in seinen Vorlesungen regelmäßig behandelt, die sich auch auf verwandte Gegenstände erstreckten. Mit Hinweis auf den sehr guten Erfolg dieser Lehrwirksamkeit empfahl ihn die Fakultät wiederholt dem Ministerium zur Berücksichtigung. Aber erst ein im Herbst 1850 an ihn ergangener Ruf an die Universität Basel hatte zur Folge, daß er zum außerordentlichen Professor befördert wurde, worauf er jene äußerlich vorteilhafte Berufung ablehnte. Ein Jahr danach trat er mit Frieda von Scheibler in die Ehe, welcher drei Söhne und zwei Töchter entsprossen.

So in Bonn fester eingewurzelt, verhielt er sich ablehnend auch, als im Herbst 1853 ihm die Professur für reformierte Theologie in Erlangen angeboten wurde. Bald darauf erschien seine Hauptschrift: Die Kirchengeschichte der germanischen Völker, I. Bd, 1. Abt. 1854. In Bezug auf die Förderung, welche durch diese leider nicht weiter fortgesetzte Arbeit die Kirchengeschichtsschreibung erfahren hat, sei nur das Eine erwähnt, daß die hier gegebene Bestimmung des Todesjahres von Ulfilas, obschon lange widersprochen, heut-

zutage fast allgemein als die richtige anerkannt ist, wie denn ganz ähnlich auch die Anschauung, die er in seiner Topographie von Jerusalem über die Lage von Golgatha dargestellt hatte, nach vielfacher Bestreitung später wieder mehr Freunde gewonnen hatte. Ein Ehrenerfolg der zuletzt veröffentlichten Schrift war es, daß im September 1855 die Bonner Fakultät bei Gelegenheit der dritten Säkularfeier des Augsburg. Religionsfriedens ihrem Extraordin. K. die Würde eines Doktors der Theologie erteilte. Dagegen verzögerte sich seine mehrmals von der Fakultät beantragte Ernennung zum Ordinarius bis zum Juli 1859. Seitdem hat er noch einige kleinere, meistens auf die neuere Rheinische Kirchengeschichte bezügliche Arbeiten veröffentlicht.

Im Jahre 1863 wurde er in die theol. Prüfungskommission zu Münster i. W. berufen, später zum Mitglied des Konsistoriums in Koblenz ernannt. Auch sonst hat er sich noch vielfach auf kirchlich praktischem, besonders synodalem Gebiete bethätigt. Und einige demselben angehörige Aufsätze von ihm sind in der Monatsschrift für die evangel. Kirche der Rheinprovinz und Westfalens, Jahrg. 1850—1852, sowie in den von v. d. Goltz und Wach herausgegebenen „Synodalfragen" 1874—1875 veröffentlicht. Für das Jahr 1866/67 wurde ihm das Amt eines Rektors der Bonner Universität übertragen.

In diesen verschiedenartigen Thätigkeiten hat sich K. durch zwei Vorzüge ausgezeichnet. Erstlich bewies er da überall, trotz seines festen positiven theologischen Standpunktes auch in kirchlichen und theologischen Angelegenheiten eine weitgehende persönliche Friedensliebe, die ihn wohl mitunter auch zu unbegründeter Zustimmung führte, aber doch aus aufrichtiger menschenfreundlicher Gesinnung hervorgegangen, im ganzen wohlthuend berührte. Und das andere war die Gewissenhaftigkeit, mit der er seine Pflichten erfüllte. Auch seinen besonders in der ersten Zeit nicht unbedeutenden akademischen Erfolg verdankte er neben den reichen persönlichen Beziehungen zu den kirchlichen Kreisen der Provinz dem emsigen Fleiß, den er nach dem Zeugnis seines Freundes Alb. Ritschl auf die Ausarbeitung seiner Vorlesungen verwandte. Nur freilich hatte seine Pflichterfüllung ihre Schranke an den Grenzen seiner Kraft. Und diese war trotz körperlicher Rüstigkeit in geistiger Beziehung während seiner letzten Lebenszeit in starkem Abnehmen begriffen, wahrscheinlich infolge einer anatomischen Strukturveränderung seines Centralnervensystems. Infolgedessen legte er 1894 sein Amt als Mitglied des Konsistoriums nieder und ließ sich 1896 von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbinden. Beim Heimgang von seiner letzten amtlichen Handlung aber erlitt er einen Fall, der eine chronische Lungenentzündung und endlich den Tod zur Folge hatte. **Sieffert.**

Krain, Andreas, Erzbischof v. s. Bd I S. 516, 25.

Krankenkommunion s. Bd VII S. 6, 28—43.

Krankheiten und Heilkunde der Israeliten. — Litteratur: Mehr oder weniger brauchbares Material findet sich in den verschiedenen Werken über die Geschichte der Medizin. Vgl. z. B. H. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten, 3. A. 1881; A. Hirsch, Handbuch der histor.-geographischen Pathologie, Stuttgart 1883. — Die älteren Monographien über bibl. Krankheiten sind in medizinischer Hinsicht nicht mehr brauchbar und meist prinziplos, wie z. B. Thom. Bartholin, De morbis biblicis misc. ed. 3a, Francof. 1692; G. W. Wedel, exercitationes medic. philos. sacrae et profanae, Jena 1686; Warlitz, Diatribe de morbis biblicis e prava diaeta animique affect. result., Vit. 1714; J. J. Schmidt, Bibl. Medicus, Züllichau 1743, I. Physiologie S. 1—340; II. Pathologie S. 343 bis 584; III. Gesundheitslehre S. 587—761; Ch. T. E. Reinhard, Bibelkrankheiten, welche im AT vorkommen, Frankfurt und Leipzig 1767; Ackermann, Erläuterung derjenigen Krankheiten, deren im NT Erwähnung geschieht in Weises Mater. für Gottesgel., II—IV, 1784 ff.; C. B. Michaelis, Philologemata medica, Halae 1758; Mead, Medica sacra, Amst. 1749, deutsch Leipzig 1777; Eschenbach, Scripta medico-bibl., Rostock 1179; Hebenstreit, De cura sanit. publ., Lips. 1783. — Neuere Werke: Dr. Schreger, Medizin.-herm. Untersuchungen; Th. Shapter, Medica sacra or short exposition of the more important diseases in the sacred writings, Lond. 1834; Goldmann, Diss. de rel. med. vet. Test., Vrat. 1845. Dr. Friedreich, Zur Bibel. Naturhistor. anthropolog. und medicin. Fragmente, 2 Tle., Nürnberg 1848; Trusen, Erläuterung einiger Stellen der heil. Schrift, welche auf die Medizin Bezug haben, in Caspers Wochenschrift f. d. ges. Heilkunde 1842, Nr. 34—38; derselbe, Darstellung der biblischen Krankheiten und der auf die Medizin bezüglichen Stellen der heiligen Schrift, Posen 1843; ders., Die Sitten, Gebräuche und Krankheiten der alten Hebräer nach der Schrift; Pruner, Die Krankheiten des Orients, vom Standpunkte der vergleichenden

Nosologie, Erlangen 1847 (ohne direkte Rücksichtnahme auf die in der Bibel vorkommenden Krankheiten); (G. Böttger), Die Arzneikunst bei den alten Hebräern, Dresden 1853; T. Tobler, Beitrag zur medicinischen Topographie von Jerusalem, Berlin 1855; Oppler, Einiges aus der altjüdischen Medizin: Deutsches Archiv f. Gesch. d. Medizin 1881, 62 ff.; J. Preuß, Der Arzt in Bibel und Talmud: Virchows Archiv 1894 (Bd 138), 261 ff.; R. Bennett, The diseases of the Bible, 3. A. 1896; W. Ebstein, Die Medizin im AT, Stuttgart 1901. — Neuere Monographien: Ueber die Anatomie bei den alten Hebräern in Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie, 20. Aufl., Wien 1889; E. Baltzer, Vegetarismus in der Bibel, Nordhausen 1872; Michel Lévy, De l'hygiène Mosaique: Gaz. Médic. de Paris 1843 (t. XI), Nr. 47; A. Baginsky, Die hygieinischen Grundzüge der mosaischen Gesetzgebung, 2. A., Braunschweig 1895; U. Passigli, Un antica pagina d'igiene d. passato. La nettezza d. corpo e d. vestimenti presso gli Ebrei, 1898; C. C. Bombaugh, The plagues and pestilences of the Old Testament: The John Hopkins Hosp. Bulletin, Vol. IV, Baltimore 1893, 64 ff.; vgl. für die Pest auch Moltke, Briefe über die Zustände in der Türkei, Berlin 1877, 110 ff.; Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter, Deutsche Ausgabe I, 4 ff.; Tholozan, Histoire de la peste bubonique en Mésopotamie etc., Paris 1874; ders., La peste en Turquie dans les temps modernes, Paris 1880; L. Kotelmann, Die Geburtshilfe bei den alten Hebräern &c., Marburg 1876; H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, Leipzig 1885; U. Passigli, Le cognizione ostetrico-gineologiche d. antichi Ebrei, Bologna 1898; derselbe, Le levatrice e l'arte ostetrica n. tempi biblici, Bologna 1898; ders., L'allattamento. Saggio di pediatria biblica, Bologna 1898; ders., La prostituzione e le psicopatie sessuali presso gli Ebrei all' epoca biblica, Milano 1898; derselbe, Dermosifilopatia biblica. Le malattie venerie presso gli Ebrei, Milano 1898; J. Preuß, Die männlichen Genitalien und ihre Krankheiten nach Bibel und Talmud: Wiener medizinische Wochenschrift 1898, 570 ff.; ders., Materialien zur Gesch. der alten Medizin. Die Organe der Bauchhöhle nach Bibel und Talmud: Allgem. medizin. Centralzeitg. 1898, 489 ff.; W. Ebstein, Ueber das Vorkommen der Rhachitis im Altertum: Janus 1900, 332 ff. — Die Artikel Krankheit, Arzneikunst, Aussatz, Blattern, Blindheit, Drüse, Paralytische, Pest, Samenfluß, Würmer u. s. w. in Winer, Realwörterbuch; Riehm, Handwörterbuch; Encyclopaedia Biblica; Hastings Dictionary; Keil, Bibl. Archäol., 2. Aufl. S. 557—570; Jahn, Häusliche Alt., II, 346 ff. — Die Litteratur über den Aussatz s. Bd II S. 296. Weitere Litteratur zur Geschichte der Medizin in der Bibel s. bei Ebstein a. a. O., bei A. Pauly, Bibliographie des sciences médicales, Paris 1874 und bei J. Pagel, Histor. medizin. Bibliographie, Berlin 1898.

I. **Die allgemeinen Gesundheitsverhältnisse** bei den Israeliten dürfen als sehr gute bezeichnet werden, wenigstens soweit — was wir allein sicher beurteilen können — die äußeren Bedingungen hierfür in Betracht kommen. Die Israeliten erscheinen durchaus als ein gesundes Volk, als ein kräftiger Menschenschlag. Auch in körperlicher Beziehung dürfen wir sie uns, als sie noch in der Wüste zelteten, dem Typus der heutigen Beduinen ziemlich ähnlich vorstellen; sie waren schlank und hager z. B. gegenüber den volleren Assyrern. Die Luft der Wüste ist gesund. Auch die israelitische Tradition erzählt mit Genugthuung von der gesunden Kraft des alten Volkes. Aller Druck der ägyptischen Frohn vermochte nicht die Lebenskraft des Volkes zu brechen. Jemehr sie bedrückt wurden, desto mehr nahmen sie zu, so daß die Ägypter vor den Israeliten Angst bekamen (Ex 1, 10 ff.). Insbesondere wird von den israelitischen Frauen gerühmt, daß sie nicht so schwach waren, wie die ägyptischen Weiber, sondern gesund und kräftig: noch ehe die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie schon leicht und mühelos geboren (Ex 1, 18 ff.). Dazu vgl. die Freude des Psalmisten, daß es keinen Strauchelnden gab, als Israel auszog (Pf 105, 37). Zu dieser kräftigen Körperbeschaffenheit kamen in Palästina beim ansässigen Leben die in gesundheitlicher Beziehung denkbar günstigsten Verhältnisse. Palästina selbst ist zu allen Zeiten ein gesundes Land gewesen. Für das Klima Palästinas sind charakteristisch die großen Gegensätze: heiße Tage, kühle Nächte, glühende Südwinde, kalte Nordwinde, starke Regengüsse, dürre Sommerglut. Aber darin liegt nicht an sich schon etwas Gesundheitsschädliches; im Gegenteil: diese Schwankungen, an die der Körper sich gewöhnen muß, geben ihm eine erhöhte Festigkeit und Elastizität. Der Bewohner Palästinas lernt Hitze und Kälte und namentlich den plötzlichen Wechsel beider ertragen. Es fehlt in Palästina natürlich auch nicht an ungesunden Gegenden, z. B. die sumpfigen Landstriche am Hulesee im Norden, in denen viel Fieber herrscht. Gerade das Fieber, Dyssenterie und Augenentzündungen kann man als eigentliche klimatische Krankheiten Palästinas bezeichnen.

Als leichtere Epidemien kommen im Sommer Ruhranfälle, im Frühling und Herbst Fieber vor (Lüdecke, Beschr. des türk. Reichs, S. 60). Im Sommer verlaufen sie auf den Gebirgen schwerer und rascher, im Winter in den Ebenen und Städten. Die Distrikte des Wechselfiebers (Tertiantyphus, in Arabien und Syrien häufig) sind die Nie-

derungen und Gebirgsthäler, auch Stellen, wo die letzten Zweige von Bächen versumpfen. März und Oktober sind besonders gefürchtet (Pruner, Krankh. des Or., S. 87. 358 ff.). Auch Augenentzündungen sind wie in Ägypten häufig, teils infolge der Hitze und der dadurch verursachten Hyperämie des Gehirns, teils infolge der Seeluft und des nächtlichen Taues, auch des Flugsands; sie haben vielfach völlige Erblindung zur Folge (Pruner, a. a. O. 432 ff. 456 f.; vgl. 3 Mos. 19, 14; 5 Mos 27, 18; Mt 4, 27. 12, 22. 20, 30; 21, 14; Jo 5, 3). Aber diese Krankheiten alle halten sich auch während der ungesunden Jahreszeit im Sommer in mäßigen Grenzen. Die Annahme aber, daß das Klima in historischer Zeit sich wesentlich verändert habe und namentlich früher regnerischer gewesen sei (so z. B. Fraas, Aus dem Orient I, 198 ff.), ist ganz unbeweisbar. Die gesundheitlichen Verhältnisse der alten Zeit, soweit sie durch das Klima bedingt sind, waren also keine anderen, als heute noch. In dieser Beziehung war Palästina stets günstiger gestellt, als die meisten angrenzenden Länder, z. B. als manche Teile Arabiens (vgl. Wellstedt, Reisen I, 215 ff.) oder als Ägypten, oder das Zweistromland mit seinen Überschwemmungen (vgl. Dt 28, 27. 60).

Auch die ganze Lebensweise des palästinensischen Bauern war stets dazu angethan, ihn gesund zu erhalten. Einfach und gesund war die Nahrung: Brot, Milch, Früchte, selten Fleisch. Gesund, den Körper stählend war die Arbeit des Hirten und Ackerbauern. Das Land verlangte nicht die fast übermäßig harte Arbeit, wie Ägypten, wo der Fellache zu allen Zeiten wenig Freude am Leben hat und ernst und verdrossen Tag für Tag seine Sklavenarbeit thut. Palästinas Boden, der von Jahwe selbst gewässert wurde, gab bei nicht allzuschwerer Arbeit, was der Bauer bedurfte (Dt 8, 7 ff.). So wird das gute Zeugnis, das noch Tacitus (Hist. V, 6) für den günstigen Gesundheitsstand der Palästinenser ablegt, auch für die alten Zeiten zu Recht bestehen: corpora hominum salubria et ferentia laborum.

II. Körperpflege und Hygieine im allgemeinen. — Die Körperpflege spielt bei den Israeliten im Vergleich zu dem, was wir aus dem griechischen und römischen Leben wissen, eine sehr geringe Rolle. Gymnastische Übungen, Spiele und dergleichen finden sich überhaupt nicht. Daß zur Römerzeit solche Sitten aufkamen, daß Antiochus Epiphanes in Jerusalem die dionysischen Spiele einführen wollte (2 Mak 6, 7), daß Herodes ein Theater und Amphitheater in Jerusalem erbaute (Jos. Ant. XV, 8, 1) und dergleichen erregte schweren Anstoß bei den gesetzestreuen Juden. Das pharisäische Judentum hat stets die gymnastischen Übungen und Spiele verpönt (vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes, 3. Aufl. II, 45 ff.).

Auch die Bäder spielten nach dem was wir wissen, lange nicht dieselbe Rolle wie im klassischen Altertum oder im heutigen Orient, wo jede Stadt ihre öffentlichen Bäder hat. Das hängt in letzter Linie mit klimatischen Verhältnissen zusammen. Die große Hitze und der viele Staub auf den Kalkbergen u. s. w. machen es zwar einerseits zum unerläßlichen Lebensbedürfnis, sich häufig zu waschen. Auf der anderen Seite aber verbot der Mangel an Wasser in den meisten Landesteilen die allzu verschwenderische Verwendung desselben zu Badezwecken; war doch z. B. Jerusalem so gut wie ganz auf Cisternenwasser angewiesen. Fließendes Wasser giebt es überhaupt sehr wenig in Palästina, und mit Cisternenwasser sind die Leute zu allen Zeiten aus guten Gründen sparsam umgegangen. Der Beduine der syrischen Steppe sieht heute noch das Waschen mit Wasser als einen unverzeihlichen Luxus an; er reibt sich den Körper mit feinem Wüstensand ab. Unter diesen Umständen begreift es sich, daß man im alten Israel keine öffentlichen Badeanstalten und auch keine Badeeinrichtungen in den Privathäusern kannte. Nicht einmal vom königlichen Palast in Jerusalem hören wir, daß er eine solche gehabt hätte. Nur wo man „lebendiges", d. h. fließendes Wasser, oder Seen und Teiche hatte, badete man (2 Kö 5, 12; Lc 5, 13), sonst beschränkte man sich auf Abwaschungen. Dabei kam übrigens die Reinlichkeit keineswegs zu kurz, denn diese Waschungen spielten eine sehr wichtige Rolle und wurden sehr häufig vorgenommen, da solche Reinigungen bei den Israeliten, wie bei allen Semiten, einen Bestandteil ihres Kultes bildeten. Zur kultischen Reinheit gehörte vor allem die körperliche Reinheit. Deshalb wusch man sich, wenn man der Gottheit nahen, an irgend einer religiösen Handlung teilnehmen wollte (Gen 25, 2; Ex 19, 10; 1 Sa 16, 5). Ebenso erforderte es natürlich der Anstand, daß man sich wusch, ehe man vor einen Höhergestellten trat (Ruth 3, 3; Jud 10, 3). Strenge Sitte war es, vor Tisch die Hände zu waschen; der Brauch ist allerdings nur im NT ausdrücklich erwähnt (Mc 7, 2 ff.; Mt 15, 2; Lc 11, 38), er ist aber natürlich uralt. Er erklärt sich schon daraus, daß man im alten Israel wie im heutigen Orient mit den

Händen aß, d. h. mit den Händen in die gemeinsame Schüssel tauchte, die Speisen sich holte und zu Munde führte (Spr 26, 15; Mt 26, 23). Da man viel barfuß ging, bezw. nur Sandalen trug, welche den Fuß nicht gegen Schmutz und Staub des Weges schützten, war das häufige Waschen der Füße ebenso selbstverständlich, wie das der Hände. Dem Gast der kam, bot man, wie im ganzen Orient und in Griechenland zu allererst Wasser zum Waschen der Füße (Gen 18, 4; 19, 2; 1 Sa 25, 41; Lc 7, 44).

Mineralisches Laugensalz (נֶתֶר *νίτρον*, kohlensaures Natron) und Seifenasche (בֹּר, בֹּרִית graue, steinartige Asche verschiedener in Palästina wachsender Salzkräuter, besonders der Salsola Kali L.) waren den Israeliten recht gut bekannt (Jes 1, 25; Jer 2, 22; Ma 3, 2; Spr 25, 20). Erst in der hellenistischen Zeit kamen öffentliche Bäder auf, dieselben waren natürlich ganz nach griechisch-römischem Muster erbaut und eingerichtet. Ihr Besuch war, obwohl es heidnische Anstalten waren, den Juden erlaubt (Jos. Ant. XIX, 7, 5; M. Ned. 5, 5). — Heilkräftige, warme Quellen finden sich in Palästina an mehreren Orten, z. B. bei Tiberias, bei Gadara, in Kallirrhoë; ob aber die alten Israeliten schon die Heilkraft dieser Quellen kannten und gebrauchten, ist sehr fraglich. Doch schrieben auch sie einzelnen Quellen und Flüssen besondere Heilkräfte zu (2 Kg 5, 10 ff.; vgl. Jo 5, 2). In der griechisch-römischen Zeit sind die genannten Thermen sehr berühmt gewesen (Plin. hist. nat. V, 15; Jos. bell. jud. I, 33, 5; II, 21, 6).

Mit dem Waschen verband sich das S a l b e n, d. h. das Einreiben der Glieder mit Öl. Hierdurch sollte die Haut geschmeidig gemacht und gegen die Hitze der Sonne geschützt werden. Wenigstens behaupten noch heute die Araber, daß das Salben mit Öl eine solche Wirkung habe und den Leib stärke (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, 131). Das Salben war ganz allgemein bei hoch und niedrig verbreitet, und das Öl gehörte deswegen zu den gewöhnlichsten Lebensbedürfnissen. Man gebrauchte zum Salben das reine Olivenöl (Ps 92, 11; Dt 28, 14; Mi 6, 15); daher ist שֶׁמֶן der gewöhnliche Ausdruck für Salbe. Die Reichen mischten demselben allerhand wohlriechende Substanzen, die aus dem Ausland bezogen waren, bei. Auf diese Weise wurden feine duftende Salben bereitet (1 Kg 10, 10; Ez 27, 22; Hi 41, 23; vgl. Ex 30, 22). Dieses Mischen war das Geschäft der Sklavinnen (1 Sa 8, 13) oder besonderer Salbmischer (רֹקֵחַ Ex 30, 35; Neh 3, 8; Koh 10, 3). Eine besonders kostbare Salbe war das echte Nardenöl נֵרְדְּ HL 1, 12; 4, 13 ff.; Mc 14, 3 ff.; Jo 12, 3 ff.). Man salbte sich vornehmlich bei Festen, bei Hochzeiten und Gastmählern (Am 6, 6; Ps 23, 5; vgl. Lc 7, 46); Haupthaar und Bart übergoß man reichlich mit Öl (in welchem Maße zeigt der dichterische Spruch Ps 133, 2). Eine Auszeichnung war, jemandem die Füße zu salben (Lc 7, 46; Jo 12, 3). In Trauer unterließ man das Salben (2 Sa 14, 2; 12, 20).

Der hygieinische Wert dieser Waschungen ꝛc. ist selbstverständlich hoch anzuschlagen, und das Gleiche gilt von einer Reihe anderer Sitten und Gebräuche, bezw. Verordnungen des Gesetzes. Nur darf man bei ihrer Beurteilung nicht in den Fehler verfallen, daß man in hygieinischen Erwägungen den Ursprung derselben sucht. So namentlich bei der Beschneidung. Schon Herodot leitet sie aus sanitären Gründen ab, ebenso noch heute manche Stämme, die sie üben: sie soll die Reinlichkeit fördern und ein Schutzmittel gegen gewisse Krankheiten sein. Auch die zahlreichen Vorschriften über levitische Reinheit und Unreinheit (s. den A. Reinigungen) haben zweifellos auf sanitärem Gebiet ihre gute Wirkung gehabt. Aber man verkennt doch ihr Wesen und ihre Bedeutung ganz gründlich, wenn man wie z. B. Michaelis (Mosaisches Recht IV, 220 ff.), Saalschütz (Mosaisches Recht I, 217. 272) u. a. hierin wesentlich Polizeiverordnungen zur Erhaltung von Leben und Gesundheit erblickt. Nicht einmal bei solchen Verordnungen, wie die über das Verscharren des menschlichen Unrats außerhalb des Lagers (Dt 23, 13 f.), haben dem Gesetzgeber solche Erwägungen vorgeschwebt; auch da ist es ihm darum zu thun, die Verunreinigung des Lagers im kultischen Sinne zu verhindern, vergleiche die damit in Parallele zu setzende Verordnung des Priestergesetzes, daß jeder Krieger, der im Kampf einen Feind getötet oder in Berührung mit einem Gefallenen gekommen ist, sieben Tage lang unrein sein und das Lager meiden soll (Nu 31, 19). Es liegt übrigens auf der Hand, daß bei beiden Gesetzen Theorie und Praxis weit auseinanderlagen.

III. D i e r e l i g i ö s e B e t r a c h t u n g d e r K r a n k h e i t e n. — Krankheiten sind eine von Gott geschickte Plage. Das ist selbstverständliche Überzeugung der frommen Israeliten wie der Frommen aller Zeiten. In ganz besonderem Grade gilt das von schweren Seuchen, plötzlichem Tod u. dgl. Der Aussatz wird nach wahrscheinlicher Deutung des Wortes צָרַעַת als „Schlag" von Gott bezeichnet (s. die Wörterbücher), er ist eine Strafe Gottes in besonderem Sinn (נֶגַע אֱלֹהִים), und deshalb vor allen anderen Krankheiten ver-

unreinigend (s. A. Aussatz Bd II, 296 ff.), eine Anschauung, die sich bei der verhängnisvollen Bedeutung und dem entsetzlichen Charakter der Krankheit leicht begreift. Wenn Usa plötzlich tot niedersinkt (2 Sa 6, 7), wie Ananias und Sapphira auf das Wort des Apostels tot umfallen (AG 5, 1 ff.), so ist es Gottes Zorn, der sie niedergeschlagen hat. Wenn die Seuche im Assyrerheer vernichtend wütet (2 Kg 19, 35), wenn die Pest nach Davids Volkszählung Israel verheert (2 Sa 24, 13), ist es Jahwes Engel, der als Würgengel auszieht, die Menschen zu schlagen (vgl. 2 Sa 24, 16). Aber damit ist die religiöse Bedeutung der Krankheiten für den alten Israeliten noch lange nicht erschöpft. Er sieht in ihnen nicht nur in dem Sinn, wie der moderne Fromme, Strafen und Heimsuchungen Gottes, sondern er betrachtet sie als direkt von Gott gewirkt und hervorgerufen in einer Weise, daß nach weiteren natürlichen Ursachen zu suchen, ihm in der alten Zeit gar nicht in den Sinn kommt. Ihre Heilung erwartet er darum auch nicht von einem Arzt, einem Menschen, sondern von Gott (vgl. Ex 15, 26 „ich, Jahwe, bin dein Arzt"). Noch Josephus weiß davon zu erzählen, daß das Volk zu allerhand abergläubischen Mitteln, Amuletten, Beschwörungen rc. seine Zuflucht nimmt (Ant. VIII, 2, 5), und in alter Zeit ist das jedenfalls noch viel mehr der Fall gewesen. Wenn so vielfach im AT von Zauberei aller Art die Rede ist, so hat diese nicht bloß den Zweck gehabt, die Zukunft zu erhellen, sondern auch den anderen, sich vor Schaden aller Art, Krankheit u. dgl. zu schützen und Krankheiten zu heilen; namentlich der Gebrauch der Amulette gehört hierher (vgl. A. Kleider und Geschmeide Bd X S. 523, 38).

Schon dies legt uns den Gedanken nahe, daß man auch in Israel, wie bei allen Völkern auf einer gewissen Stufe, einst und ursprünglich die Krankheiten nicht auf natürliche, sondern auf übernatürliche Ursachen zurückgeführt, m. a. W. sie als Wirkung von Dämonen betrachtet hat.

Am deutlichsten ist das noch zu erkennen bei den Geisteskranken und Epileptischen. Wie der heutige islamische Orient, so hat auch das alte Israel und zwar bis in späte Zeit herein zwischen Geisteskranken und gottbegeisterten Propheten keinen prinzipiellen Unterschied gemacht. Jahwe sendet einen Lügengeist aus unter die Propheten Ahabs (1 Kg 22, 19 ff.), Jahwes Hand fällt auf einen Elisa und begeistert ihn zu dem Spruch (2 Kg 3, 15 ff.); ein böser Geist von Jahwe ists aber auch, der den Saul plagt (1 Sa 16, 14 ff.). Die Nebiim benehmen sich wie Verrückte (1 Sa 19, 18 ff.; 2 Kg 9, 11) und die Verrückten (משגעים) genießen als heilige Leute den Schutz der Unverletzlichkeit (1 Sa 21, 13 ff.); mit Musik besänftigt man Saul, wenn der böse Geist über ihn kommt (1 Sa 16, 14 ff.), mit Musik versetzt sich Elisa in die prophetische Ekstase (2 Kg 3, 15 ff.). Das ist so geblieben bis auf Jesu Zeit, wo die allgemeine Volksanschauung die Geisteskranken, Epileptischen, Hysterischen als von einem Dämon besessene (*δαιμονιζόμενοι*) betrachtet (vgl. A. Dämonische Bd IV, 410 ff.), ja bis auf den heutigen Tag, wo bekanntlich dieser Glaube im Volk, und nicht nur in diesem, immer noch fortlebt.

Noch bei einer anderen Gruppe von Krankheiten läßt sich diese Anschauung nachweisen, nämlich bei den als verunreinigend betrachteten Krankheiten der Geschlechtsteile (s. unten unter V, 4). Beischlaf, Geburt, Menstruation und die verschiedenen Geschlechtskrankheiten sind im Gesetz als kultisch verunreinigend bezeichnet. Das ist natürlich uralte Anschauung. Und dieselben Vorstellungen finden sich auch bei vielen anderen Völkern. Überall dort stehen sie im Zusammenhang mit allerlei abergläubischen Vorstellungen. Namentlich die Vorstellung von der Unreinheit der Menstruation findet sich bei allen semitischen Völkern; der Grund ist hier ganz deutlich ein Aberglaube: das Menstrualblut gilt als kräftiges Zaubermittel. Nihil facile reperiatur mulierum profluvio mirificum, ist die Anschauung auch der Römer (Plin. h. nat. VIII, 63). Nach dem Glauben der Araber schützt ein Lappen mit diesem Blut, der auf eine Kindbetterin gelegt wird, diese und das Kind vor den Dschinnen und vor dem bösen Blick (vgl. W. R. Smith, Rel. of the Semites 428 f.). Wir dürfen also auch bei den Hebräern zur Erklärung nicht auf solche religiös-sittliche Anschauungen zurückgehen, die ihnen eigentümlich oder gar erst im späteren Judentum nachweisbar sind, wie z. B. auf die Beurteilung des ganzen Geschlechtslebens als eines sündigen, Leib und Seele verunreinigenden. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist vielmehr wie bei anderen Völkern die, daß solche Kranke und diese Vorgänge des Geschlechtslebens überhaupt unter dem Einfluß beziehungsweise unter dem Schutz bestimmter Dämonen stehen. Von hier aus wird man auch die Unreinheit des Aussatzes als ein Zeichen dafür betrachten dürfen, daß man diese Krankheit in ältester Zeit einmal als Wirkung böser Geister betrachtete. Daß dieser letzte Grund bei den angeführten inneren Krankheiten den Israeliten alle Zeit bewußt war, soll natürlich damit

nicht behauptet werden; im Gegenteil ist gar nicht zweifelhaft, daß schon frühe die Einsicht in den ursprünglichen Sinn dieser Unreinigkeit verloren ging und eine Umdeutung sich vollzog.

Schließlich darf die ganze Art und Weise, wie die Israeliten die Krankheiten als von Jahwe gewirkt ansehen, als eine Umdeutung älterer vorjahwistischer Vorstellungen betrachtet werden, wonach die Krankheiten von Geistern gewirkt sind und unter deren Schutz stehen. Näheres über diese älteste Vorstellung bei den Hebräern läßt sich nicht sagen. Erwähnt sei, daß man bei manchen Völkern die Krankheiten als Besuche der Geister abgeschiedener Ahnen ansah (vgl. Spencer, De leg. Hebr. rit. I, 279 ff.; Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, 2. A. 1876, I, 322, VI, 394 ff.).

IV. **Heilkunde und Heilpersonal.** — In Ägypten war in früher Zeit schon die Heilkunde auf einem verhältnismäßig hohen Stand angekommen; es gab sogar Spezialärzte für Augen, Zähne &c. (Herodot II, 84; III, 1. 129; Ermann, Ägypten 477 ff.). Ganz anders bei den Israeliten. Das begreift sich einmal aus dem oben (unter III) über die Anschauungen der alten Israeliten vom Wesen und dem Ursprung der Krankheiten bemerkten. Auf einer Stufe, wo man in den Krankheiten, wenigstens in einem Teil derselben, die Wirkungen der Gottheit oder von Dämonen erblickt und nicht nach den natürlichen Ursachen derselben fragt, kann von einer Heilkunde überhaupt keine Rede sein. Aber auch als das allmählich sich änderte, blieb als ein dauerndes, auch bei weiterem Fortschritt der Erkenntnis die Ausbildung einer Heilkunde hemmendes Hindernis die Anschauung von der Unreinheit gewisser Krankheiten und namentlich von der Unreinheit der Toten. Der Gedanke, eine Leiche zu zergliedern, um den Bau des menschlichen Körpers kennen zu lernen, konnte einem Hebräer gar nie kommen. Es fehlten also alle Vorbedingungen für die Grundlage der medizinischen Wissenschaft, die Anatomie. Denn was man an dürftigen Beobachtungen beim Schlachten und Zerlegen der Tiere oder bei gelegentlichen Verletzungen von lebenden Menschen machen konnte, das war von sehr geringem Wert. Die Schilderung, die Hiob von der Bildung des Embryo im Mutterleib giebt (Hi 10, 8 ff.), zeigt nur, wie alle anderen Anspielungen hierauf, daß man darin ein undurchdringliches, nur Gott bekanntes Geheimnis erblickte (vgl. Pſ 139, 13 ff.; Hi 3, 11. 16; Jer 20, 17). Man braucht also hier nicht einmal, wie oft geschieht, an eine von auswärts zu den Hebräern gekommene allgemeine Kunde von diesen Dingen zu denken.

Wo so die Kenntnis vom Bau und den Funktionen des menschlichen Organismus vollständig mangelte, mußte auch jedes irgendwie richtige Verständnis für Wesen, Ursache und Wirkung der einzelnen Krankheiten fehlen. Lediglich die Erfahrung im Laufe der Jahrhunderte lehrte den Wert und die Wirkung gewisser Heilmittel bei gewissen Krankheiten; und auch das, nach allem was wir wissen, in sehr beschränktem Maße. Als Beispiel solchen Wissens von der Heilkraft einzelner Pflanzen oder richtiger des Glaubens an dieselbe mag aus sehr alter Zeit die Geschichte angeführt werden, wie Rahel die Lea um den Besitz der Dudaim, der Liebesäpfel (Atropa Mandragora Linn.) beneidet, weil diese die Empfängnis befördern (Gen 30, 14 ff.; vgl. HL 7, 14), ein Aberglaube, der noch heute im Orient fortlebt. Am ältesten vielleicht ist eine gewisse Kenntnis und Fertigkeit in der Geburtshilfe. Die Hebammen walten nach der Überlieferung schon bei den Patriarchen ihres Amtes (Gen 35, 17; 38, 28); vgl. hierüber auch den A. Familie und Ehe Bd V, 747, 58 ff.

Wie frühe es berufsmäßige Ärzte (רֹפֵא, חֹבֵשׁ) in Israel gab, wissen wir nicht. Gewöhnlich schließt man auf ihr Vorhandensein aus der Bestimmung des Bundesbuchs, daß wer einen anderen verletzt, für dessen Heilung Sorge tragen soll (Ex 21, 19). Allein diese Bestimmung setzt nur eine Heilkunde, aber doch nicht deren berufsmäßige Ausübung durch bestimmte Personen voraus. Immerhin wird man aus allgemeineren Erwägungen für jene Zeit das Vorhandensein von Ärzten annehmen dürfen. Es wäre sehr interessant, zu wissen, in welchem Verhältnis Ärzte und Priester standen. Daß letztere wohl vorzugsweise zugleich die Ärzte in Isral waren, darf man aus den Bestimmungen des Gesetzes über den Aussatz (Le 13), wo dem Priester die Entscheidung über den Charakter der Krankheit zugewiesen wird, nicht schließen; denn es handelt sich hier in erster Linie um eine kultische Frage, zu deren Entscheidung selbstverständlich nur ein Priester berechtigt war. Dazu mußte er natürlich auch gewisse medizinische Kenntnis haben, wenn man so will, d. h. er mußte die Angaben des Gesetzes über die Kennzeichen des Aussatzes verstehen und anzuwenden wissen. Aber ein verallgemeinernder Schluß hieraus ist wiederum nicht ohne weiteres statthaft. Aber das oben über die religiöse Betrachtung der Krankheiten Gesagte legt die Annahme natürlich nahe, daß man in ältester Zeit wie bei Zauberern

so auch bei den Priestern Heilung suchte. Überhaupt waren die „Gottesmänner“ dazu vor anderen geeignet. Aber dafür, daß die Propheten „hin und wieder medizinischen Rat erteilten“, darf man sich nicht auf die Wunder eines Elia und Elisa (2 Kg 4, 18 ff.; 5, 1 ff.; 8, 7 ff.) berufen, sondern höchstens auf Hiskias Heilung durch Jesaia (2 Kg 5 20, 7 ff.); aber auch diese Heilung wird als ein Wunder betrachtet. Die Zuhilfenahme der Propheten in Krankheitsfällen geschieht also nicht ihrer medizinischen Kenntnisse wegen, sondern weil sie als Gottesmänner Wunder thun und jedenfalls den Ausgang einer Krankheit vorhersagen können. Es liegt natürlich auch hier nahe, daran zu denken, daß die Propheten namentlich in der alten Zeit wie die Priester und Zauberer im Besitz 10 der geringen Kenntnisse jener Zeit von der Heilkraft mancher Mittel waren und davon gegebenen Falls Gebrauch machten, was sie noch lange nicht zu Betrügern stempelt (vgl. das Beispiel Jesajas). Aber irgend etwas Klares und Sicheres über das Verhältnis dieser „Gottesmänner“ verschiedener Art zu der Heilkunde zu sagen, sind wir nicht im stande.

15 Die Thätigkeit der hebräischen Ärzte beschränkte sich der Natur der Sache gemäß in früherer Zeit, soweit man aus den gelegentlichen Erwähnungen im AT schließen kann, meist auf chirurgische Fälle und deren Behandlung, wie Wunden, Brüche von Gliedern und dgl. Hierbei wurden Salben, namentlich Balsam und Öl zur Erweichung, Linderung der Hitze &c. angewendet; man verstand die Wunden zu verbinden und durch Ausdrücken 20 von Eiter u. a. zu reinigen (vgl. Jes 1, 6; 3, 7; Ez 30, 21; Jer 8, 21; 46, 11; 51, 8; 2 Kg 8, 29; 9, 15; 20, 7; Le 10, 34; Mc 6, 13; Jac 5, 14 u. a.). Als Mittel zur Erweichung eines Geschwürs wird einmal ein Feigenpflaster angewendet (2 Kg 20, 7; Jes 38, 21). Daß man auch einzelne andere Krankheiten, wie den Aussatz, sorgfältig beobachtete, wenigstens in späterer Zeit, zeigt die ziemlich treffende Diagnose des Aussatzes 25 im Gesetz (Le 13). Aber im allgemeinen werden bei den meisten im AT geschilderten Krankheiten die Krankheitserscheinungen so allgemein und so wenig genau geschildert, daß es fast nirgends mit Sicherheit möglich ist, die Krankheit zu bestimmen. Da das durchgängig der Fall ist (s. unten V), wird man doch daraus schließen müssen, daß auch die Beobachtung der Krankheitsmerkmale eine ziemlich oberflächliche war.

30 Im Verlauf der Zeit wurde der Gebrauch von Ärzten immer gewöhnlicher. Immerhin muß Joram nach seiner Hauptstadt zurückkehren, um sich von seinen Wunden heilen zu lassen; im Felde beim Heer scheint es um Ärzte schlecht bestellt gewesen zu sein (2 Kg 8, 29). Aber Jeremia bedauert es, daß die Schäden des ganzen Volkes nicht wie die Wunden eines Mannes von einem Arzt geheilt werden können (8, 22); der Chronist von 35 seinem Standpunkt aus tadelt sogar den Asa, weil er sich zu sehr auf die Ärzte und zu wenig auf Jahwe verließ (2 Chr 16, 22). Der Siracide ergeht sich in hohen Lobsprüchen der Heilkunst und mahnt, den Arzt zu ehren und zu gebrauchen im Notfalle, denn auch ihn habe der Herr geschaffen, der die Arzneien aus der Erde wachsen läßt, die kein Vernünftiger verschmäht; geehrt wird der Arzt von Königen und Fürsten, und durch 40 des Apothekers Mischungen verbreitet sich Wohlsein über die ganze Erde (Si 38, 1 ff.). Aus diesen späteren Zeiten sind uns noch mehrere Rezepte für weibliche Krankheiten erhalten (mitgeteilt bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. ad Marc. 5, 26). Damals benützte man auch schon die mineralischen Bäder von Tiberias und Kallirrhoë (Joseph. Ant. XVII, 6, 5; Bell. jud. I, 33, 5; II, 21, 6; Vita 16). Im Tempel war nach 45 dem Talmud (Schekalim V, 1. 2, vgl. Delitzsch in Riehm HWB 119) ein eigener Arzt für Unterleibskrankheiten, denen die Priester, weil barfuß gehend und zu häufigen kalten Waschungen verpflichtet, besonders ausgesetzt waren; ebenso sollte (nach Sanhedrin 17 [b]) jede Ortsgemeinde einen Arzt und einen Chirurgen haben. Im Interesse der medizinischen Wissenschaft sich an einer Leiche zu verunreinigen, galt jetzt ebenfalls für erlaubt, und Delitzsch 50 (a. a. O.) führt das Beispiel einer Sektion an. Mehrere talmudische Lehrer führen den Beinamen „Arzt“.

V. Die einzelnen Krankheiten. Das AT ist kein medizinisches Lehrbuch und das Gesetz, wie oben erwähnt, nicht ein gesundheitspolizeiliches. Eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Krankheiten oder auch nur eine genaue Beschreibung einzelner 55 darf man von vorneherein nicht erwarten. Genauere Vorschriften für Krankheiten werden nur in solchen Fällen gegeben, wo diese Krankheiten (z. B. Aussatz, Geschlechtskrankheiten) in besonderem Grade unter religiöse Gesichtspunkte fallen (s. oben Nr. III). Sonst wird nur gelegentlich von der einen oder anderen der auftretenden Personen erzählt, daß sie an dieser oder jener Krankheit erkrankt seien. In fast allen Fällen ist es ganz unmöglich, 60 aus den meist volkstümlichen Namen der Krankheit und den gewöhnlich ganz allgemein

gehaltenen, unzuverlässigen und unvollständigen Angaben über die Krankheitssymptome die betreffende Krankheit genau festzustellen, so wie es die heutige medizinische Wissenschaft erfordern würde. Und ebenso unmöglich ist es deshalb, die einzelnen erwähnten Krankheiten nach einem modernen System zusammenzuordnen; es bleibt nur eine systemlose Aufzählung übrig.

1. Der Aussatz. Hierüber vgl. den Art. in Bd II S. 296 ff.

2. Hautkrankheiten. Schon in dem Art. Aussatz II, 296 ist bemerkt, daß unter dem Namen „Aussatz“ im hebräischen Altertum wohl auch andere ähnliche Erscheinungen, nicht nur die eigentliche Lepra Arabum befaßt worden sind. In dem Gesetz über den Aussatz (Le 13, 1 ff. vgl. 14, 56) werden vier Krankheitsformen aufgezählt, die mit dem Aussatz in seinem Anfangsstadium Ähnlichkeit haben und mit ihm verwechselt werden können, so daß erst 7—14tägige Beobachtung von seiten des Priesters notwendig ist, um den genauen Charakter der Krankheit festzustellen. Es werden genannt: שְׂאֵת (V. 2), סַפַּחַת (V. 2; vgl. dazu das Verbum שִׂפַּח Jes 3, 17), בַּהֶרֶת (V. 2) und נֶתֶק (V. 30 ff.); alles Hautausschläge irgendwelcher Art. Die Kennzeichen dieser Krankheiten werden nur negativ angegeben: wenn die Haare der betroffenen Hautstelle nicht weiß werden, wenn die betroffenen Stellen im Vergleich mit der übrigen Haut nicht eingesunken erscheinen, wenn das Übel nicht um sich greift, sondern lokalisiert bleibt — dann ist die Krankheit nicht der bösartige verunreinigende Aussatz, sondern ein ungefährlicher, nicht verunreinigender Ausschlag 2c. מִסְפַּחַת (V. 6) oder בֹּהַק (V. 39). Ebstein meint zwar, auch diese Krankheitserscheinungen seien von den Hebräern unter den Begriff צָרַעַת „Aussatz“ subsumiert worden, und es werde im AT ein gutartiger, von selbst rasch heilender, und ein bösartiger unheilbarer (und verunreinigender) Aussatz unterschieden. Allein der Wortlaut der Bestimmungen spricht durchaus dagegen; es werden immer einander gegenübergestellt der wirkliche Aussatz (צָרַעַת) und der Grind, Narbe 2c. (vgl. z. B. V. 6 und 8; 20 und 23; 27 und 28; 39 und 42). Außer den erwähnten vier Namen kommen in dem Gesetz über die Priester noch zwei weitere Bezeichnungen von Hautkrankheiten vor (Le 21, 20), welche zum Priestertum untauglich machen, nämlich גָּרָב und יַלֶּפֶת. Endlich wird einmal (Dt 28, 27) neben גָּרָב noch חֶרֶס genannt. — Die Frage, welche moderne Hautkrankheiten diesen Namen entsprachen, kann nicht beantwortet werden. Die biblische Beschreibung ist eine durchaus unzureichende, ganz abgesehen von der Frage, ob wir überhaupt die Krankheiten jener Zeit ohne weiteres mit denen der Gegenwart vergleichen beziehungsweise identifizieren dürfen. Auch die Namen selbst helfen nicht weiter. שְׂאֵת „Erhebung, Erhabenheit“ bezeichnet wohl im Unterschied von dem für den Aussatz als charakteristisch angegebenen Merkmal, daß die betroffene Stelle eingesunken erscheint, etwas auf der Haut sich Erhebendes (Dillmann: Grind; Saalschütz, Mos. Recht 235: Finnen; Winer: Linsenmal, lentigo; alles geraten). סַפַּחַת LXX *σημασία* scheint nach Jes 3, 17 besonders auch den Kopf zu befallen; eine etymologische Erklärung des Wortes ist unmöglich (Dillmann: eruptio, Ausschlag). Mit größerer Wahrscheinlichkeit wird בַּהֶרֶת mit בָּהַר „leuchten“ in Zusammenhang gebracht und auf lichte Stellen und helle Flecken in der dunkeln Haut gedeutet (vgl. V. 4 בַּהֶרֶת לְבָנָה „ein weißer Flecken“, vielleicht vitiligo, eine Hautkrankheit, bei der an umschriebenen Stellen der Haut das Pigment verschwindet. Diese genannten Ausschläge 2c. können sowohl ohne vorangegangene Verletzung der Haut überall am Körper entstehen (V. 2), oder sich bilden, wo vorher ein Geschwür (V. 18) oder eine Brandwunde (V. 24) war. נֶתֶק (Le 13, 29 ff.; vgl. 14, 54) wird das eine Mal (13, 30) einfach mit der Zaraʿat des Kopfes oder Bartes gleichgesetzt, das andere Mal dagegen (13, 31—34) ist von einer gutartig verlaufenden, nicht verunreinigenden Form dieser Krankheit die Rede. Man erklärt das Wort gewöhnlich aus נָתַק „reißen“, wie Krätze von Kratzen, *κνήφη* von *κνάω*, scabies von scabere sich ableiten. גָּרָב (LXX *ψώρα ἀγρία*, Vulg. scabies) und יַלֶּפֶת (LXX *λειχήν*, Vulg. impetigo) bezeichnen schwerere chronische, als unheilbar betrachtete Krankheiten. Das darf man daraus folgern, daß der mit diesen Krankheiten behaftete zum Priestertum untauglich ist (Le 21, 20) und daß dieselben in Parallele gestellt sind mit Leibesgebrechen wie Hodenbrüche, Buckel 2c. Man denkt meist bei ersterem an Krätze, bei letzterem an Flechten. Aber man wird Ebstein (a. a. O. 145) recht geben müssen, wenn er darin lediglich Sammelnamen für juckenden Ausschlag sehen will. Auch חֶרֶס (LXX *κνήφη*, Vulg. prurigo), das neben Pest und ägyptischem Geschwür genannt wird (Dt 28, 27), gehört zu den schweren Krankheiten, die als unheilbar bezeichnet werden. Über die verschiedenen Arten von Krätze 2c. in Syrien und Ägypten vgl. Pruner a. a. O. 142 und Tobler a. a. O. 46 ff.

Hier bei den Hautkrankheiten mag noch die Krankheit Hiobs Erwähnung finden. Die meisten Erklärer denken dabei entweder an den eigentlichen Aussatz, Lepra Arabum = Elephantiasis Graecorum, andere an Elephantiasis Arabum = Pachydermie, eine Krankheit der Lymph- und Blutgefäße, besonders an den unteren Extremitäten (vgl. Pruner a. a. O. 235 ff.). Wieder andere erklären die Krankheit für den „schwarzen Aussatz“ (Heusler, Gesch. des abendländischen Aussatzes 193; Zahn, Altert. II, 381 nach Origenes c. Cels. XI, 52; λειχὴν ἄγριος, ψώρα κνησμός, im Mittelalter morbus S. Maevii genannt). Der berühmte Anatom Hyrtl nimmt eine Kombination von Aussatz und Elephantiasis an und findet, daß außerdem Hiob an Alp, Gicht, Dysenterie, Mundfäule (Stomacace), Kräfteschwund (Marasmus) und Läusesucht (Phtiriasis) gelitten habe. Andere Autoritäten (z. B. Münch, Die Zaraath der Bibel) meinen, daß es sich lediglich um ein chronisches Ekzem gehandelt habe. Man macht hierfür geltend, „daß ein solches Hautleiden nicht nur vollständig die qualvollen subjektiven Empfindungen und die schlaflosen Nächte Hiobs erklären, sondern auch sämtliche objektiv wahrnehmbaren Krankheitserscheinungen und zwar abgesehen von den lokalen Veränderungen der Haut vornehmlich die ganz besonders betonten Allgemeinerscheinungen, wie z. B. die sehr ausgesprochene Abmagerung, verständlich mache“ (Ebstein a. a. O. 94 ff.). Aber Ebstein bezeichnet auch diese Lösung als keineswegs befriedigend. Man wird bei dem Überblick über diese vielerlei Deutungsversuche ihm vollständig beipflichten, wenn er sagt, „daß wir uns hüten sollten, die Phantasie des Dichters in ihrem höchsten Fluge, „„die sich anstrengt und die sich nie genug thut““, in das Schema einer klinischen Terminologie gewaltsam hineinzuzwängen“. Für die verschiedenen vom Dichter geschilderten Krankheitserscheinungen vgl. Hi 2, 7. 11; 7, 3—5; 16, 8. 13. 16; 17, 7; 19, 17. 20; 30, 17. 30. Übrigens wird gerade die Krankheit Hiobs mit demselben Ausdruck (שְׁחִין רָע Hi 2, 7) auch dem Volk Israel unter den schwersten Plagen angedroht (Dt 28, 27. 35), und diese Stelle dürfte dem Dichter des Buches Hiob bei seiner Beschreibung von Hiobs Krankheit vorgeschwebt haben.

3. Die Pest. Als verderblichste aller Krankheiten wird im AT die „Pest“ דֶּבֶר bezeichnet (Le 26, 25; Nu 14, 12; Dt 28, 21; 2 Sa 24, 13. 15; 1 Kg 8, 37; Jer 14, 12; 21, 6 ff.; 24, 10; 44, 13; Hes 5, 12; 7, 15; 14, 19; Am 4, 10; Mt 24, 7; Luk 21, 11 λοιμός). Das Wort ist zunächst nicht Bezeichnung einer bestimmten Krankheit, sondern bedeutet das „Verderben“ schlechtweg. Ähnlich das ebenfalls hierfür verwendete קֶטֶב (Dt 32, 24; Ps 91, 6; Hos 13, 14). Diese Bezeichnungen entsprechen also unseren Ausdrücken „Seuche“, „Pestilenz“. Noch allgemeiner ist die volkstümliche Benennung der Krankheit als „Tod“ מָוֶת (Hi 27, 15; Jer 15, 2; 18, 21), θάνατος (LXX Dt 28, 21; Apk 6, 8; 18, 8), vgl. den im Mittelalter gebrauchten Ausdruck „der schwarze Tod“, mit dem jene furchtbaren Seuchen benannt wurden, welche um die Mitte des 14. Jahrh. alle Länder verheerend durchzogen. Die hebräischen Ausdrücke bezeichnen also die „Pest“ in demselben Sinne wie Galenus den Begriff Pest definiert: wenn eine Krankheit an einem Ort viele Menschen befällt, sei sie epidemisch, wenn viele Menschen an dieser Krankheit sterben, sei es die Pest (Comment. z. 3. Buch der Hippokratischen Epidemien). — Fragen wir nach der Krankheit, welche wenigstens vorzugsweise mit diesen Ausdrücken des ATs gemeint sein dürfte, so liegt es natürlich am nächsten, an die Beulenpest zu denken, die im Altertum in Ägypten endemisch gewesen zu sein scheint und auch im übrigen vorderen Orient seit uralter Zeit bekannt war (vgl. über die Pestgottheit Dibarra in G. Smith Chald. Genesis S. 309; Plinius hist. nat. III, 4; Athen. II, 4; Cypr. de mort. pag. p. 485). Auch bei den einzelnen Fällen von solchen verheerenden Seuchen, die uns im AT berichtet werden, paßt diese Krankheit recht gut zum Gesamtbild. Bei den Philistern bricht, nachdem sie die Lade Jahwes erobert haben, eine verheerende Krankheit aus, als deren charakteristische Merkmale עֳפָלִים, Beulengeschwüre bezeichnet werden (1 Sa 5, 6. 9. 12; vgl. über die tödliche Wirkung der Krankheit bes. V. 10). Deshalb werden als Sühnegaben von den Philistern fünf goldene Abbildungen dieser Beulen dargebracht (1 Sa 6, 4 f.). Andere deuten freilich diese „Beulen“ der Philister anders: auf Feigwarzen (mariscae), oder Bisse der Sopulga fatalis (Häser, Hist.-pathol. Unters. I, 19; Friedreich a. a. O. I, 245), oder Hämorrhoidalknoten, oder denken (nach Josephus Ant. VI, 11; Bell. jud. V, 9, 19; Ewald, Gesch. Israels II, 126) an Dysenterie; aber das alles sind doch keine so gewaltig verheerenden Seuchen. — Dieselbe Beulenkrankheit erscheint auch unter den ganz besonders verderblichen Krankheiten, die dem Volk Israel angedroht werden (Dt 28, 27). Die Seuche, die infolge von Davids Volkszählung über Israel verhängt wird (2 Sa 24, 13 ff.; 1 Chr 21, 14 ff.), wird zwar nicht näher beschrieben, aber die Zahl der Opfer, die sie fordert — 70000 Mann in drei Jahren — spricht ganz da-

für, daß die Pest gemeint ist. Wenn dann die Erzählung berichtet, daß der Engel Jahwes das Volk geschlagen habe (2 Sa 24, 16), so kehrt dieselbe Vorstellung wieder in dem Bericht über die Verheerung im Lager Sanheribs (2 Kg 19, 35; Jes 37, 36). Der Engel Jahwes schlug dort in einer Nacht 185000 Mann. Damit hat man schon lange den Bericht Herodots (II, 140) in Zusammenhang gebracht, wonach eine Schar Feldmäuse die Köcher, Schildriemen und Bogensehnen der Assyrer zernagt und so die Wehrlosen zur Flucht gezwungen habe. Daß hier die Mäuse Bilder der Pest sind und der Bericht nur in anderer Form dasselbe erzählt, wie der biblische Bericht, wird dadurch als nicht unwahrscheinlich erwiesen, daß in der oben erwähnten Erzählung von der Pest unter den Philistern diese neben den goldenen Pestbeulen auch fünf goldene Mäuse zur Sühne darbringen, als Bilder der Mäuse, „welche das Land verheeren" (1 Sa 6, 4). Auch bei dem großen Sterben im Volk Nu 17, 9 ff.; 25, 8 f. mag an eine Pest gedacht sein. Daß gerade diese Krankheit in besonderem Maße als unmittelbare göttliche Strafe und Wirkung des Gotteszorns aufgefaßt wurde, ist leicht verständlich (s. oben). Übrigens wird man auch hier bei allen diesen Vorfällen sich vorsichtig mit Ebstein (S. 100) dahin ausdrücken müssen, daß wir außer Naturereignissen und solchen Seuchen keine andere Ursache für ein so massenhaftes Sterben kennen und nur deshalb eine solche Infektionskrankheit als das wahrscheinlichste erscheint.

Die Beulenpest (Bubonenpest) hat diesen ihren Namen nach dem charakteristischen Symptom, den Pestbeulen (angeschwollenen und vereiternden Lymphdrüsen), welche am häufigsten in der Leistengegend, seltener unter den Achseln, im Nacken oder unter dem Ohr als rundliche Geschwülste manchmal bis zu Hühnereigröße erscheinen. Seltener als diese Beulen sind die Pestkarbunkel, die besonders an den Beinen und am Gesäß auftreten. Übrigens erfolgt manchesmal der Tod ganz rasch noch ehe die erwähnten äußeren Krankheitserscheinungen an den Tag getreten sind. Der Erreger der Pest, der Pestbacillus, ist erst in jüngster Zeit entdeckt worden. Ratten spielen bei Verbreitung der Pest eine große Rolle. Plinius (hist. nat. III, 4) bringt die Pest mit der Nilüberschwemmung in Zusammenhang, wenn auf starke Überschwemmung und Regen rasch Hitze und Verdampfung des getränkten Bodens folgt. Den Beginn der Krankheit bilden (neben oder ohne diese örtlichen Erscheinungen) Schwindel, eingenommener Kopf, Ohrensausen, Frost, große Schwäche, Niedergeschlagenheit und Angstgefühl, welke Gesichtszüge, matter, unstäter Blick, Schmerzempfindungen an den Stellen wo die Beulen dann ausbrechen, Appetitmangel, Schlaflosigkeit, beschleunigter Atem und Puls, heiße Haut, bisweilen Erbrechen und Durchfall. Diesem ersten Stadium folgt namentlich nach Auftreten der örtlichen Pestmale eine Periode des heftigen Fiebers mit typhusähnlichen Symptomen und hochgradigem Verfall der Kräfte. Übrigens weichen Verlauf und Anzeichen der Krankheit in den einzelnen Fällen oft sehr von einander ab; oft liegt der Kranke von Anfang an in rauschartiger Benebelung und stirbt in Bewußtlosigkeit, andere Kranke behalten ihre volle Besinnung bis zum Tod. Der Tod tritt in jedem Stadium der Krankheit ein, bei manchen Epidemien sterben, wie oben erwähnt, die Kranken häufig in den ersten 24 Stunden nach der Ansteckung. Die Mehrzahl der Todesfälle erfolgt zwischen dem dritten und sechsten Tag der Krankheit. Tritt Genesung ein, so gehen die Pestbeulen in Eiterung über, gelangen etwa am 8.—10. Tag zur Reife, brechen unter dem Ausfluß einer stinkenden Flüssigkeit auf und vernarben in 3—4 Wochen. Die Pestkarbunkeln gehen in einen Brandschorf über, der abgestoßen wird. Die Prognose der Pest ist sehr schlecht, in heftigen Epidemien sterben bis zu 90% der Erkrankten; im Verlauf der Dauer einer Epidemie nimmt die Sterblichkeit ab. Heilmittel gegen die Pest giebt es bis jetzt noch keine. Die besten allgemeinen Vorbeugungsmittel bestehen in den gewöhnlichen sanitätspolizeilichen Maßregeln. Durch deren Durchführung ist z. B. in Ägypten, wo die Pest sich selbstständig entwickelt, dieselbe sehr eingedämmt worden. Den Israeliten sind derartige Vorsichtsmaßregeln ganz fremd, das Am 6, 10 erwähnte Verbrennen der Pestleichen hat damit nichts zu thun. Die genauere Beschreibung der Pest s. bei Liebermeister (in Ziemssens Handbuch II, 1, S. 468 ff., Leipzig 1874), Griesinger (in Virchows Handbuch II, 2 § 351), Pruner (a. a. O. 387 ff. 413. 463), sowie in den anderen angeführten Werken über die Pest. Die gesundheitspolizeilichen Maßregeln des Talmud s. Taan. 3, 4 vgl. Michaelis, Mosaisches Recht IV, § 213.

Mit dieser Beulenpest hat nichts zu thun die „Pest", die das Vieh dahinrafft (Ex 9, 2, vgl. Ps 78, 50; Ez 14, 21; 1 Jer 21, 6). Die eigentliche Pest ist eine Krankheit des Menschen; die Tiere scheinen (mit Ausnahme der Ratten, s. oben) gegen dieselbe immun zu sein.

Im Zusammenhange mit der Pest sei auch die Krankheit Hiskias erwähnt (2 Kg 20, 7; Jes 38, 21 שְׁחִין). Dieselbe wird vielfach (vgl. Friedreich a. a. O. I, 204) in kausalen Zusammenhang mit der oben erwähnten Assyrerpest gebracht und das Geschwür, das den König plagt, als Pestbeule erklärt. Es sollen nach Aufhören einer Epidemie sporadisch leicht heilbare Bubonen vorkommen; arabische Ärzte erweichen die Beule und fördern den Eiterungsprozeß auch jetzt noch durch Auflegung von Feigen. Aber ein zeitlicher Zusammenhang mit der Assyrerpest ist wegen der mit der Krankheit zeitlich verbundenen Gesandtschaft Merodach Beladans unmöglich und damit fällt jede Veranlassung, an Pestbeulen zu denken, weg. Es dürfte sich dann um einen Karbunkel gehandelt haben.

4. Krankheiten der Geschlechtsteile. Dem Umstand, daß diese Krankheiten als levitisch verunreinigend galten (s. oben), verdanken wir es, daß über dieselben reicheres Material als über andere Krankheiten im Gesetz vorliegt. Die betreffenden Gesetzesbestimmungen stehen Le 15 (vgl. Nu 5, 2; 2 Sa 3, 29). Es handelt sich dabei um krankhafte Schleimflüsse bei Mann und Weib und um krankhafte Blutflüsse beim Weib. — a) Krankhafte Schleimflüsse. Das Gesetz bestimmt, daß wer einen Fluß זוֹב an seiner Scham hat — Mann oder Weib — dadurch unrein wird, „mag der Fluß aus der Scham im Gange sein, oder die Scham verstopft sein" (Le 15, 2 f.). Durch den Wortlaut des Gesetzes ist zunächst ausgeschlossen die von Hieronymus (nach den Rabbinen) versuchte Deutung auf den Samenerguß überhaupt, oder speziell auf Gonorrhoea benigna, das unwillkürliche Ausfließen des Samens infolge der Schwächung des Organs. Denn dann würde die Verstopfung des Flusses nicht sowohl Unreinigkeit bedingen (V. 3), sondern vielmehr die Heilung bedeuten. Überdies sind die Ausdrücke so gehalten, daß sie von Mann und Weib gelten, und der Samenerguß wird erst an späterer Stelle (V 16—18) erwähnt. Ebensowenig mit dem Wortlaut vereinbar ist die Annahme anderer, daß unter diesen Ausflüssen die Hämorrhoiden gemeint seien (Beyer, De haemorrh. ex lege Mos. impuris, Lips. 1792). Die Beziehung von V. 3 auf flüssige und blinde (stockende) Hämorrhoiden erscheint allerdings auf den ersten Blick einleuchtend. Aber die ganze Erklärung wird dadurch ausgeschlossen, daß nach dem Zusammenhang (vgl. V. 16 ff.) nur von Krankheiten der Geschlechtsteile die Rede sein kann, und בָּשָׂר (V. 2), aus dem der Fluß kommt, ist zweifellos Geschlechtsglied (vgl. Tr. Sab. und dazu Maimon. II, 2; Philo, Opp. I, 88; Joseph. Bell. jud. V, 5, 6; 6, 13). Eine dritte Erklärung bezieht die Stelle auf syphilitischen Ausfluß (Gonorrhoea virulenta; so z. B. Michaelis, Mos. Recht IV, 282; Hebenstreit, De cura sanit. publ. II, 157; Hensler, Gesch. der Lustseuche 211. 315; Friedreich a. a. O. I, 237 ff.). Allein das Vorkommen der Syphilis in jener alten Zeit ist ganz unbewiesen (s. u.). Man hat also an irgend welche andere Ausflüsse infolge entzündlicher Reizung zu denken; mit dem „Fluß, bei welchem die Scham verstopft ist", wären dann nach Ebstein (S. 139) Entzündungen ohne Ausfluß gemeint. „Daß derartige Entzündungen der Schamteile, bei denen nur wenig entzündliches Produkt abgesondert wird, wobei es also zu einem wirklichen Ausfluß nicht kommt, oft genug vorkommen, ist eine bekannte Thatsache." Naheliegend ist die Deutung auf den Tripper, den ansteckenden schleimig eitrigen Ausfluß aus der Harnröhre. Doch ist auch hier Ebstein recht zu geben, wenn er sagt: „Wenn auch zugegeben werden muß, daß es sich hier um tripperartige Ausflüsse gehandelt hat, so darf aus den alttestamentlichen . . . Vorschriften ein derartiger Schluß nicht abgeleitet werden." Er selbst schließt bereits viel zu viel aus diesen Vorschriften, wenn er daraus folgert, daß diesen Krankheiten ansteckende Eigenschaften beigewohnt haben, die sich nicht nur auf den Ausfluß, sondern auch auf den Speichel erstreckten.

b) Die krankhaften Blutflüsse des Weibes. Auch die regelmäßige Menstruation wird als Krankheit bezeichnet und macht levitisch unrein (Le 20, 18; 12, 2. 5; 15, 33). Als anormale Blutflüsse nennt das Gesetz (Le 15, 25 ff.) einmal diejenigen, bei denen ein Weib außer der Zeit der Menstruation den Blutfluß hat, und sodann diejenigen, bei denen ein Weib über die gewöhnliche Dauer der Menstruation hinaus blutflüssig bleibt. In dem blutflüssigen Weib, das Jesus heilt, tritt uns ein besonders schwerer Fall solchen chronischen Blutflusses entgegen, den die Ärzte nicht zu heilen vermocht (Mt 9, 20; Mc 5, 25; Le 8, 43).

c) Die Syphilis. Unter die Krankheiten der Geschlechtsteile ist wohl auch die Krankheit einzureihen, mit welcher Jahwe den Abimelech und sein Weib und seine Sklavinnen schlägt, so daß letztere keine Kinder bekommen. Welcher Art aber diese Krankheit nach der Ansicht des Erzählers war, können wir gar nicht sagen. Einzelne (z. B. Buret, Syphilis to day and among the ancients, London I, 1891) haben hier die Syphilis

gefunden; Buret meint, daß auch die Unfruchtbarkeit der Sara in dieser Krankheit ihren Grund gehabt habe. — Beweise hierfür lassen sich aber keine beibringen, und auch aus Nu 25, 1 ff. (vgl. Jos 22, 17) läßt sich eine Bekanntschaft der alten Hebräer mit der Syphilis nicht wahrscheinlich machen. Eher erinnert die Beschreibung der Krankheit des Herodes des Großen bei Josephus (Ant. XVII, 6, 5; Bell. jud. I, 33, 5) an Syphilis; die Fäulnis der Schamteile soll Würmer erzeugt haben. Es können aber auch z. B. Krebsgeschwüre oder andere Geschwüre am Geschlechtsglied gewesen sein. — Auf venerische Krankheiten im weitesten Sinne des Wortes bezieht sich Rö 1, 27.

5. Krankheiten des Nervensystems. — a) Lähmungen. Ziemlich häufig ist im AT von Lahmen die Rede. In der Regel handelt es sich dabei um partiell Gelähmte. Sauls Enkel Meribaal war lahm an beiden Füßen (2 Sa 4, 4 ff.; 9, 3. 13; 19, 27). Die Lahmen sind neben den Blinden die Schwächsten unter der Schwachen und gehören zu den Elendesten im Volk (2 Sa 5, 6 ff.; Jes 33, 23; Jer 31, 8). Zum Priesterdienst sind sie untauglich (Le 21, 18). Dabei wird bei פִּסֵּחַ eigentlich immer an Lähmung der Beine gedacht (vgl. Jes 35, 6; Hi 29, 15; Pr 26, 7). Nur einmal ist von Lähmung des Armes die Rede; als göttliches Strafgericht trifft sie ganz plötzlich den Jerobeam, um ebenso plötzlich auf das Gebet des Propheten wieder zu verschwinden (1 Kg 13, 4 ff.) Ebenso häufig ist im NT von Gelähmten die Rede (*παραλυτικοί, παράλυσις, παραλελυμένοι*, auch *χωλοί*). Unter den Kranken, deren Heilung als für menschliche Künste unmöglich galt und die zu Jesu und den Aposteln kamen, um sich heilen zu lassen, stehen die Lahmen mit oben an (Mt 4, 24; 8, 5; 9, 2 ff.; 11, 5; Mc 2, 3; Lc 5, 18; 13, 11; 17, 2; Jo 5, 5 ff.; AG 3, 2; 8, 7; 9, 33; 14, 8). Daß ihnen geholfen wird, gehört zu den Zeichen, daß das messianische Reich gekommen ist (Lc 7, 22). Neben den Lähmungen der Extremitäten haben wir einen Fall von Hüftenlähmung in der *γυνὴ συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι* (Lc 13, 11). Nach Pruner (a. a. O. 319) findet sich noch jetzt im Orient häufig beim weiblichen Geschlecht Gicht in den Hüften und infolge langen Andauerns derselben Paralyse. — Über die Ursachen solcher Lähmungen erfahren wir begreiflicherweise so gut wie nichts. Darüber hat sich die alte Zeit natürlich auch kein Kopfzerbrechen gemacht. Höchstens wird gelegentlich bei Meribaal angegeben, daß ihn einst, als er fünf Jahre alt war, seine Wärterin auf der Flucht habe fallen lassen und daß daher seine Lähmung stamme (2 Sa 4, 4 ff.), woraus sich natürlich auch nicht erkennen läßt, was der eigentliche Grund der Lähmung war. Luther übersetzt *παραλυτικός* stets mit Gichtbrüchig; das ist insofern nicht richtig, als das griechische *παραλυτικός* nicht nur Gichtkranke und vom Nervenschlag getroffene, sondern überhaupt alle einbegreift, die aus irgend einem Grund durch Erschlaffung oder Zusammenziehung ihrer Muskeln die Bewegungsfreiheit eines Gliedes verloren haben. Solche Lähmungen können allerdings Folge von Gicht sein, ebensogut aber auch als Folge von Schlagflüssen oder plötzlich oder ganz allmählich vom Rückenmark aus entstehen. Übrigens werden AG 8, 7 die *χωλοί* neben den *παραλυτικοί* genannt, also von ihnen unterschieden. Mit der Lähmung ist nicht selten Atrophie der gelähmten Glieder verbunden. Dieser Beobachtung entspricht es, wenn Jerobeams gelähmter Arm zugleich verdorrt (1 Kg 13, 4). Ebenso droht Sacharja den nichtsnutzigen Hirten mit Verdorrung des Armes neben Erblindung יָבוֹשׁ תִּיבָשׁ Sach 11, 17). Dazu vergleiche die „verdorrte Hand" *χεὶρ ξηρά* Mt 12, 10; Lc 6, 8) und die „Dürren" (*ξηροί* Jo 5, 3). — Als Rückenmarkslähmung wird neuerdings (von Ebstein a. a. O. 112 f.) die Krankheit des Antiochus (2 Mc 9, 5. 9) erklärt. Ältere Erklärer, wie Trusen (Darstellung d. bibl. Krankh. 169; vgl. Francus, Diss. de phthiriasi, Heidelberg 1678), denken an Läusesucht, Phthiriasis, d. h. eine Krankheit, bei welcher in und unter der Haut in Abscessen und Geschwüren Läuse angetroffen werden. Allein schon Hebra (Wiener medizin. Presse 1865 Nr. 31 f.; vgl. Ebstein a. a. O. 105) hat nachgewiesen, daß es eine solche Krankheitsspecies überhaupt nicht giebt. Andere (z. B. Kamphausen in Riehm HWB 876) halten das Leiden für eine Wurmkrankheit unter Hinweis darauf, daß Massen von Spulwürmer eine durch Eiterung verdünnte Darmstelle durchbrechen können (Pruner a. a. O. 244 ff.; vgl. Keil, Komment. z. St.), oder daß zuweilen durch Eiterhöhlen auch Würmer nach außen entleert werden. Zunächst ist jedenfalls festzuhalten, daß der Bericht seines sagenhaften Charakters wegen überhaupt für genaue medizinische Bestimmung der Krankheit sehr wenig brauchbar ist. Dann dürfte Ebstein (a. a. O.) darin Recht haben, wenn er zwei ganz verschiedene Perioden der Krankheit unterscheidet. In den ersten, V. 5 f. geschilderten, ist von unerträglichen Schmerzen in den Eingeweiden die Rede — eine sehr allgemein gehaltene Beschreibung. Am ehesten meint Ebstein darin eine Art der Unterleibskrankheiten finden zu sollen, da die Krankheit weder

zum Tode führte, noch den Stolz des Antiochus zu brechen vermochte, er vielmehr in „sausend dahinrollendem Wagen" fahren konnte, offenbar nach Aufhören der Anfälle. Bei dem Sturz aus dem Wagen zog er sich dann nach Ebstein einen Bruch der Wirbelsäule zu. Infolge davon trat Lähmung ein, und der Brand entwickelte sich an den gelähmten Teilen. „Daß aus solchen abgestorbenen Körperteilen Würmer in Menge — Maden — herauswachsen, daß unter solchen Umständen ein unsäglicher Gestank entsteht, daß die brandigen Teile sich abstoßen und daß ein solcher Prozeß zum Tode führen muß, liegt auf der Hand."

b) Schlagfluß. Nach Pruner (a. a. O. 294 ff.) ist die Apoplexie im Orient nicht selten, namentlich bei Eintritt der heißen Jahreszeit und unter dem Einfluß des heißen Sirocco. Im AT liegt ein Fall vom Schlagfluß vor bei Nabal, von dem es heißt, daß er nach zehntägiger Bewußtlosigkeit (הָיָה לְאָבֶן) starb. Der Unfall wird weiter dann so erklärt, daß der plötzliche Schrecken nach der schweren Betrunkenheit die Ursache gewesen sei (1 Sa 25, 37). Daß ein derartiger plötzliche Tod als „Schlag von Gott" betrachtet wurde, versteht sich von selbst. Nähere Untersuchungen darüber anzustellen, welcher Art dieser Schlagfluß war, der hier und bei anderen plötzlichen Todesfällen, bei Usa (2 Sa 6, 7), bei Ananias und Sapphira (AG 5, 1 ff.) als Mittel der schlagenden Hand Gottes gedacht werde, ist ein überflüssiges und erfolgloses Unternehmen. — Auch Alkimos stirbt nach vorausgegangener Lähmung seiner Glieder (auch der Zunge) an Schlag. Der griechische Text spricht auch hier von Paralyse (1 Mc 9, 55 f.). Da es heißt, daß sein Tod *μετὰ βασάνου μεγάλης* „unter großen Qualen" erfolgte, hat man auch schon auf Starrkrampf, Tetanus, geschlossen (Pruner a. a. O. 302 u. a.). Die äußeren sichtbaren Symptome des Schlagflusses, Zuckungen der Gesichtsmuskeln, schäumender Mund, starres Auge machen übrigens auf die Umgebung des Kranken ebenfalls den Eindruck großer Qualen. Aus demselben Grund, weil die Lähmungen schmerzlos oder nur mit leichtem kribbelnden Schmerz verbunden sind, hat man auch in dem *παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος* (Mt 8, 6; Lc 7, 2) einen mit Tetanus behafteten Kranken erblickt.

c) Epilepsie. Im AT kommt die Epilepsie nicht vor. Im NT dagegen erscheinen unter den Kranken, die von Jesus geheilt werden, auch Epileptische. Die griechische Bezeichnung dieser Kranken ist *σεληνιαζόμενοι* (Mt 4, 24; 17, 15; vgl. Mc 1, 23 ff.; 9, 17 ff.; Lc 9, 38 ff.). Der Name rührt daher, daß man die Krankheit dem schädlichen Einfluß des Mondes auf den menschlichen Organismus zuschrieb. In neutestamentlicher Zeit hat man diese Zustände auf Besessenheit zurückgeführt (vgl. Mc 9, 18); Mt allerdings hält sonst (4, 24) die *δαιμονιζόμενοι καὶ σεληνιαζόμενοι* auseinander; vgl. näheres hierüber in dem A. Dämonische Bd IV, 412. Die Symptome, wie Mc und Lc sie in dem Fall des dämonischen Knaben beschreiben (Mc 9, 17 ff.; Lc 9, 38 ff.), sind genau die bei den Zufällen Epileptischer zu beobachtenden: krampfartige Zuckungen erschüttern den Kranken, er fällt zu Boden, schäumt, knirscht mit den Zähnen, brüllt, stürzt sich oft ins Wasser und ins Feuer und magert infolge von alle dem ab. Diese Zufälle treten intermittierend auf, wenn eben der Dämon, der ihn ständig besitzt, ihn packt, an ihm reißt (*ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει*), ihn mißhandelt.

d) Hysterie. Als schwere Hysterien, womit sich den ganzen Anschauungen der Betroffenen entsprechend suggessive Wahnvorstellungen vom Besessensein verbanden, werden von der neueren Medizin die meisten Fälle der Krankheiten aufgefaßt, welche im NT unter den Krankenheilungen Jesu als „Besessenheit" (*δαιμονιζόμενοι*) eine so große Rolle spielt. Das Nähere hierüber, sowie die betr. Litteratur vgl. in dem A. Dämonische Bd IV, 410 ff. Aus dem AT ist uns kein Fall ausgesprochener Hysterie bekannt.

e) Geisteskrankheiten. Über die Anschauung der alten Israeliten vom Wesen der Geisteskrankheiten s. oben unter Nr. III. Es ist dort schon bemerkt worden, daß der alte wie der moderne Orient zwischen der Gottbegeisterung der Propheten und dem, was wir Geisteskrankheit nennen, nicht prinzipiell unterscheidet. Mit ersterer haben wir es hier natürlich nicht zu thun. Im allgemeinen weist der alte wie der heutige Orient verhältnismäßig wenig Fälle von Geisteskrankheit auf, wenigstens im Vergleich mit den Verhältnissen der modernen Kulturstaaten. Aber doch ist recht häufig von Geisteskrankheiten im AT die Rede. Wahnsinn שִׁגָּעוֹן steht unter den schweren Krankheiten, mit denen das Volk bedroht wird (Dt 28, 28—34; vgl. Sach 12, 4); das Thun und Treiben der Verrückten (מְשֻׁגָּע) und Tobsüchtigen (מִתְלַהְלֵהַּ) ist jedermann nur zu gut bekannt (1 Sa 21, 14 ff.; 2 Kg 9, 20; Pr 26, 18). Zwei Fälle werden uns etwas ausführlicher beschrieben: die Krankheit Sauls und die Nebukadnezars. Bei Saul (1 Sa 16, 14 ff.; 18, 10 ff.; 19, 9 ff.) bezeichnet man gewöhnlich die geistige Störung als Melancholie, die mit Tobsucht wechselte.

Ebstein (a. a. O. 127 f.) macht auch hier mit Recht geltend, daß die sehr knappe Schilderung der Bibel uns noch kein Recht giebt, zu folgern, daß Saul wirklich die Krankheitserscheinungen dargeboten, welche die moderne Psychiatrie zur Annahme einer Melancholie für notwendig erachtet. „Wenn man glaubt, den geistigen Zustand Sauls als Schwermut im modernen Sinn deuten zu dürfen, so ist dabei keineswegs die Sucht zur Selbstvernichtung, sondern wie sein Verhalten zu David angiebt, der krankhaft entstandene Trieb zur Zerstörung und Verletzung anderer Menschen hervorgetreten.“ Ueber die Anwendung von Musik als Heilmittel s. oben. Josephus (Ant. VI, 8, 2) rechnet Saul unter die Besessenen. — Von Nebukadnezar wird erzählt (Da 4, 29 ff.), daß er sich in seinem Wahnsinn für ein Tier gehalten und Jahre lang als ein solches gelebt habe: „wie die Rinder verzehrte er Grünfutter, und sein Leib wurde vom Tau des Himmels benetzt, bis ihm die Haare gewachsen waren, wie den Geiern die Federn, und die Nägel, wie den Vögeln die Klauen“. Ursache der Krankheit ist sein freventlicher Übermut (Da 5, 18). Analogien dazu, daß Nebukadnezar sich einbildete, ein Tier zu sein, finden sich in der sogen. Lykanthropie (vgl. Häser a. a. O. II, § 38). Damit aber ist natürlich noch nicht bewiesen, daß Nebukadnezar wirklich dieses Tierleben geführt habe, was ganz einfach unmöglich ist. Diese Schilderung gehört zu der phantastischen Ausmalung der ganzen Sache. Zum Verständnis der Krankheit weist Ebstein (a. a. O. 115 f.) darauf hin, daß vor diesem Stadium Nebukadnezar bereits in einem Zustand sich befand, den man wohl dem Cäsarenwahnsinn zuzählen kann. „Er hatte Visionen und Sinnestäuschungen, unter deren Einfluß sich Verfolgungswahnideen entwickelten.“ Diesem Stadium der Erregung folgte ein lang andauerndes Stadium der tiefsten körperlichen und geistigen Depression. Diesen Übergang der geistigen Störung aus einem Stadium in das andere meinen Friedreich (a. a. O. 309 ff.) und andere als Folge der Angst vor Daniels Vorhersagungen erklären zu können. Das mag wohl medizinisch zulässig sein, aber ist vom historischen Standpunkt aus eine unmögliche Erklärung. Nebukadnezars Verrücktheit war früher ein beliebtes akademisches Thema (vgl. Kepner, De metamorph. Nabuch., Viteb. 1653; Pfeiffer, Exercitat. de Nabuch. in feram transm., Regiomont. 1674; Rentel, De mira et stupenda Nebuc. metamorph., Marp. 1675; Schweizer, De furia Nebuc., Alt. 1699; Hentschel, De metarmorph. Nebuc., Viteb. 1703; Reckenberger, De Nebuc. ab hominibus expulso, Jon. 1733; Müller, De Nebuc. *μεταμορφώσει*, Lips. 1747).

f. Perverse Geschlechtstriebe. Das Gesetz wendet sich gegen zwei Formen krankhafter Geschlechtstriebe: gegen die konträre Sexualempfindung, wie sie im geschlechtlichen Verkehr zwischen Mann und Mann zum Ausdruck kommt; dieser wird mit Tod bestraft (Le 18, 22; 20, 13); der geschlechtliche Verkehr zwischen Weib und Weib, der im Orient ebenfalls im Schwange ist, wird nicht erwähnt. Weiter verbietet das Gesetz bei Todesstrafe den geschlechtlichen Mißbrauch eines Tiers, sowohl vom Mann als vom Weib (Le 18, 23; 20, 15 f.; 22, 18). Daß solche Unzucht im Schwange war, wenn auch lange nicht so sehr wie etwa bei den Griechen, beweist schon die Thatsache, daß sie so eindringlich verboten werden mußte. Sie wird als ein von den Heiden überkommener Gräuel betrachtet. In der Erzählung Gen 19, 4 wird Päderastie speziell als Sünde der Sodomiter dargestellt. Noch bis auf den heutigen Tag sind diese Laster im Orient verbreitet. Daß die alte Zeit sie einfach als Verbrechen beurteilt und nicht als Krankheit, ist selbstverständlich; ist doch erst die medizinische Wissenschaft der neuesten Zeit dazu gekommen, den Zusammenhang dieser Perversität der Triebe mit geistiger Anormalität zu erkennen.

6. Krankheiten der Organe der Bauchhöhle. Der einzige Fall, der hier anzuführen ist, ist die Krankheit des Königs Joram (2 Chr 21, 15. 18 f.). Er leidet an einer Krankheit der Eingeweide; nach zwei Jahren treten infolge der Krankheit die Eingeweide heraus, und er stirbt unter starken Schmerzen. Friedrich (a. a. O. I, 272) erklärt die Krankheit für chronische Ruhr, wobei Stücke der Darmschleimhaut abgingen (vgl. über das nicht ganz seltene Vorkommen dieser schweren Diarrhoe im Orient Pruner a. a. O. 212). Nach Ebstein (a. a. O. 135 ff.) könnte man auch an einen Eingeweidebruch mit seinen mannigfaltigen schlimmen Komplikationen denken. Man muß sich aber letztlich doch damit bescheiden, daß die biblischen Angaben so allgemein gehalten sind, daß unter den vielen denkbaren Erkrankungen der Eingeweide eine einzelne zu bestimmen unmöglich ist.

7. Krankheiten der Knochen und Gelenke. — a) Der Knochenfraß (Beinfäule, caries; hebr. רָקָב), eine mit Auflösung des Knochengewebes verbundene Knochenentzündung, wird im AT mehrfach erwähnt, allerdings nur als Bild schweren

Verderbens (Hos 5, 12; Hab 3, 16; Pr 12, 4; 14, 30). Ein bestimmter Fall dieser Krankheit wird nirgends berichtet, aber ihr offenbar nicht so ganz seltenes Vorkommen ist durch die angeführten Stellen bezeugt. — b) Rachitis. Von Buckeligen ist im AT bei den Vorschriften über das Priestertum die Rede; sie sind als mit einem Leibesfehler behaftet davon ausgeschlossen. Da die Rachitis („englische Krankheit") nach dem jetzigen Stand der medizinischen Forschung als das hervorragendste prädisponierende Moment bei Wirbelsäuleverkrümmungen anzusehen ist, wird man nach Ebstein (a. a. O. 147) „bei jedem Buckligen, der nicht etwa an einer Erkrankung der Wirbelsäule infolge von Tuberkulose leidet, in erster Reihe an eine rachitische Verkrümmung zu denken haben". Vgl. auch W. Ebstein, Über das Vorkommen der Rachitis im Altertum, Janus 1900, S. 332. — c) Gicht. Von den Paralytikern, den „Gichtbrüchigen" des NTs ist oben (unter V, 5 a) die Rede gewesen. Unter ihnen sind, wie erwähnt, auch solche mit inbegriffen, welche an der Gicht leiden, an jener schmerzhaften entzündlichen Krankheit der Gelenke, welche sich anatomisch durch die Ablagerung harnsaurer Salze in den Gelenken und den sie umgebenden Weichteilen charakterisiert. Aus dem AT wird mit einiger Wahrscheinlichkeit die Krankheit Asas (1 Kö 15, 23; 2 Chr 16, 11 ff.) hierher gerechnet, der in seinem Alter an den Füßen erkrankte. Das Alter des Königs und die lange Dauer der Krankheit (nach der Chronik stirbt er zwei Jahre nachher) sprechen für die Gicht. Aber auch hier ist die Angabe viel zu allgemein gehalten, als daß man über eine Vermutung hinauskommen könnte. Andere halten die Krankheit für die Elephantiasis arabum, s. oben unter V, 2.

8. Krankheiten der Augen. Blinde sind im heutigen Orient sehr häufig (s. oben unter I) und auch im AT ist von Blinden viel die Rede. Die Ursachen werden in alter Zeit dieselben gewesen sein wie heute: vor allem Mangel an Reinlichkeit in der Pflege der Augen der Kinder, dazu der Staub, das grelle Sonnenlicht, die Fliegen und Insekten, und die durchgängige Vernachlässigung erkrankter Augen. Man braucht heutzutage nur die kleinen Kinder auf der Straße anzusehen, wie sie mit offenen Augen in der Sonne liegen, die Augenwinkel voll von Schmutz, das Gesicht mit Fliegen bedeckt, die niemand wegscheucht, um zu verstehen, warum in Ägypten z. B. jeder hundertste Mensch blind ist. Heilung der Blindheit durch ärztliche Kunst war ganz ausgeschlossen. Das Gesetz und so wohl schon die alte Sitte nimmt sich der Blinden ganz besonders an (Dt 27, 18; Le 19, 14); auch heute im Orient genießt der Blinde alle Rücksicht. Natürlich ist Blindheit ein Makel, der vom Priesterdienst ausschließt (Le 21, 18). Als Ursache der Blindheit erscheint nicht selten hohes Alter (Gen 27, 1; 1 Sa 3, 2; 4, 15); umgekehrt wird von Mose besonders hervorgehoben, daß er trotz seines hohen Alters von 120 Jahren noch frische Augen hatte (Dt 34, 7). Ein Blindgeborner wird Jo 9, 6 ff. erwähnt. Mehrfach ist von wunderbar gewirkter und ebenso wunderbar wieder beseitigter Blindheit die Rede (Gen 19, 11; 2 Kö 6, 18 ff.; Sach 12, 4 u. a.). Blendung ist eine in der grausamen Kriegführung der alten Zeit beliebte Marter (Ri 16, 22; 1 Sa 11, 2; 2 Kö 25, 7; Jer 39, 7). Tobit erblindet dadurch, daß heißer Sperlingskot ihm in die Augen fällt und in den Augen weiße Flecken verursacht. Ärztliche Kunst vermag nichts auszurichten; aber als er mit der Galle eines Fisches, den der Engel seinem Sohne Tobias gegeben, seine Augen bestrich, wurde er wieder sehend (To 2, 10 f.; 11, 11 f.). Der Versuch, die Blindheit des Tobit medizinisch näher zu bestimmen, ist ganz vergeblich. Noch überflüssiger ist es, über die wunderbare Heilkraft der Galle medizinische Reflexionen anzustellen. Immerhin darf daran erinnert werden, daß man im Altertum gegen eine eigentümliche Art von Hornhautflecken, „das weiße Augenfell" (albugo), Fischgalle anzuwenden pflegte (vgl. Fritsche zu To 2, 10; Friedreich a. a. O. I, 250).

9. Fieber. Eine Reihe von hebräischen Ausdrücken für Krankheiten bezeichnen diese nach der „Hitze", der Fieberglut, die mit der Krankheit verbunden ist: קַדַּחַת (Le 26, 16; Dt 28, 22), דַּלֶּקֶת (Dt 28, 22), חַרְחֻר (Dt 28, 22), רֶשֶׁף (Dt 32, 24; Hab 3, 5). Ob damit bestimmte Krankheiten gemeint sind, läßt sich aus dem Zusammenhang (Strafandrohungen an das Volk) nicht entnehmen; die Ausdrücke sind alle oder zum Teil wohl nur von der Glut irgend einer Seuche gemeint (vgl. Hab. 3, 5, wo דֶּבֶר in Parallele zu רֶשֶׁף steht). Immerhin darf gerade in Palästina an das dort noch heute in manchen Gegenden häufige Wechselfieber gedacht werden. Die Entstehungsursache ist ein Mikroorganismus, der in das Blut gelangt, wahrscheinlich übertragen durch Insektenstiche. Vor allem sind die Blutorgane, namentlich die Milz in Mitleidenschaft gezogen. Periodisch wird dadurch Fieber hervorgerufen, z. B. jeden zweiten oder dritten Tag tritt ein Fieberanfall ein. Aber häufig hat die Krankheit auch einen unregelmäßigen Typus. Welcher

Art das „große Fieber“ πυρετὸς μέγας der Schwiegermutter des Petrus (Lc 4, 38 f.; Mt 8, 14 f., vgl. Friedreich a. a. O. I, 274) und das Fieber, an dem der Sohn des Königischen beinahe starb (Jo 4, 46 ff.), waren, läßt sich nicht ausmachen. Josephus (Ant. XIII, 15, 5) erzählt, daß Alexander Jannäus drei Jahre lang am Wechselfieber krankte. — Wenn im Zusammenhang mit diesen Fiebern die „Schwindsucht“ שַׁחֶפֶת genannt ist (Le 26, 16; Dt 28, 22), so ist dabei nicht an eine eigene Krankheitsform, etwa an Lungentuberkulose, die heutzutage auch im Orient bekannt ist (Pruner a. a. O. 337 ff.), gedacht, sondern allgemein an Kräfteverfall und Abmagerung infolge böser Seuche, Fieber 2c.

10. Sonnenstich. Daß bei dem heißen Klima Palästinas Fälle von Sonnenstichen (מַכַּת שֶׁמֶשׁ) nicht fehlen, ist natürlich. Der Sohn des Sunamitim (2 Kö 2, 19), der Gatte Judiths (Jud 8, 3) starben am Sonnenstich, Jonas erkrankt daran (Jer 4, 8), und der Psalmist rühmt Jahwes Schutz, der den Frommen davor behütet, daß ihn am Tage die Sonne nicht sticht, noch der Mond des Nachts (Ps 121, 6). Noch heute ist der Sonnenstich in der Jordanebene bei Jericho nicht selten (Robinson II, 526), und auch sonst gefürchtet; die Orientalen in heißen Ländern verhüllen sich den Kopf sehr sorgfältig. In unserem Klima kommt es unter dem direkten Einfluß der Sonnenstrahlen nur zu roseartiger Entzündung der Haut; so auch die leichteren Fälle in heißen Ländern (Pruner a. a. O. 118). In schwereren Fällen tritt Entzündung der Gehirnhäute ein mit nachfolgendem Tod meist zwischen dem vierten und siebenten Tage, wenn nicht der Sonnenstich ganz rasch tötet, wie in den oben angeführten Fällen. Mit Sicherheit läßt sich aber auch hier nicht bestimmen, ob es sich in den genannten Fällen um Sonnenstich, oder nicht vielmehr um Hitzschlag handelt, die Überhitzung des Körpers nicht sowohl unter direktem Einfluß der Sonnenstrahlen, sondern durch Wärmestauung, große Wärmeaufnahme bei mangelhafter Wärmeabgabe. **Benzinger.**

Krantz, Albert, gest. 1517. — (Nik. Wildens) Leben des berühmten Doct. Alberti Crantzii u. s. f., Hamburg 1722, 2. Aufl. 1729; Johannis Molleri Cimbria literata III, p. 376—391; Lexikon der hamb. Schriftsteller IV, S. 178—184; Carl Mönckeberg, Der theologische Charakter des Albert Krantz, in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Geschichte, III (1851), S. 395—413; O. Krabbe, Die Universität Rostock, Rostock und Schwerin 1854, I, S. 224 ff.; Rudolf Lange, Zur Geschichtschreibung des Albert Krantz, in den hansischen Geschichtsblättern, Jahrgang 1885, S. 61—100; Ernst Schäfer, Zur Geschichtschreibung des Albert Krantz, in der Zeitschrift des Vereins für hamb. Gesch. X (1899), S. 385—484; AdB XVII, 43 f.

Albert Krantz wurde vor der Mitte des 15. Jahrhunderts, etwa 1445 oder auch etwas früher, zu Hamburg geboren. Er stammte aus einer bekannten und angesehenen Familie; sein Vater bekleidete einige städtische Ämter; seine Schwester Beke wurde die Mutter des berühmten Juristen Johann Oldendorp (Jöcher III, Sp. 1046, vgl. Oldendorpii opera, Basileae 1559, II, p. 527). Am 23. Mai 1463 wurde er in Rostock inskribiert, und dieses ist das erste sichere Datum aus seinem Leben. Von Rostock ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Köln, wahrscheinlich schon im Jahre 1464, als in Rostock die Pest ausgebrochen war. Nachdem er anfänglich eifrig juristische Studien getrieben hatte, wandte er sich hernach besonders der Theologie und der Geschichte zu. Nach der Sitte der Zeit machte er dann zu seiner Ausbildung noch größere Reisen, auf denen er auch einige Universitäten besuchte; nach dem Zeugnis einer alten Urkunde (vgl. Meyer, Geschichte des hamburgischen Schul- und Unterrichtswesens im Mittelalter, Hamburg 1843, S. 363) wurde er in Mainz decretorum doctor und in Perugia magister theologiae. Da er nach seinen eigenen Angaben in mehreren Städten Oberitaliens und in Rom selbst gewesen ist, wird man mit Recht annehmen, daß er diese Plätze auf dieser Studienreise besucht hat. Schon um diese Zeit begann er auf verschiedenen Bibliotheken sich den Stoff zu sammeln, den er später in seinen großen Geschichtswerken verwertete. Bald nach Beendigung seiner Studienreisen scheint er an der Universität Rostock als Professor angestellt zu sein; er hielt vor einer großen Anzahl von Zuhörern philosophische und juristische Vorlesungen, ward im Jahre 1482 Rektor der Universität und im Jahre 1486 Dekan der philosophischen Fakultät. Um Michaelis 1486 ward er Syndikus des Rates der Stadt Lübeck und im Oktober 1486 sowie im Jahre 1487 und hernach wieder in den Jahren 1490 und 1491 war er in dieser Stellung auf mannigfache Weise für Lübeck thätig; auf den verschiedenen „Tagen“ in und außerhalb Lübecks vertrat er diese Stadt und machte in ihrem Dienste auch weite Reisen, z. B. 1490 nach Liefland, 1491 nach

Antwerpen. (Vgl. über diese seine politische Thätigkeit Schäfer a. a. O. S. 389 ff.). Es scheint, als ob er in dieser Zeit seinen ordentlichen Wohnsitz in Lübeck hatte; und es bleibt unklar, ob er trotzdem auch noch an der Universität zu Rostock thätig war. Nach älterer Ansicht (vgl. Wilckens a. a. O. S. 4) war er bis zu seiner Berufung nach Hamburg Pro-
5 fessor der Theologie in Rostock, wo er jedenfalls im Jahre 1490 Doctor der Theologie wurde. Im Jahre 1492 ward er sodann als lector theologiae primarius, canonicus und possessor praebendae maioris primae an den Dom zu Hamburg berufen; er zog nun im Mai 1493 nach Hamburg, wo er fortan wohnen blieb. Die Stellung als Lübecker Syndikus behielt er zunächst bei. Obwohl er in den Streitigkeiten
10 des erzbischöflichen Domes mit der Stadt Hamburg die Rechte des ersteren vertrat, so ward er doch jetzt auch vielfach von der Stadt Hamburg, mitunter gemeinschaftlich mit Lübeck, oder auch als Vertreter der Hansa mit politischen Verhandlungen betraut, die ihn nun wieder mehrfach zu weiten Reisen veranlaßten und ihm so wiederum vielfache Gelegenheit zur Fortsetzung seiner geschichtlichen Arbeiten in Archiven und Bibliotheken boten und
15 ihn mit vielen gelehrten Zeitgenossen in persönliche Berührung brachten. So ging er 1493 nach Zerbst, 1494 nach Lüneburg, Rotenburg, Lübeck, Buxtehude, Hildesheim, 1497 nach Antwerpen (von wo er, um nicht unnütz seine Zeit mit Warten zu verbringen, auch nach Paris ging), 1499 nach Antwerpen und Brügge, 1503 als Vertreter des Kardinals Raimund nach Stralsund und Rostock, 1504 wieder nach Brügge, ja noch 1507 für Lübeck
20 nach Nykjöbing. Vom Jahre 1500 an scheint er neben der Stellung des lector primarius am Dom, in welcher er theologische Vorlesungen zu halten hatte, das Amt eines ständigen Syndikus der Stadt Hamburg innegehabt zu haben. Um diese Zeit erwählten ihn auch der König Johann von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holstein zum Schiedsrichter in ihrem Streite mit den Dithmarsen. Berufungen in auswärtige Ämter
25 lehnte er jetzt ab. Als er im J. 1508 zum Dekan des Domkapitels ernannt war, hielt er zweimal (1508 und 1514) in seiner Diözese strenge Kirchenvisitationen, bei welchen er vielfach auf Abstellung eingerissener Mißbräuche und bei den Geistlichen und Mönchen auf strengere Befolgung der kirchlichen Satzungen drang.

Nach seinem Tode ist Krantz als Geschichtschreiber besonders berühmt geworden; man
30 hat ihn wohl einen zweiten Adam von Bremen genannt. Andere freilich haben ihm den Vorwurf der Parteilichkeit und des Plagiats gemacht. Bei der Beurteilung seiner historischen Werke darf nicht vergessen werden, daß sie alle erst nach seinem im Jahre 1517 erfolgten Tode herausgekommen sind, die Vandalia zuerst im Jahre 1519 in Köln, die Saxonia 1520 in Köln, die Dania deutsch 1515 in Straßburg, lateinisch 1546 in Straß-
35 burg, und endlich sein Hauptwerk, die Metropolis, 1548 in Basel, so daß er für ihre Herausgabe in dieser Form nicht verantwortlich ist. Außerdem hat er auch keineswegs seine Quellen nur wörtlich aufgenommen; oftmals hat er sie überarbeitet, verkürzt oder erweitert und verbessert, so daß es an Spuren eingehender kritischer Thätigkeit ihnen gegenüber nicht fehlt und eine wörtliche Hinübernahme oftmals als eine Zustimmung angesehen
40 werden darf. Jedenfalls sind sie Beweise eines großen Fleißes und bilden in der historischen Litteratur schon durch die in ihnen angewandte Methode einen wesentlichen Fortschritt. Daß sie dann in immer neuen Ausgaben erschienen, namentlich im 16., aber auch noch teilweise im 17. Jahrhundert, zeugt von der großen Verbreitung, die sie fanden. Über diese späteren Ausgaben vgl. besonders das Lexikon der hamb. Schriftsteller a. a. O. S. 181 ff.,
45 wo auch die ausführlichen Titel angegeben sind. Für die Kirchengeschichte des Nordens (Dania) und die des nordwestlichen Deutschlands (Vandalia, Saxonia und vor allem Metropolis) haben sie noch immer bedeutenden Wert; fast ebenso wichtig sind sie aber wegen der Urteile ihres Verfassers über Begebenheiten und Zustände für das Verständnis der kirchlichen Zustände der Zeit, in der sie geschrieben sind. Krantz' eigene kirchliche Stel-
50 lung könnte schon daraus hervorgehen, daß seine historischen Werke in der römischen Kirche auf den Index gesetzt sind; doch geschah das nach Bellarmins Zeugnis wegen der impiae notae ad marginem additae ab haereticis. Jedenfalls aber geht aus ihnen sein kirchlicher Standpunkt oft deutlicher hervor, als aus seinen von ihm selbst herausgegebenen oder während seines Lebens erschienenen theologischen und philosophischen Werken. Unter
55 diesen zeichnet sich durch besonders schönen Druck der Ordo missalis secundum ritum ecclesiae Hamburgensis, Straßburg 1509 (expensis providi viri Hermanni de Emdem, fol.) aus. Aus seinen Vorlesungen für den hamburgischen Klerus gab Bertold Moller im J. 1506 das spirantissimum opusculum in officium misse heraus, aus welchem sein Streben, die Geistlichen für ihren hohen Beruf zu begeistern, deutlich hervor-
60 geht. Krantz steht auf dem kirchlichen Standpunkt des älteren Katholicismus und ist auf

ihm als Lektor, Prediger und Dekan wissenschaftlich und praktisch zur Konservierung der kirchlichen Lehren und Ordnungen thätig, wie er denn diese sichtbare Kirche als die Spenderin des Heiles ansieht. Aber er verschließt sich auch nicht einzelnen Anschauungen, in denen sich die Vorboten der neuen Zeit zeigen. Zwar ist er ein entschiedener Gegner von Wiclef, Huß und anderen Neuerern (vgl. z. B. Metropolis XI, 8, ed. 1568, p. 341, wo Johannes Huß als improbus calumniator, loquax, clamosus, blasphemias in omnem romanam ecclesiam ausus proferre geschildert wird), aber er täuscht sich doch nicht über das in der Kirche vorhandene Verderben, wenn er auch die Wurzel desselben nicht erkennt. Neben der Betonung der Kirche als Heilsinstitution findet sich doch bei ihm die Erkenntnis, daß der einzelne Mensch zu einer sittlichen Erneuerung gelangen müsse, wenn die Kirche ihre Aufgabe erfüllen solle. Und von diesem Standpunkte aus werden wir auch am richtigsten sein bekanntes Wort über Luther auffassen, das er wenige Tage vor seinem am 7. Dezember 1517 erfolgenden Tode, als ihm, da er schon krank war, Luthers Thesen gebracht wurden, geäußert haben soll. Dem Auftreten gegen den Mißbrauch, der mit dem Ablaß getrieben wurde, konnte er nur zustimmen; aber er mochte es für ein die Kräfte eines Mönches übersteigendes Unternehmen halten, diesem Mißbrauch steuern zu wollen.

Was die Beglaubigung dieses Wortes anlangt, so liegt wohl der erste Bericht über dasselbe in der Vorrede Joachim Mollers zur ersten Ausgabe der Metropolis vor; diese Vorrede ist im Jahre 1547 geschrieben. Zwar ist dem Unterzeichneten nicht gelungen, ein Exemplar dieses ersten Druckes zu erhalten; aber es ist durchaus anzunehmen, daß die betreffenden Worte genau so, wie sie sich in der Ausgabe von 1568 befinden, schon in der von 1548 standen, zumal sie in ihrem Verfolge voraussetzen, daß Aepin (gest. 1553; vgl. Bd I S. 231, 11) noch lebe. Hier lautet der Bericht nun so: Quare cum aegrotus ac fere animam agens vidisset propositiones Martini Lutheri contra indulgentias, considerans rei magnitudinem et imminentia pericula, quasi desperans de tantae rei successu, dixisse fertur: nihil effecturum esse contra tam potentes adversarios. Suum esse consilium, ut ab incepto desisteret. Frater, frater, inquit, abi in cellam et dic: miserere mei Deus. Joachim Moller, geboren zu Hamburg im Jahre 1521 und gestorben zu Bardowieck 1588 als Doktor der Rechte und fürstlich lüneburgischer Kanzler und Rat, war Sohn des hamburgischen Senators Joachim Moller; sein Vater ist sicher mit Krantz persönlich bekannt gewesen (vgl. Otto Beneke, Das Geschlechtsregister der hamburgischen Familie Moller vom Hirsch, Hamburg 1876); er konnte also eine genaue Kunde von diesem Ausspruche haben, und seine Auffassung desselben wird eben diejenige sein, die man in den Krantz nahestehenden Kreisen hatte. Die der Zeitfolge nach zweite Notiz von diesem Worte finden wir bei Heinr. Pantaleon, prosopographia heroum atque illustrium virorum, Basileae 1565, II, p. 477; hier ist es fast genau so referiert (statt dic steht dicito) und wird auch ebenso aufgefaßt. Martin Chemnitz führt dann im 4. Teil seines examen concilii Tridentini, der zuerst im Jahre 1573 erschien, das Wort in folgender Fassung an: Vera quidem dicis, bone frater, sed nihil efficies; vade igitur in cellam tuam et ora: miserere mei Deus (Oktavausg. von 1606, IV, S. 142). Das nächstfolgende Zeugnis ist das von David Chyträus in seinem Chronicon Saxoniae vom Jahre 1583, der die Worte in der Form: O frater, abi in cellam tuam et dic: miserere mei Deus (Ausg. Lips. 1593, p. 223) anführt; und in dieser Form, die der Mollerschen fast ganz gleicht, werden sie hernach meist angeführt. Alle diese genannten Schriftsteller fassen den Sinn der Worte so auf, wie Moller es gethan, und nach dem ganzen Charakter von Krantz ist auch eine andere Auffassung nicht wohl möglich. Daß einige Katholiken in ihnen eine entschiedene Verwerfung des Beginnens Luthers durch Krantz gefunden haben (vgl. Mönckeberg a. a. O.), werden wir für eine geschichtlich nicht begründete Auffassung derselben halten dürfen. — Es mag noch erwähnt werden, daß Luther die Saxonia (zuerst gedruckt 1520) gekannt und gelesen hat; vgl. Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897, S. 358 Anm. und S. 477. D. **Carl Bertheau.**

Krauth, Charles Porterfield. Professor und Doktor der Theologie in Philadelphia, gest. 1883. — Quelle: Charles Porterfield Krauth, D. D. LL. D. by Adolph Spaeth, D. D. LL. D., Professor in the lutheran Theological Seminary in Philadelphia . . In two Volumes. Vol. I. 1823—1859 . . . New-York, The Christian Literature Company, 1898.

Dr. Krauth war der bedeutendste Theologe der lutherischen Kirche englischer Zunge in Amerika. Seine Vorfahren stammten wahrscheinlich aus der Gegend des Niederrheins. Sein Großvater, Karl J. Krauth, kam gegen Ende des 18. Jahrhunderts nach Amerika, und wirkte als Lehrer und Organist in Pennsylvania und Virginia. Sein Vater war Karl Philipp Krauth (1797—1867), Pastor in Martinsburg, Virginia, und Philadelphia, Präsident des Pennsylvania Kollegiums in Gettysburg, und später Professor am theologischen Seminar daselbst, ein herzensfrommer Mann, von unermüdlichem Forscherfleiß, und umfassender Gelehrsamkeit, dabei still und bescheiden, liebreich und friedfertig gegen jedermann. Seine Eröffnungspredigt, die er als Präsident der lutherischen Generalsynode a. 1850 in Charleston hielt, erweckte bei den konfessionellen Lutheranern Deutschlands große Hoffnungen. Sie sahen darin die Morgenröte eines neuen Tages für die amerikanisch-lutherische Kirche, den Anfang einer bewußten Umkehr zum Bekenntnis der Väter. Sein Sohn Charles Porterfield Krauth ist Gottes auserwähltes Rüstzeug gewesen, diese Hoffnungen ihrer Verwirklichung näher zu bringen. Er war geboren am 17. März 1823 zu Martinsburg, Virginia. In seinem zehnten Jahre kam er nach Gettysburg und absolvierte das dortige Kollegium schon mit sechzehn Jahren. Zwei Jahre später vollendete er seinen theologischen Kursus, und trat als blutjunger Mann von achtzehn Jahren ins Predigtamt ein. Er bediente zunächst eine Missionsgemeinde zu Canton, einer Vorstadt von Baltimore, und übernahm dann a. 1842 eine größere Gemeinde in Baltimore selbst. Nach einem kurzen Postorat in Martinsburg, Virginia, seinem Geburtsort, folgte der junge, allgemein beliebte Pastor einem Ruf an die Gemeinde zu Winchester, Virginia, die er 1848—1855 bediente. Schon damals hatten seine theologischen Anschauungen jene bedeutsame Wendung genommen, die ihn von dem Bann des unlutherischen, methodistischen Wesens los, und mit der Zeit zum Hauptvertreter eines entschiedenen bekenntnistreuen Luthertums in englischer Sprache machte. Den Winter 1852—1853 brachte er, um seiner leidenden Frau willen, in Westindien zu, auf den Inseln St. Thomas und Santa Cruz. Auf St. Thomas bediente er eine meist aus Farbigen bestehende niederländisch-reformierte Gemeinde, deren Pastor durch einen Todesfall in seiner Familie plötzlich nach Amerika abgerufen war. Im Jahre 1855 berief ihn die erste englische Gemeinde zu Pittsburg, und im Jahre 1859 die englische St. Markus-Gemeinde zu Philadelphia. Diese Verbindung war aber nur von kurzer Dauer. Er übernahm die Redaktion des Wochenblattes „The Lutheran", das in seiner Hand die scharfe, schneidige Waffe wurde, mit welcher das verwaschene „Amerikanische Luthertum" geschlagen, und einer neuen Ära für die englisch-lutherische Kirche Bahn gebrochen wurde. Als das Ministerium von Pennsylvania, im Gegensatz gegen die Generalsynode, ihr eigenes theologisches Seminar in Philadelphia gründete, a. 1864, da war es eine selbstverständliche Sache, daß er den Lehrstuhl für dogmatische Theologie zu übernehmen hatte. Bei der feierlichen Eröffnung des Seminars und Installierung der ersten Professoren war er, der jüngste unter seinen Kollegen, der Sprecher, der in ihrem Namen ihre theologische und kirchliche Stellung darzulegen hatte. Mit den Schritten, die zur Gründung des General-Konzils führten, begann für ihn eine neue Thätigkeit. Während er früher vorwiegend polemisch gearbeitet hatte, in Abwehrung des Irrtums und Verteidigung der Wahrheit, galt es nun den rechten Grund zu legen, auf den sich eine bekenntnistreue Kirche in Einheit des Glaubens mit den Vätern erbauen, und ihre alten schönen Gottesdienste, die ihr in Zeiten der Lauheit und des Rationalismus abhanden gekommen waren, wiederherstellen konnte. So nahm er in der Kirchenbuchs-Kommission eine hervorragende Stellung ein. Er entwarf die Grundartikel und Konstitution des General-Konzils, wie sie auf der Konvention zu Reading, a. 1866, angenommen wurden. Er war der Verfasser der Gemeindeordnung, die nach langen Debatten endlich a. 1880 angenommen wurde. Als im General-Konzil die Frage über die Grundsätze der Kirchengemeinschaft eine brennende wurde, schrieb er eine Reihe von gediegenen Artikeln im Lutheran, die er schließlich in 106 Thesen über Abendmahls- und Kanzel-Gemeinschaft zusammenfaßte, in deren gründlicher, präziser und umfassender Behandlung dieses delikaten Punktes sich seine ganze theologische Entwickelung zuspitzt. Der Standpunkt, den er dabei vertritt, ist der streng konfessionelle, daß Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft ist, und jeder Unionismus am Altar und auf der Kanzel prinzipiell zu verwerfen sei. In Dr. Krauths Person erschien die gesunde bekenntnistreue Entwickelung des General-Konzils gleichsam verkörpert. Ein volles Jahrzehnt war er Präsident dieses Körpers, bis ihm seit 1880 sein leidender Zustand den Besuch der Versammlungen verbot.

Seine eminente Begabung und vielseitige Gelehrsamkeit fanden auch außerhalb seines engeren kirchlichen Kreises verdiente Würdigung. Bald nachdem er seine Professur am

Seminar in Philadelphia angetreten, wurde er auch in den Verwaltungsrat der Universität von Pennsylvania erwählt, und dann a. 1868 als Professor der Philosophie und Moral in die Lehrerzahl dieser tüchtigen Anstalt berufen. Seit 1873 bekleidete er auch das Amt des Vicekanzlers, und a. 1881 übernahm er noch die Professur der Geschichte. Er gehörte zu der amerikanischen Kommission zur Revision der englischen Bibelübersetzung, als Glied der alttestamentlichen Abteilung, und förderte das Werk besonders durch seine Vertrautheit mit den alten englischen Übersetzungen. Dr. Krauth hat eine sehr ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit auf theologischem und philosophischem Gebiete entwickelt. Seine Beiträge zu den kirchlichen Blättern würden Bände füllen. Sie erstrecken sich über eine lange Reihe von Jahren, 1846—1882. Unter seinen Schriften sind besonders zu nennen: Eine englische Übersetzung von Tholucks Kommentar zum Johannes-Evangelium, 1859; eine neue Ausgabe von Flemings Vocabulary of Philosophy, 1860, und in bedeutend erweiterter Form 1875; eine neue Ausgabe von Berkeleys Principles of human knowledge, mit Anmerkungen und Einleitung, 1874; eine englische Übersetzung der Augsburgischen Konfession, mit Einleitung und Anmerkungen, 1868; The Conservative Reformation and its theology, sein Hauptwerk, 1872, worin er das Wertvollste seiner theologischen Aufsätze zusammenstellte. An mehreren Encyklopädien war er ein gesuchter Mitarbeiter. Zum Lutherjubiläum, 1883, hatte er eine ausgedehnte englische Lutherbiographie geplant, mit deren Abfassung ihn die Pennsylvanische Synode betraute, und in deren Interesse er im Jahre 1880 eine Reise nach Europa unternahm. Leider blieb die Arbeit unvollendet. Am 2. Januar des Lutherjubeljahres 1883 ging Dr. Krauth heim, noch ehe er sein sechzigstes Lebensjahr vollendet.

Die Bedeutung Dr. Krauths für die innere Entwickelung des Luthertums in englischer Sprache kann schwerlich überschätzt werden, wenn sie vielleicht auch erst von späteren Geschlechtern in ihrem vollen Umfang gewürdigt werden mag. Für die weltgeschichtliche und rechtsgeschichtliche Stellung der lutherischen Kirche ist mit ihrer Verpflanzung auf den amerikanischen Boden und ihrem Übergang in die englische Sprache eine Periode von der allergrößten Bedeutung und Tragweite angebrochen. In Knechtsgestalt, als ein armer verachteter Fremdling und Pilger ist sie eingetreten in diese neue Welt, und hat in ihrem Völkergetümmel ihr bescheidenes Nest zu bauen begonnen. Aber bei aller Armut und Unscheinbarkeit hatte sie doch gerade hier von Anfang an den Beruf und eine Gelegenheit, wie nie zuvor, sich in ihrem eigenem Geiste zu erbauen, und das ihr anvertraute Gut in Lehre und Bekenntnis, in Gottesdienstordnung und Verfassung, als Freikirche zu vollem harmonischem Ausdruck zu bringen. Das konnte ihr aber nicht gelingen, wenn sie nicht ihr Eigentümliches tief und sicher erfaßt hatte und entschlossen und stark genug war, es den fremdartigen störenden Einflüssen gegenüber festzuhalten, die von allen Seiten auf sie eindrangen. Diese Widerstandskraft und Kampfesfreudigkeit erlahmte aber bei vielen, besonders da, wo mit dem Verlust der deutschen Sprache der Faden des historischen Zusammenhangs abgerissen war, und man anfing sich des Luthertums in seiner Isoliertheit zwischen Romanismus und reformiertem Protestantismus zu schämen. Die eigenen Kinder waren an der Mutter irre geworden, und man durfte sich nicht wundern, wenn andere, selbst hervorragende Theologen ein ganz falsches Bild von ihr sich zurecht machten. In solcher Zeit hat Gott der Herr der amerikanisch-lutherischen Kirche in Dr. Krauth ein Werkzeug erweckt und ausgerüstet, das durch natürliche Begabung und durch allgemeine, wie speziell theologische Bildung berufen war, nicht bloß unter ihren eigenen Kindern wieder ein Bewußtsein und Verständnis ihrer Herrlichkeit zu wecken, sondern auch nach außen hin sie kräftig und siegesfreudig zu vertreten, als die Mutterkirche der Reformation, als die gesunde Vereinigung echt konservativer Katholicität mit echt reformatorischem Protestantismus. Wie Luther im Kloster und Paulus zu Gamaliels Füßen, so hatte auch Dr. Krauth durch seine ganze Jugend- und Schulbildung in persönlicher Erfahrung den Geist kennen gelernt, den er später so mächtig und erfolgreich bekämpfte. Ohne irgend welche äußere Autoritäten und Einflüsse, einfach durch das tägliche und gründliche Studium der hl. Schrift und der Bekenntnisschriften, kam er schon in den ersten Jahren seiner pastoralen Thätigkeit zu einem völligen Umschwung seiner theologischen Anschauungen in der Richtung auf das lutherische Bekenntnis. Als sechsundzwanzigjähriger junger Mann hat er mit völliger Klarheit und Bestimmtheit die Grundsätze ausgesprochen, die seine ganze spätere theologische und kirchliche Wirksamkeit gestaltet haben. Dem ungeschichtlichen, subjektivistisch zerfahrenen Zeitgeist gegenüber schaut er sich um nach dem Zeugnis der Geschichte, nach dem Bekenntnis der Kirche, wie es aus der großen Kampfeszeit des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangen ist. Mit allem Eifer protestiert er dagegen, daß die Begriffe „Amerikanisch" und „Luthe-

risch" irgendwie miteinander in Widerspruch stehen sollen. „Die Welt verdankt der Reformation mehr als unserem Amerika. Ja, Amerika verdankt der Reformation mehr als sich selbst. Ich bin erst ein Lutheraner, und dann ein Amerikaner. In meinem Herzen ist kein Konflikt zwischen beiden, sie schmelzen harmonisch ineinander. Wir stehen hier mitten im Sektenwesen drin und dürfen uns nicht leichtsinnig dazu hergeben, den reißenden Strom des Separatismus zu verstärken, der mehr als alles andre das Gedeihen eines gesunden Christentums in unserem Lande zu zerstören droht. Wir müssen damit anfangen, uns selber kennen zu lernen und solcher Erkenntnis treu sein. Laßt uns doch nicht mit unseren reichen Schätzen an fremden Thüren betteln gehen, während wir selber die Fülle auszuteilen haben. Keine Kirche kann Respekt vor sich selber haben, und anderen Achtung einflößen, wenn sie sich ihrer eigenen Geschichte schämt." So spricht er es denn unverhohlen aus, zum vielfachen Ärgernis des amerikanischen Nativismus: „Das Salz, das unsere Kirche hier bewahrt hat, ist germanischen Ursprungs." Er vertieft sich in die deutschen Väter, ihre Dogmatik, ihre Agenden und Lieder, wie später für seine Arbeit an der Universität, in die deutsche Philosophie, deren eigenartigen Sprachschatz er in feinsinniger, treffender Weise ins Englische zu übertragen verstand. Er hat dem deutschen Geist ins Herz geschaut, wie wohl kein anderer englischer Gelehrter Amerikas. Eben darum will er auf kirchlichem Boden nichts wissen von einem Sprachnativismus nach der einen oder anderen Seite hin. „Es ist ein fanatisches Beginnen, unsere große Kirche zu einer deutschen oder englischen Sekte einengen zu wollen. Die lutherische Kirche ist weder englisch noch deutsch. Und wenn auch diese beiden Sprachen nimmer gesprochen würden, so kann sie doch nicht vergehen." Dabei aber ist er sich der Gefahr wohl bewußt, die für den Glauben und das Leben der Kirche in dem Übergang von der deutschen zur englischen Sprache lag, und hat immer wieder seine warnende Stimme dagegen erhoben. „Take care of the German, the English will take care of itself" (sorgt für das Deutsche, das Englische wird für sich selber sorgen). Diese seine Äußerung ist in der amerikanisch-lutherischen Kirche geradezu sprichwörtlich geworden. „Unsere Kirche mag englisch reden, recht und gut. Aber, wenn das alles ist, dann wird die neue Sprache sie in ein neues Leben hinüberlocken. Alle lebenden Sprachen haben lebendige Herzen hinter sich, und ziehen uns in den Strom ihres eigenen Lebens hinein. Unsere Kirche darf nicht die Dienstmagd der Sprache werden, sondern vielmehr muß sie die Sprache zu ihrer Dienstmagd machen. Sonst wird es dahin kommen, daß die neue Sprache sie in eine neue Kirche verwandelt, statt daß die alte Kirche eine neue Sprache gewinnt; daß das Englische die Kirche beherrscht, anstatt die Kirche das Englische. Auch in der Sprachenfrage waren unsere Väter in Amerika durchaus nicht so beschränkte Köpfe, wie es jetzt Mode geworden ist sie anzusehen. Es war nicht so sehr die englische Sprache, als vielmehr das englische Leben des Landes, das unserer Kirche tausende ihrer Kinder abwendig gemacht hat." Hand in Hand mit der innigen, tief gegründeten Überzeugung von der schriftgemäßen, unanfechtbaren Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses und der begeisterten Liebe zu seiner Kirche ging bei Dr. Krauth der feste, beinahe schwärmerische Glaube an eine große und herrliche Zukunft derselben in ihrer neuen amerikanischen Heimat. In diesem Stücke war er ein Optimist, der sich durch keine noch so schwere, bittere Erfahrung irre machen ließ. „Die lutherische Kirche ist dazu bestimmt, in diesem Lande ihr wahres Leben und ihren echten Geist voller und herrlicher zu entfalten, als jemals seit der Reformation, weil sie sich hier ohne allen Zwang und Bevormundung entwickeln kann." Dazu aber bedarf es, wie er klar erkannt und deutlich ausgesprochen hat, nicht einer bloß mechanischen Uebertragung lutherischer Schriften in die englische Sprache. Das reicht nicht hin, um die Grundgedanken lutherischer Theologie dem englischen Sprachkreis zugänglich und heimisch zu machen. Ihr Geist und Leben selbst muß in das Idiom der neuen Nationalität hineingeschafft werden, in welche sie in Amerika eingeht. Gerade dazu war nun aber Dr. Krauth vor anderen berufen und befähigt. Ein Kenner der englischen Sprache und Litteratur, wie wenige seiner Zeitgenossen, ganz besonders vertraut mit den älteren klassischen Dichtern bis herunter zu Wordsworth, deren Zeilen seinem treuen Gedächtnis in reichstem Maße zur Verfügung standen, so recht im Vollbesitz der edelsten Erzeugnisse des englischen Geistes, eingelebt in seine ganze Denk- und Anschauungsweise, und ein Meister in präzisem, schön und scharf geschliffenem Stil, dabei ein gründlicher, vielseitiger Gelehrter im deutschen Sinn des Wortes, der Sammler und Besitzer einer der reichhaltigsten und wertvollsten Privat-Büchereien, von etwa 15000 Bänden, in deren Schätzen er völlig zu Hause war —, war er der Mann, von Gott erkoren, der vornehmste Dolmetscher der lutherischen Reformation für die englische Weltsprache zu werden. **A. Späth**, Philadelphia.

Krell (auch Crell), Nikolaus, kursächsischer Kanzler zur Zeit der kryptocalvinistischen Bewegungen in Sachsen, gest. 1601. — Quellen: a) Zusammenfassungen: M. Ritter in der AdB Bd 17 (Leipzig 1883), S. 116—122; Baur in der Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, 20. Teil (Leipzig 1829), S. 122—124; Hase, Rosenvorlesungen, Leipzig 1880, Nr. 5; Kirchliches Handlexikon, herausg. von Carl Meusel, 2. Bd, S. 42—44; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 7. Bd (Freiburg i. B. 1891), S. 1049. 1237; F. Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, S. 162—166. 428 f.; — b) Bildungsgang: E. Friedberg, Das Collegium Juridicum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leipziger Juristenfakultät, Leipzig 1882, S. 105; G. Chr. Winzer, Summarische Nachricht von dem Raths-Collegio In ..... Leipzig, fortgesetzt von J. Fr. Vollbert, Leipzig 1783. (Exemplar der Leipziger Stadtbibliothek mit handschriftlichen Nachträgen). Matricula Rectoralis (Handschrift der Stadtbibliothek in Leipzig); A. Clemen in „Uebersicht über die geschichtliche Entwickelung der Gymnasien". Veröffentlichungen zur Geschichte des gelehrten Schulwesens im Albertinischen Sachsen, herausg. im Auftrag des Sächsischen Gymnasiallehrervereins, 1. Teil, Leipzig 1900, S. 32; Lorenz, Grimmenser-Album, Grimma 1850; A. Fraustadt, Grimmenser-Stammbuch, 1900. Lebensnachrichten über die Zöglinge der Fürstenschule Grimma, Meißen 1900, S. 17, Nr. 96. Promotiones Magistrales (Handschrift der Stadtbibliothek in Leipzig). — c) Kirchenpolitik. Die Akten über Krell befinden sich im Königl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden und begreifen hier 9—12 Lokate, sind jedoch nicht mehr vollständig vorhanden, da wahrscheinlich vieles nach Prag gesendet worden und von dort nicht wieder zurückgelangt ist. Das Wichtigste daraus in: Samml. verm. Nachr. z sächs. Geschichte IV, 1—185; V, 295—333; Weiße, Museum III, 57 ff.; dessen Neues Mus. 91 ff. Aeltere Litteratur: Beschreibung der calvinischen Rotte, in Sachsen eingeschlichen, Jena 1591; Gundermanns zu Leipzig Klage, Pein und Bekenntnis 1592 (Gedicht); Leichpredigt, Uber den Custodierten D. NICOLAUM KRELL . . . durch Nicolaum Blumium . . . Erstlich gedruckt zu Leipzig ꝛc; Urb. Pierius, Examen und Erleuterung der in die Leichpredigt ꝛc. eingestreuten falschen Beschuldigungen u. unerfindl. Anklagen, Bremen 1602; H. C. Engelken, Historia Nic. Crellii capite plexi, variis ab errationibus liberata, Rostoch. 1727; Gleich, Annal. eccles. 1, 321 ff., 352 f., 416 ff.; Leben, Schicksale und Ende des Dr. N. Crell, Leipzig 1798; Arnold. Unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie II, 864; Thomasius, Annalen, S. 207. Neuere: Hasse, Abriß der meißn.-albertin.-sächs. Kirchengeschichte II, 65 ff., mit den Ergänzungen hierzu in: Niedner, Zeitschrift für die hist. Theol., 1848, S. 315 ff.; Gretschel-Bülau, Geschichte d. sächs. Volkes und Staates II, 116 ff.; Böttiger-Flathe, Geschichte d. Kurf. u. Königr. Sachsen, II, 94 ff.; Richard, Der Kurfürstlich Sächsische Kanzler Dr. Nicolaus Krell, Dresden 1859, 2 Bde; Robert Calinich, Zwei sächs. Kanzler, Chemnitz 1868; G. Saran, Der Kryptocalvinismus in Kursachsen und Dr. Nik. Krell, in: Beyschlag, Deutsche evangel. Blätter, 1879, S. 596 ff.; Henke, Peucer und Krell, Marburg 1865; F. Brandes, Der Kanzler Krell, ein Opfer des Orthodoxismus, Leipzig 1873; M. Ritter, Briefe und Akten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, 1. Bd, S. 10—61; F. von Bezold, Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken gesammelt und bearbeitet, 2. Bd, 1582—1586, München 1884, S. 419, Anm. 1; M. Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges (1555—1648), 1. Bd (Stuttgart 1889), S. 644 f., 2. Bd (Stuttgart 1895), S. 44—61; G. Droysen, Das Zeitalter des dreißigjährigen Krieges. Geschichte und Vorgeschichte. Berlin 1888, S. 364—375 (hier S. 374 ein gleichzeitiger anonymer Stich Caput Nicolai Crellii Cancellarii Christiani I. Electoris Saxoniae); M. Ritter, Das Schicksal des Dr. N. Krell in K. von Webers Archiv für die Sächsische Geschichte, 7. Bd (Leipzig 1869), S. 211—217; K. G. Helbig, Zur Geschichte der kursächsischen Politik 1590 und 1591, ebenda S. 287—317; J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, 5 Bd S. 90 ff. 137—140; 6. Bd, S. 139. 503 f.; 7. Bd, S. 571—574; G. Kawerau, Reformation und Gegenreformation (Lehrbuch der Kirchengeschichte von W. Möller, 3. Bd), 2. Aufl., Freiburg i. B. 1899, S. 267. 274 bis 276; K. v. Weber, Archiv f. d. Sächsische Geschichte, 8. Bd (Leipzig 1870), S. 219; B. Bohnenstädt, Das Prozeßverfahren, gegen den kursächsischen Kanzler Dr. Nicolaus Krell 1591 bis 1601. Dargestellt nach den Akten des Dresdener Haupt-Staatsarchivs. Inaugural-Dissertation, Halle a. S. 1901.

Nikolaus Krell wurde um 1550 in Leipzig als Sohn des Professors der Dekretalen, Kanonikus des Merseburger Domkapitels und Prokonsuls des Leipziger Rates, Dr. jur. Wolfgang Krell, geboren. Bereits im Sommersemester 1556 wurde er als letzter in die Meißnische Nation an der Universität aufgenommen. Nach seines Vaters frühem Tode besuchte er unter dem Rektor Adam Siber 1568 bis 1571 die Fürstenschule zu Grimma, widmete sich in seiner Vaterstadt dem Studium der Rechtswissenschaft, wurde 1572 Baccalaureus, am 27. Januar 1575 als 17. von 38 Magister, und schloß seine Bildung mit einer Reise nach der Schweiz und Frankreich ab. Hier hat er sich wohl die juristische Doktorwürde erworben. In seine Vaterstadt zurückgekehrt zeigte er als Dozent an der Universität wie als Sachwalter eine hervorragende Befähigung. Daher ernannte ihn Kurfürst August 1580 zum Hofrat. in der Landesregierung und ordnete ihn 1581

dem Kurprinzen Christian als Rat und Führer bei. Als dieser 1586 nach dem Tode seines Vaters zur Kurwürde gelangte, erhob er wenige Monate später den Dr. Krell zum geheimen Rat und 1589 nach dem Tage von Langensalza an David Peifers, des Hauptes der lutherischen Beamtenpartei, Stelle zum Kanzler mit beinahe unum-
5 schränkter Gewalt, indem gleichzeitig der von dem Kurfürsten August eingesetzte Geheimrat aufgelöst wurde und alle Befugnis dieses Kollegiums in der Hauptsache auf Krell allein überging.

Rasch und hoch war dieser emporgestiegen, tief und jäh war sein Fall. Kursachsen war zu der Zeit, als Krell anfing, die Seele der Staatsleitung zu werden, wieder ein
10 streng lutherisches Land. Der Versuch der Wittenberger, dem calvinistisch gefärbten Philippismus unter dem Deckmantel des Luthertums im Lande Eingang zu verschaffen, war 1574 energisch unterdrückt worden. Der Kanzler Cracau, der kurfürstliche Leibarzt Peucer, der Hofprediger Schütz und der Superintendent Stößel hatten sämtlich ihre Ämter verloren und befanden sich entweder in strenger Haft oder waren in ihr bereits gestorben.
15 Durch die Konkordienformel und das 1580 publizierte Konkordienbuch hatte das lutherische Bekenntnis theologischen Abschluß und kirchliche Sanktion erhalten. Die hohen Kirchenämter im Lande waren fast überall mit strengen und eifrigen Lutheranern besetzt. Nur wenige Vertreter der calvinischen Lehre fanden sich „unter dem Adel und in den gebildeteren bürgerlichen Kreisen.
20 Krell dagegen hatte früher auf seinen Reisen durch Frankreich und die Schweiz mit Beza in Genf verkehrt und mit calvinistischen Grundsätzen sich befreundet. Sobald er daher zur Macht gelangt war, eröffnete er durch eine ganze Reihe tiefgehender kirchlicher Maßregeln eine zweite Epoche des Kryptocalvinismus für Kursachsen, allerdings nicht ohne Mitwissen und Zustimmung des von dem Hofprediger Schütz in philippistischen Anschauungen
25 erzogenen, dabei wenig selbstständigen Kurfürsten Christian I., welcher übrigens versicherte, weder Calvinist noch Flacianer, sondern gut christlich sein zu wollen. Die Unterzeichnung der soeben erst nach schweren Kämpfen aufgerichteten Konkordienformel wurde von den Kirchendienern seit 1587 nicht weiter gefordert, wie denn Krell selbst bei seiner Bestallung zum Kanzler auf seinen Wunsch damit verschont wurde. Ein landesherrliches Mandat
30 vom 28. August 1588 gebot den Predigern, „das unzeitige und unnötige, auch ärgerlich Gebeiß, Gezänk und Verdammnis, dessen sich etliche mehr zu Zerrüttung denn Erbauung und Bauung der christlichen Gemeinden aus gehessigem Gemüte eine Zeithero unterstanden, gänzlich zu vermeiden". Der Superintendent Selneccer in Leipzig, welcher sich dadurch in seinem polemischen Eifer nicht stören ließ, wurde 1589 entlassen und an seine Stelle
35 der calvinistische Pastor an der Nikolaikirche Wolfgang Harder gesetzt, während als Pastor an der Thomaskirche der gleichgesinnte Gundermann berufen wurde. In Wittenberg ließ man Polykarp Leyser, den Mitarbeiter bei dem Konkordienwerke, nach Braunschweig ziehen und berief an seine Stelle den Superintendenten Urban Pierius aus Küstrin. In Dresden wurde der Hofprediger Mirus, welcher dem Kurfürsten erklärte, er werde dem hl. Geiste
40 das Maul nicht stopfen, deshalb 1588 seines Amtes entsetzt und eine Zeit lang auf die Festung Königstein gebracht. Die beiden Hofprediger Salmuth und Steinbach dagegen wirkten für den Calvinismus durch Wort und Schrift; jener bearbeitete in Gemeinschaft mit Pierius eine Bibel mit calvinistischen Glossen, die sogenannte Krellsche Bibel, welche aber nur bis zum 2. Buch der Chronika vorrückte, dieser einen Katechismus von gleicher
45 Tendenz. Gleichzeitig wurde 1588 das Oberkonsistorium zu Dresden aufgehoben und die Herausgabe theologischer Schriften einer scharfen Censur unterstellt. Doch tiefer als durch alle diese Vorgänge wurde das kirchliche Volksbewußtsein verletzt durch die unter dem 4. Juli 1591 anbefohlene Abschaffung des Exorcismus bei der Taufe, in welcher nicht bloß der gemeine Mann, sondern auch ein großer Teil der Geistlichen einen schweren, die
50 Gewissen bedrückenden Eingriff in das Wesen des Sakraments erblickte. Zwar hatte Christian I. selbst seine jüngste Tochter Dorothea im Januar 1591 zum tiefsten Leidwesen der Kurfürstin Sophia durch den Hofprediger Salmuth ohne jene Formel taufen lassen; aber viele ließen jetzt ihre Kinder lieber ungetauft oder suchten die Taufe auswärts nach. In der Kreuzkirche zu Dresden erzwang ein Bürger und Fleischer bei der Taufe seines
55 Kindes den Exorcismus mit dem Beile in der Hand, in Leipzig und anderwärts kam es zu tumultuarischen Auftritten. Als der Kurfürst mit Krell um jene Zeit auf einer Reise nach Pirna kam, bat ihn der Superintendent Balthasar Kademann mit seinen sämtlichen Geistlichen fußfällig, sie mit der Unterschrift wegen der Weglassung des Exorcismus zu verschonen. Der Kurfürst war sichtlich betroffen und ließ den Kanzler hart an: „Das hab
60 ich nicht gewußt, daß das Ding so viel zu bedeuten hat."

Wie es bei einzelnen dieser kirchlichen Reformen zweifelhaft bleibt, ob sie auf Krell allein oder nur hauptsächlich zurückzuführen sind, so läßt sich zur Zeit nicht mit Sicherheit feststellen, ob er der Urheber oder nur das Organ der politischen Maßnahmen war, zu denen sich Christian I. im Gegensatze zu Kurfürst August in der Behandlung der Reichspolitik, wie besonders zu Gunsten des Calvinismus bestimmen ließ. Während Krell in 5 einem Gutachten vom 16. November 1586, in dem er die Gründe für und wider eine Unterstützung Navarras abwog, sich schließlich abratend aussprach, vertrat er später die entgegengesetzte Anschauung und sicherte ihre Durchführung auf den Zusammenkünften seines Herrn mit protestantischen Fürsten zu Plauen 1590 und Torgau 1591; suchte aber auch hier gegenüber dem Drängen und Treiben Johann Casimirs zu beschwichtigen und zu 10 mäßigen. Die Hugenotten in Frankreich wurden gegen die katholische Ligue mit namhaften Hilfsgeldern und mit Truppen unterstützt. Allein der 1591 unternommene Feldzug unter dem Fürsten Christian von Anhalt blieb ohne Erfolg, und ruhmlos, mit einer niemals eingelösten Anweisung auf rückständigen Sold, kehrten im folgenden Jahre die sächsischen Hilfstruppen zurück. Gerade auf diesen Punkt wurde später die Hauptanklage wider Krell 15 gegründet.

Es begreift sich nämlich leicht, daß die Unzufriedenheit mit dem mächtigen Kanzler, der zugleich heftigen Temperaments und herrischen Charakters war, namentlich in den Kreisen des Adels, der hohen Hofbeamten und der Geistlichkeit immer höher stieg. Dennoch würde er bei der Gunst, in welcher er bei dem Kurfürsten stand, wahrscheinlich noch 20 lange sich behauptet haben, hätte nicht der plötzliche Tod seines Gönners ihn ebenso plötzlich zu Boden geworfen. Christian I. starb den 25. September 1591, erst 31 Jahre alt, und hinterließ seinen minderjährigen Sohn und Nachfolger Christian II. Noch am Tage vor dem Begräbnis des Kurfürsten entsetzte der zur Vormundschaft des jungen Regenten berufene Administrator Friedrich Wilhelm, Herzog zu Sachsen-Altenburg, ein Enkel 25 Johann Friedrich des Großmütigen, auf Antrag des Ausschusses der Ritterschaft und im Einverständnis mit der verwitweten Kurfürstin Sophia den Kanzler seiner Würden und ließ ihn auf den Königstein bringen. Hier wurde ihm ein elendes Gemach zur Wohnung angewiesen, welches vorher dem Dr. Mirus zum Aufenhalt gedient hatte und dem kranken Manne nicht einmal hinlänglichen Schutz gegen die Witterung bot. Ein ähnliches Los 30 traf Salmuth, Pierius, Gundermann u. a. Viele Geistliche, welche sich weigerten, die bei der 1592 angestellten Kirchenvisitation vorgelegten vier Artikel zu unterzeichnen, wurden abgesetzt, zahlreiche akademische Lehrer und andere Beamte aus gleichem Grunde entfernt.

Eine nähere Darstellung des Krellschen Prozesses, der sich von jetzt an durch volle 35 zehn Jahre langsam hinzog, hat B. Bohnenstädt in der oben genannten Dissertation in Angriff genommen. Drei Fragen sucht er zu beantworten: Durch wen wurde Krell verhaftet? Wer trug die Schuld an der zehnjährigen Verschleppung des gerichtlichen Verfahrens gegen ihn? Was endlich führte seine Verurteilung herbei? In dem bisher veröffentlichten ersten Teile kommt der Verfasser zu dem Ergebnisse: „Nachdem das Jahr 1592 40 den Klägern die Überzeugung gezeitigt hatte, daß der Versuch eines geordneten Prozesses ein vergebliches Beginnen sei, so daß ein summarisches Verfahren beschlossen wurde, repräsentiert Friedrich Wilhelm für die Ausführung dieses Beschlusses, welcher eine sofortige Beendigung des Prozesses herbeiführen mußte, das retardierende Moment. Er versucht es abermals, Beweise für die Schuld des Gefangenen herbeizuschaffen, während die Landschaft das Ergebnis 45 dieser Bemühungen ruhig abwartet". Anfangs fanden die Mitglieder der Ritterschaft, welche Krells Verhaftung beantragt hatten, keineswegs allseitige Beistimmung. Vielmehr erklärten sich die Universitäten Wittenberg und Leipzig ablehnend oder ausweichend, ja ein beträchtlicher Teil des Adels äußerte sich gegen den Kurfürsten von Brandenburg und den Administrator mißbilligend, daß durch das bisherige Vorgehen gegen den Kanzler das Gedächtnis des 50 verstorbenen Landesherrn verunglimpft werde. Erst nach mehrjährigen Verhandlungen und nachdem die Gattin Krells, Margareta geb. Griebe, wiederholte Monitoria des Reichskammergerichts zu Speier wegen Rechtsverzögerung erwirkt hatte, gelang es, 34 Klagepunkte zusammenzustellen, die aber später mehrmals geändert und schließlich auf einem den 1. Februar 1600 zu Meißen gehaltenen Ausschußtage auf folgende vier reduziert wurden: 55 Krell habe den Kurfürsten zum Calvinismus verführt, zum französischen Kriegswesen verleitet, dem Kaiser entfremdet und mit der Landschaft entzweit. Der Angeklagte berief sich in den seit 1597 mit ihm angestellten Verhören fortdauernd auf die überall eingeholte und erlangte Genehmigung des Landesherrn, ja behauptete, daß er ihm von der französischen Kriegserklärung abgeraten habe. Endlich aber, um zum Ziele zu gelangen und 60

zum Beweise der Unparteilichkeit, übersandte der Administrator die Untersuchungsakten zum Verspruch an die böhmische Appellationskammer in Prag, welche, ohne des Religionspunktes zu gedenken, unter dem 8. September 1601 zu Recht erkannte, „daß Angeklagter, D. Nicol. Krell, mit seinen vielfachen bösen, wider seine Pflicht fürgenommenen, daheim und mit frembder Herrschaft und derselben Abgefertigten gebrauchten Practiken und allerhand arglistigen schädlichen Fürnehmen, so zu Recht genugsam uf in dargethan und erwiesen, dadurch er wider den ufgerichteten Landfrieden zu Turbirung gemeines Vaterlandes Ruhe und Einigkeit gehandelt, sein Leib und Leben verwürcket und also, andern zum Abscheu, mit dem Schwerd gerechtfertigt werden soll". Krell, welchem das von dem Administrator bestätigte Urteil den 22. September publiziert wurde, wendete vergeblich sofortige Läuterung dagegen ein und wurde den 6. Oktober von dem Königstein nach Dresden gebracht, wo man ihn dem Dohnaer Pfarrer Nikolaus Blume nebst zwei Dresdener Diakonen zur Todesvorbereitung überwies. Nachdem er feierlich seine Unschuld an den ihm beigemessenen Verbrechen beteuert und zuletzt sich in die Hand der göttlichen Dreieinigkeit überantwortet hatte, ward er den 9. Oktober 1601 auf dem Neumarkt zu Dresden öffentlich enthauptet. Als sein Haupt gefallen war, rief der Scharfrichter: „Das war ein calvinischer Streich! Seine Teufelsgesellen mögen sich wohl fürsehen, denn man schont allhier keinen." Der junge Kurfürst Christian II. hatte am Tage nach der Publikation des Urteils, den 23. September, nach erlangter Mündigkeit die Regierung angetreten und verreiste am Hinrichtungstage von Dresden nach Großenhain, während seine Mutter Sophia, welche den Kaiser Rudolf ausdrücklich um eine „recht ernste Straffe" gebeten hatte, dem blutigen Schauspiel zusah, indem sie äußerte, sie wolle dem Manne sein Recht thun sehen, der ihren seligen Herrn so übel angeführet habe. Das Schwert, mit welchem Krell enthauptet worden ist und das die Inschrift Cave Calviniane trägt, wird im historischen Museum zu Dresden aufbewahrt. Die Kosten des Prozesses beliefen sich auf 117 972 Gulden.

Krell erinnert vielfach an den dänischen Minister Struensee, welcher ebenfalls aus bürgerlicher Sphäre zum allmächtigen Ratgeber eines schwachen Fürsten emporgestiegen, durch unvorsichtige, alles überstürzende Neuerungen Hohe und Niedrige wider sich aufbrachte und auf dem Marktplatz zu Kopenhagen den 28. April 1772 blutig endigte. Unstreitig füllt die Härte und Grausamkeit in dem Verfahren wider den unglücklichen Mann ein dunkles Blatt der sächsischen Geschichte und wirft auf den damaligen Rechtszustand in Deutschland ein trübes Licht. Namentlich war es eine grobe Anomalie, daß ein lutherisches Land schließlich einen katholischen Gerichtshof anrief, um einen zehn Jahre lang hingeschleppten Prozeß zum Austrag bringen zu lassen, bei welchem konfessionelle Punkte wesentlich in Frage kamen. Aber nur eine einseitige Geschichtsbetrachtung kann in Krell lediglich das Opfer des kirchlichen Fanatismus und den schuldlosen Märtyrer seiner religiösen Überzeugung sehen. Vielmehr setzt sich die Ursache seines Falles und Unterganges aus sehr verschiedenen Faktoren zusammen. Der Adel und die zurückgesetzten hohen Hofbeamten verziehen ihm nicht seine bürgerliche Abkunft und Überhebung, wohl auch die Beschränkung gewisser Privilegien, z. B. des Jagdrechts (K. v. Webers Archiv für Sächs. Geschichte 7. Bd, S. 214 f.). Die Geistlichkeit mit der Kurfürstin zürnte ihm wegen seiner kirchlichen Gewaltschritte, letztere insbesondere war ihm persönlich abgeneigt. Der Kaiser endlich und sein Gericht in Prag bestrafte ihn für die Hinneigung zu Frankreich. Er selbst aber beging den folgenschweren Fehler, daß er, ohne dabei mit voller Klarheit und Offenheit zu Werke zu gehen, dem Sachsenvolke zum zweitenmal nach kurzer Zeit sein lutherisches Bekenntnis in Frage stellte und es im Sturmschritt zu kirchlichen Umgestaltungen drängte, für deren Bedeutung im Interesse eines einheitlichen Vorgehens der evangelischen Reichsstände in weiten Kreisen weder Verständnis noch Empfänglichkeit vorhanden war. Über die politische, kirchliche und persönliche Stellung des Administrators Friedrich Wilhelm giebt Bohnenstädt (z. B. S. 34—36) eine Reihe von Winken.

Oswald Schmidt † (Georg Müller).

Kreta im apostolischen Zeitalter. — Litteratur: K. Höck, Kreta, 3 Bände, Göttingen 1823—29; T. A. B. Spratt, Travels and researches in Crete, London 1865; G. Perrot, l'ile de Crète, souvenirs de voyage, Paris 1867; H. Strobl, Kreta, München 1875—77; Handb. d. klass. Altertumswissenschaft III, S. 212—219; Kiepert, Atlas von Hellas, Bl. XXI; Inschriften CJG II, 2554—2612; Mommsen, RG II, 64. III, 74 f. 141; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I², S. 457 ff.; Strabo X, 4 p. 474 ff.

Kreta, in früherer Zeit die blühende „Insel der hundert Städte", war im letzten Jahrhundert v. Chr. durch unaufhörliche Bürgerkriege völlig zerrüttet und für die Länder des

Mittelmeers eine dauernde Gefahr durch die dort hausende Piraterie. Im kretischen Kriege (68—67) unterwarf der Prokonsul Q. Metellus in schweren Kämpfen die ganze Insel. Ihre Organisation als Provinz, von Metellus begonnen, wurde im Jahre 66 von Pompeius zum Abschluß gebracht. Ob sie bereits damals mit Cyrenaica vereinigt worden, ist zweifelhaft (Marquardt S. 461). Im Jahre 27 nach dem Tode des Antonius hat Octavian sie mit Kyrene zu einer Provinz zusammengefaßt. Der Name der Doppelprovinz wechselt: Crete oder Cyrene oder Crete (et) Cyrene (Dio Cass. LIII, 12, 4: *Κρήτη μετὰ Λιβύης τῆς περὶ Κυρήνην*; Strabo XVII, 3 p. 840: *Κρήτη μετὰ τῆς Κυρηναίας*). Sie gehörte dem Senat (Dio Cass. a. a. O.) und wurde von einem Proprätor mit dem Titel proconsul verwaltet. Unter den Städten, die in römischer Zeit ein *κοινόν* bilden mit einem *Κρητάρχης* (CJG 2744), waren zur Zeit des Strabo am bedeutendsten Gortyna, Kydonia und Knossos (lat. Gnossus), letztere eine römische Kolonie. Als Paulus auf seiner Deportationsreise AG 27, 7 nach Kreta kam, fuhr sein Schiff am nordöstlichen Vorgebirge Salmone vorbei. Bei Strabo heißt es *Σαλμώνιον* (II, p. 106) oder *Σαμώνιον* (X, p. 472. 474 u. ö., bei Ptolem. III, 17, 5 *Σαμμώνιον*, Plin. n. h. IV, 12, 71: Samonium); auch findet sich *Σαλμωνίς* Dionys. Perieg. 110. An der Südküste entlang fahrend, landet man in *Καλοὶ λιμένες*, in der Nähe der Stadt Matala (Matalia Ptolem. III, 17, 4) an dem südlichsten Vorgebirge der Insel. Die Stadt Lasaia (*Λασαία, Λασσαία* ℵ*, *Λαῖσσα* ℵ^c, *Ἄλασσα* A vg. *Θάλασσα* vg) ist nicht nachweisbar; vielleicht liegt *Ἁλαί* zu Grunde (s. Blaß z. St.). Der Hafen Phönix, den die Schiffer 27, 12 erreichen möchten, heißt bei Ptolem. III, 17, 3 *Φοινικοῦς λιμήν*, daneben eine *Φοῖνιξ πόλις* vgl. Spratt S. 249. Die Insel *Καῦδα* (ℵ^c B; *Κλαύδη* HLP, *Κλαῦδα* ℵ) heißt bei Ptolem. III, 17, 11 *Κλαῦδος*. Die Bevölkerung von Kreta, ursprünglich stark gemischt auch mit semitischen Elementen, führt den Namen *Κρῆτες*. Juden auf Kreta sind bezeugt 1 Mak 15, 23 (Gortyna). Jos. Ant. XVII, 12, 1 § 327 b. j. II, 103. Philo leg. ad Caj. § 36. II, p. 587 M. Die *Κρῆτες* AG 2, 11 sind kretische Juden oder Proselyten. Der schlechte Ruf, den die Bevölkerung von Kreta hatte, ist nicht nur durch Tit 1, 12 bezeugt. *Κρητίζειν* für lügen und trügen Anth. 11, 371. *Κρῆτα κρητίζειν* einen Schelm überlisten, Plut. Aem., 23. Lys. 20. Der von dem Verf. des Titusbriefes citierte Hexameter *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί* soll nach Chrysostomus aus den *Χρησμοί* des Epimenides stammen, des priesterlichen Sehers und Wunderthäters aus der Zeit (und Zahl) der sieben Weisen (Plut. Sol. 12. Diog. Laert. I, p. 109 ff.). Vgl. den Art. bei Pauly. **Johannes Weiß.**

Krethi und Plethi. Aeltere Abhandlungen darüber siehe in Ugolini, Thesaur. vol. XXVII. Vgl. Ewald, Gesch., 3 Ausg., I, 353 f.; Bertheau, Zur Gesch. der Isr., Gött. 1842, 186 ff.; Köhler, Gesch. II, 295. 298; Guthe, Gesch. S. 98; Bertholet, Stellung der Israeliten zu den Fremden, Freib. 1896, S. 38 f.; Winckler, Gesch. Isr. II (1900), S. 184 f.; Die Kommentare zu Sam. und Könige, und die Artt. Crethi und Plethi in Winers Rwb., Kreti u. Pleti in Schenkels BL. (von Kneucker), Crethi u. Plethi in Riehms Hdwb. (von G. Baur).

Krethi und Plethi (הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי) heißt in der davidischen Zeit die königliche Leibgarde, die von Benaja (s. II, S. 556) befehligt wurde 2 Sa 8, 18 (zu lesen nach 1 Chr 18, 17); 15, 18; 20, 7. 23 (nach ḳerê zu berichtigen); 1 Kg 1, 38. 44. Sie bildeten die Sicherheitswache des Königs (*σωματοφύλακες* Joseph. Ant. 7, 5, 4) und waren ihm als nächste Vollstrecker seines Willens zur Hand (מִשְׁמַעְתּוֹ 2 Sa 23, 23; vgl. 1 Chr 11, 25), im Krieg aber eine dem König treu ergebene Kerntruppe. Der Doppelname ist von alters her oft appellativ gedeutet worden, als „Scharfrichter und Läufer" (Gesenius Thes. u. a.), oder „Bogenschützen und Schleuderer" (Targ. Jonath. und Pesch.). Dies ist jedoch sprachlich nicht zulässig. Abgesehen davon, daß keine dieser etymologischen Ableitungen solche Deutungen einleuchtend rechtfertigt, spricht schon die singulare Bildung auf ִי entscheidend für n. gentilicia. Und zwar ist der Name Krethi offenbar zu verstehen wie 1 Sa 30, 14; vgl. Zeph 2, 5; Ez 25, 16: es ist damit die philistäische Bevölkerung oder ein Teil derselben gemeint. Weniger sicher ist der Zusammenhang dieses Volkes mit der Insel Kreta; doch ist er immerhin wahrscheinlich. Siehe d. Art. Kaphthor Bd X S. 33, 52. Plethi scheint eine Abkürzung für P'lischthi zu sein, die sich mit Krethi reimen und neben diesem auf die verschiedenen Bestandteile der philistäischen Bevölkerung anspielen sollte. Winckler kombiniert das erstere mit Beth Pelet Jos 15, 27, das aber vielmehr mit ט geschrieben wird, und sieht gar in den Krethi und Plethi „die Gentes des Negeb, denen David entstammte"! — David hatte schon in jungen Jahren mit den Philistern feindliche und freundliche Berührungen gehabt. Wie er dort als heldenhafter König hohe Achtung

genoß und diese sich darin äußerte, daß philistäische Recken ihm ihren Arm zur Verfügung stellten, zeigt das Beispiel des Jthaj und seiner Leute aus Gath 2 Sa 15, 18 ff. (18, 2). So ist nicht zu bezweifeln, daß er gerade aus diesem kriegerischen Nachbarvolk eine ständige Diensttruppe um sich hatte, die nur ihm persönlich ergeben und daher auch bei inneren Wirren völlig zuverlässig war. Wenigstens der Grundstock dieser Garde, welche nicht mit den 600 Gibborim, der einheimischen Elite, zu verwechseln ist (vgl. 2 Sa 20, 7), muß philistäischen Ursprungs gewesen sein. Davids Verhalten zu Jthaj beweist, daß man an einer solchen Beiziehung von Ausländern, und zwar unbeschnittenen, weder vom nationalen noch vom theokratischen Gesichtspunkt etwas anstößiges sah. — Natürlich gab es am Hofe auch weiterhin stets eine Leibwache, und es ist wahrscheinlich, daß sie noch längere Zeit den volkstümlichen Namen Krethi und Plethi führte, obwohl diese Benennung ohne Zweifel bald nicht mehr auf die Nationalität der Leute paßte. Zur Zeit der Athalja finden wir 2 Kg 11, 4. 19 eine andere, offenbar dem alten Doppelnamen nachgebildete: „Die Kari und die Läufer". Die letzteren sind die vor dem königlichen Wagen herlaufenden und ihn begleitenden Trabanten 2 Sa 15, 1; vgl. 1 Sa 22, 17 und sonst. Kari aber, wie das kethib schon 2 Sa 20, 23 liest, vielleicht infolge von Verwechslung mit der späteren Stelle, läßt erkennen, daß in einer späteren Periode die Karer, ein oft auf Abenteuer ausgegangenes und zum Kriegsdienst angeworbenes Volk (Herodot 2, 152; 5, 111; Livius 37, 40), in Jerusalem die Stelle der alten Philister eingenommen haben. Eine arabische Leibgarde Hiskias scheint die Siegesinschrift Sanheribs zu bezeugen; vgl. Sayce, Monuments[5] p. 431. 433. **v. Orelli.**

Kreuz und Kreuzigung. — Justus Lipsius, De cruce lib. III, Antwerpen 1595 und spätere Auflagen; J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, Bonn 1843; Fr. A. Zestermann, Die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Jesu Christi, Leipzig 1867. 1868 (Programme der Thomasschule); W. Smith, Dictionary of the Bible I, London 1863, Artt. Cross und Crucifixion; O. Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875; H. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, Breslau 1878; W. Wood Seymour, The cross in tradition, history and art, Newyork und London 1898 (hier p. XX—XXX die bisher vollständigste Bibliographie). Art. crux in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Altertums, 2. A. Vgl. auch die Litteratur zu d. A. Kreuzeszeichen.

Das Kreuz (*σταυρός*, *σκόλοψ*, *σανίς*, crux, stipes) ist die Bezeichnung für das bei der Kreuzigung in Anwendung kommende Marterwerkzeug, welches diesem, zuerst im Orient bei Medern, Persern und Semiten (mit Ausnahme der Juden) nachweisbaren und später bei den Griechen und besonders bei den Römern eingebürgerten Hinrichtungsverfahren seinen Charakter verlieh. Die vorliegenden dürftigen und nicht immer durchsichtigen Nachrichten über die Gestalt des Kreuzes lassen zwei Grundformen erkennen, die sog. crux acuta, ein senkrechter, oben zugespitzter Pfahl (Hesych. s. v. *σκόλοψ*) und das aus einem senkrechten Balken und einem oben aufliegenden oder durchschneidenden Querbalken bestehende Kreuz T †. Das sogenannte Andreaskreuz, das angebliche Marterholz des Apostels Andreas, welches nach der traditionellen Auffassung aus zwei sich schneidenden Balken von gleicher Länge besteht (×), ist ein Produkt mittelalterlicher Legende und im Altertume nicht nachweisbar (Zestermann, I, 41 ff.; Fulda S. 126 ff.). Während der einfache Pfahl sowohl zum Durchspießen als zum Aufhängen der Verurteilten benutzt wurde, diente das zusammengesetzte Kreuz allein letzterem Zwecke. Die Länge des Hauptbalkens betrug in der Regel wenig über Manneshöhe (Apulej., Metam. III, 17; Sueton., Galba 9), das Querholz (patibulum) war an den senkrecht eingerammten Pfahl entweder angebolzt oder wurde, was häufiger, von dem Verurteilten zum Hinrichtungsplatze getragen. Das Befestigen des Delinquenten am Kreuz geschah nicht nach einheitlichem Verfahren. Sowohl hinsichtlich der dabei angewandten Mittel als auch bezüglich der Art und Weise des Aufhängens scheint den Exekutoren eine gewisse Freiheit gestattet gewesen zu sein (Seneca, Cons. ad Marc. 20, 3; Josephus, Bell. jud. V, 11, 1, Euseb. H. E. VIII, 8), was sich begreifen läßt, da bei den Römern unter rechtlichen Verhältnissen die Kreuzigung nur bei Sklaven und Leuten niederen Standes in Frage kam. Entweder wurden nur Stricke oder Stricke und Nägel benutzt (Xenoph. v. Ephes., Ephesiaca IV, 2; Ausonius, Cupido cruci aff. 56 ff.; Plinius, Hist. nat. XXVIII, 4, 11; Cicero, In Verr. IV, 11, 26; Hilarius, De trinit. X, 13; Lucan., Pharsal. 6, 538 ff.) und in letzterem Falle bald die Hände allein, bald die Hände und die Füße festgenagelt (Lucan. a. a. O.; Artemidor., Oneirocrit. I, 78; Plautus, Mostell. II, 1, 12; Tertull., Adv. Marc. III, 19). Daneben diente, doch, wie es scheint, nicht in allen Fällen, als Stütze des Körpers

das sog. Sitzholz (sedile), ein in den Kreuzesbalken eingefügter Pflock, auf welchen der Verurteilte reitend gesetzt wurde (Justin. M., Dial. c. Tryph. 91; Irenäus, Adv. haer. II, 24, § 4; Tertull., Adv. Nat. I, 12), sowie ein Trittholz für die Füße (palatinisches Spottkruzifix, abgeb. bei F. Becker, Das Spottcruc. d. röm. Kaiserpaläste, Breslau 1866; Garrucci, Storia della arte cristiana Taf. 483), welches indes nicht mit dem Trittbrett (hypopodium, suppedaneum) mittelalterlicher Kreuzigungsdarstellungen zu verwechseln ist, dessen Existenz im Altertume durch das Zeugnis Gregors von Tours (De glor. Martyr. 1, 6) nicht hinreichend gesichert wird. Das Vergehen des Verurteilten pflegte, wenn es nicht durch einen voranschreitenden Ausrufer mündlich bekannt gemacht wurde, auf ein Täfelchen (titulus, *τίτλος*) geschrieben zu werden, welches entweder der Delinquent selbst oder ein anderer vor ihm hertrug (Sueton, Calig. 32; Domit. 10). Daß dieser Titulus nach vollzogener Hinrichtung an das Kreuz befestigt wurde, lag nahe und wird ausdrücklich durch die Evangelien (Mt 27, 37 u. d. Parall.) bezeugt.

Über die Beschaffenheit des Kreuzes, an welchem Jesus starb, finden sich im NT keine bestimmten Angaben. Erst die kirchlichen Schriftsteller, seit Justin d. M., bezeichnen das zusammengesetzte vierarmige Kreuz als Marterwerkzeug Christi (Justin a. a. O.; Apol. I, 55; Irenäus a. a. O.; Tertull., Adv. Jud. 10). Justin (Dial. 91), Irenäus (a. a. O.), Tertullian (Ad nat. I, 12) u. a. erwähnen außerdem das Vorhandensein eines sedile. Auch das dem Anfange des 3. Jahrh. angehörende palatinische Spottkruzifix zeigt das vierarmige Kreuz, doch ohne sedile und mit Fußholz. Es liegt nun kein Grund vor, in der Vorstellung des kirchlichen Altertums bezüglich der Gestalt des Kreuzes Jesu ein Phantasiebild späterer Zeit zu sehen, wie Fulda (S. 221 ff.) will. Gab es Zeugen des Kreuzestodes Jesu, und bildete das Wort vom Kreuze den Mittelpunkt apostolischer und nachapostolischer Predigt, so wird auch eine echte, wenn auch allgemein gehaltene Tradition von der Gestalt des Herrenkreuzes sich erhalten haben bis zu Justin (vgl. Zöckler S. 426 ff.). Ja in der evangelischen Erzählung selbst liegen Andeutungen vor, die diesen Schluß zu bestätigen geeignet sind. Der *σταυρός*, den anfangs Jesus und dann Simon von Kyrene trug, kann kaum der senkrecht eingepflanzte Kreuzesstamm mit oder ohne Patibulum gewesen sein, da für die Last eines solchen die Kraft eines einzelnen schwerlich ausgereicht haben dürfte. Außerdem ist ein solcher Brauch nirgends ausdrücklich bezeugt; wohl aber pflegten die Verurteilten das Patibulum zu tragen (Plautus, Mil. glor. II, 4, 7; Nonius Marcellus p. 366; 221). Da aber *σταυρός* Bezeichnung nicht nur für „Balken", „Pfahl", sondern insbesondere auch für „Patibulum" ist (Cobet in der Zeitschr. Mnemosyne VIII, S. 278; Fulda S. 137 ff.), so erhält die Annahme, daß der von Jesu getragene *σταυρός* das Querholz des Kreuzes war, eine gute Stütze. Wie auch sonst im Altertume (Jestermann II, S. 35 f.), so hat man ohne Zweifel auch in Jerusalem, woselbst, wie aus dem Rufe der Menge: „Kreuzige ihn!" hervorgeht, Kreuzigungen nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheinen, auf der Richtstätte eingerammte Pfähle zum Zwecke der Kreuzigung in Bereitschaft gehabt.

Aus dem Umstande endlich, daß das Exekutionskommando den Titulus am oberen Ende des Kreuzes befestigte, läßt sich schließen, daß der Querbalken nicht oben auflag, sondern den Pfahl durchschnitt, also das Kreuz ein vierarmiges war. Wenn in der altkirchlichen Litteratur (z. B. Barnab. c. 9; Tertull., Adv. Marc. III, 22) das griechische Tau als Symbol des Kreuzes bezeichnet wird, so entschied dabei nur die allgemeine Ähnlichkeit, und man blieb sich bewußt, daß das Tau kein eigentliches Abbild des Herrenkreuzes sei.

Für die Berechnung der Höhe des Kreuzes Jesu ist Jo 19, 29 (vgl. auch Mt 27, 48 und die Parall.) ein Anhaltspunkt gegeben. Da nämlich die Länge des dort erwähnten Ysopstengels gegen 1 Meter beträgt, so würden sich als Höhe des ganzen Kreuzes gegen 2,5 bis 3 Meter ergeben.

Die Kreuzigung (*σταυροῦν, σκολπίζειν, προσηλοῦν*, crucifigere, patibulo afficere) galt im ganzen Altertume als die grausamste und zugleich schimpflichste Todesstrafe (Cicero, In Verr. V, 66: extremum summumque supplicium) und fand fast ausschließlich bei Personen unfreien oder niederen Standes (servile supplicium) oder Fremden ohne römische Civität Anwendung und zwar für gemeine wie für politische Vergehen. Dazu kam, daß sie sich gewöhnlich nicht in ordnungsmäßiger Exekution vollzog, sondern die Ausführung der Willkür der Henker überlassen blieb. Eine Geißelung pflegte vorauszugehen (Liv. XXXIII, 36: verberatos crucibus affixit), womit sich allerlei Verspottung des Verurteilten verband. Die Entkleidung vor dem Schlußakte entsprach einer allgemeinen, aber darum nicht ausnahmslosen Gepflogenheit, wie auch die Verteilung der

Kleider an die Henker. Den Leichnam ließ man in der Regel am Holze verwesen; Raubtiere beschleunigten den Prozeß der Vernichtung (Horaz, Ep. I, 16, 48: non pasces in cruce corvos). Doch stand der Auslieferung des Leichnams ein grundsätzliches Hindernis nicht entgegen (Dig. XLVIII, 24, 1). Die furchtbaren physischen und 5 seelischen Qualen des langsam Hinsterbenden werden durch die Vorstellung kaum erreicht (vgl. neuerdings A. Reville, Jésus de Nazareth, II, S. 405 ff.). Auf die Öffentlichkeit der Exekution wurde Wert gelegt; Straßen oder erhöhte Orte wählte man zu diesem Zwecke aus.

Die Kreuzigung Jesu fügt sich diesem allgemeinen Bilde durchaus ein, nur treten 10 einige durch jüdische Anschauung und Sitte geforderte Besonderheiten hinzu, wie der betäubende Trank (vgl. Prov. 31, 6) und die Abnahme noch am Freitag Abend (5 Mos 21, 22 f.). Die Annagelung der Füße ist strittig und eine sichere Entscheidung darüber nicht zu gewinnen (vgl Zöckler S. 439 ff.). In Beziehung auf das Nähere sei auf die Kommentare und die Darstellungen des Lebens Jesu verwiesen.

15 Konstantin d. Gr. beseitigte die Kreuzesstrafe (s. d. A. Bd X S. 767, 26).

Victor Schultze.

Kreuzaltar s. Bd I S. 397, 25.

Kreuzauffindung (Kreuzerfindung, inventio s. crucis). — Inventio s. crucis, actorum Cyriaci pars I latine et graece, hymnus antiquus de sancta cruce, testimonia inventae s. crucis conlegit et digessit A. Holder, Leipzig 1889; Eberh. Nestle, De sancta 20 cruce. Ein Beitrag zur christl. Legendengeschichte, Berlin 1889; J. Gildemeister u. H. v. Sybel, Der hl. Rock zu Trier, Düsseldorf 1844; Papebroch, AS III, Maj. p. 361—367; Smith u. Cheetham, Dictionary of christian antiquities I, S. 503 ff. (Finding of cross); Katholisches Kirchenlexikon², VII, S. 1092 ff.

In der Geschichte der Entdeckung der „hl. Orte“ erscheint noch vor der Mitte des 25 4. Jahrhunderts auch die Auffindung des hl. Kreuzes. Während Eusebius von Cäsarea und der Pilger von Bordeaux (333) nichts davon wissen, setzt bald darauf (347/348) Cyrill von Jerusalem das Vorhandensein dieses Kreuzes und die weite Verbreitung der davon gelösten Splitter voraus (Catech. IV, 10; X, 19 Migne PSG 33, p. 468. 685; vgl. auch Epist. ad Imperat. Const. c. 3 p. 1168). Noch in demselben Jahr- 30 hundert bringt die Legende, ohne Zweifel angeregt durch den Besuch der hl. Stätten durch die Kaiserin Helena (Euseb. V. C. III, 42—45), diese mit dem Ereignis in unmittelbare Verbindung. Danach veranlaßte die Kaiserin in Gemeinschaft, mit dem Bischof Makarius Nachforschungen nach den verschütteten Kreuzen auf Golgatha, und es gelingt mit Hilfe eines Juden oder auch einer göttlichen Offenbarung, die drei Kreuze zu finden; das wahre 35 wird durch den daran gehefteten Titulus oder durch ein Heilungswunder erkannt (Ambrosius, De obitu Theodosii c. 43 ff. MSL 16 p. 1400 f.; Paulin. v. Nola, Epist. XXXI, 4—6; MSL 61 p. 327 ff.; Sozom. II, 1; Sokrat. I, 17 u. a.). Im 5. Jahrhundert wächst die Zahl der Zeugen. Die Berichte weichen in Einzelheiten voneinander ab, haben aber im wesentlichen denselben Bestand. Es läßt sich jedoch erweisen, 40 daß diese Erzählung in Übertragung einer entsprechenden Episode in der Abgarlegende — Doctrina Addai — auf die Kaiserin Helena ihren Ursprung hat, während der umgekehrte Weg ausgeschlossen ist (vgl. Lipsius, Die edessenische Abgarsage, Braunschweig 1880, S. 67 ff.; Theod. Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons I, Erlangen 1891, S. 370 ff.).

45 Die Erinnerung an den Vorgang hielten Griechen und Lateiner in einem besonderen Feste aufrecht, mit dem Unterschiede jedoch, daß jene es mit der Jahresfeier der Einweihung der konstantinischen Basilika am 13. September verbanden (Peregrinatio Silviae Aquit. in loca sancta ed. Gamurrini, Rom 1887, p. 108), diese aber am 3. März eine eigene Feier dafür ansetzten. Die ersten Spuren dieser letzteren begegnen uns in 50 Gallien am Eingange des Mittelalters; die Fusion des gallischen und römischen Ritus brachte es um 800 auch nach Rom, von wo aus es sich allmählich in der abendländischen Kirche durchsetzte.

Victor Schultze.

Kreuzbrüder s. Bd VI S. 438, 29—439, 15.

Kreuzerhebung (exaltatio crucis, ὕψωσις τοῦ σταυροῦ).

55 Dieses Fest zählt zu den älteren der Kirche, hat jedoch, wie es scheint, von Anfang an keine Selbstständigkeit gehabt, sondern wurde, nachdem es im Anschluß an die Kreuz-

auffindung (s. d. A.) aufkam, an die jährliche Feier der Einweihung der konstantinischen Basilika am 13. September 335 (Euseb. V. C. IV, 43 ff.; Chron. pasch. 334/35 MSG 92 p. 713: *ἐντεῦθεν ἤρξατο ἡ σταυροφάνεια*) am 14. September begangen (griechisches Kalendarium AS Maj. I p. XLI z. 13. September: *μνήμη τῶν ἐγκαινίων τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως καὶ προεόρτια τῆς ὑψώσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποίου σταυροῦ*). Die erste Erwähnung und Beschreibung verdanken wir der aquitanischen Pilgerin Silvia um 385 (Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini, Rom 1887, S. 108 f.), die den großen Pomp und das Zuströmen der Menschenmasse aus Nähe und Ferne hervorhebt (nullus est enim, qui non se eadem die in Jerusolima tendat ad tantam laetitiam et tam honorabiles dies). Das Fest hatte in dieser Kombination sich schon damals zur Oktave ausgedehnt und konnte mit Ostern und Weihnachten verglichen werden (ut per pascha vel per epiphania). Im Beginn des 5. Jahrhunderts ist es schon in Konstantinopel heimisch (Photius, Bibl. MSG 103 p. 356) und noch in der ersten Hälfte desselben wird es für Syrien (Evagrius HE IV, 26) und Ägypten (Sophronius, Vita Mariae Aegypt. MSG 87, 3 p. 3711) bezeugt. Man darf annehmen, daß dieses Fest im Verlauf des 5. Jahrhunderts über die ganze Kirche des Ostens sich ausgebreitet hat. Offenbar ist ihm durch die Wanderung der Kreuzpartikeln nach allen Seiten mittelbar oder unmittelbar der Weg geebnet. Die Wiedergewinnung des im Jahre 614 von dem Perserkönige Chosru II. geraubten, aber 628 in feierlicher Prozession durch den Kaiser Heraklius persönlich nach Jerusalem zurückgeführten heiligen Kreuzes (Chron. pasch. a. 614 MSG 92 p. 988; Theophan., Chronogr. I p. 503 f. ed. Bonn.) mußte der Feier natürlicherweise einen neuen Schwung verleihen.

Im Abendlande wird zuerst unter dem Bischofe Sergius (687—701, vgl. Duchesne, Liber Pontificalis I, S. 374) die exaltatio s. crucis als Fest genannt; wohl nicht mit Unrecht ist vermutet worden, daß Gregor d. Gr., der in Konstantinopel eine Zeit lang als Apokrisiarius des römischen Stuhles lebte, der Vermittler gewesen sein könnte (vgl. Smith u. Cheetham, Dictionary of Christ. ant. I, S. 500 ff. und Katholisches Kirchenlexikon[2] VII, S. 1099). Über den gegenwärtigen Ritus in der griechischen Kirche s. Dimitr. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1893, S. 78 ff. **Victor Schultze.**

Kreuzeszeichen. — Zur Litt. s. d. A. Kreuz; Jac. Gretser, De cruce Christi rebusque ad eam pertinentibus, Ingolstadt 1598 ff.; Conr. Decker, De staurolatria Romana, Havniae 1627; J. Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870; F. X. Kraus, Kreuz, und Krieg, Kreuzzeichen in F. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer II, S. 224 ff.; 251 ff.

1. Aus der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Kreuzes, d. h. des Kreuzestodes Christi, entwickelte sich schon früh die Gepflogenheit, durch Vollziehung des Kreuzeszeichens sich des Segens und der Kraft dieser Heilsthatsache und des erhöhten Christus überhaupt zu vergewissern, aber schon bald, nämlich schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts entartet sie zu einer abergläubischen Auffassung und Verwertung. Im Kreuzschlagen nämlich suchte der kirchliche Volksglaube, unterstützt durch die Theologie, ein erfolgreiches Mittel gegen die Welt der Dämonen, von denen man sich umringt und bedroht glaubte (Cyrill v. Jerus. Catech. XIII, 3 MSG 33 p. 775: *τὸ σημεῖον ἰδόντες μόνον τοῦ σταυροῦ πτήσσουσιν οἱ δαίμονες*, c. 36 p. 816: *σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων*. Lact., Div. instit. IV, 27 der Beweis, quanto terrori sit daemonibus hoc signum); das ursprünglich Moment setzt nicht ganz aus (z. B. Tertull. De resurr. carn. c. 8: caro signatur, ut et anima muniatur; Chrysost., Hom. 54 n. 4 in Matth. MSG 58, p. 537; Ephräm, Rede auf das Osterfest zum Lobe des hl. Kreuzes, deutsch von Zingerle in Bibliothek der Kirchenväter, I, Kempten 1870, S. 370 ff.), bleibt jedoch im Hintergrunde oder fehlt gänzlich. Bereits Tertullian bezeugt zustimmend den Gebrauch des Kreuzeszeichens als eines prophylaktischen Mittels: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus (De cor. mil. c. 3; Cyrill v. Jerus. a. a. O. c. 36). Auch in Krankheit und anderen Fährlichkeiten, vor der Schlacht und sonst wird es mit Nutzen angewandt: crux pellit omne noxium (Prudent. Cathem. hymn. VI,

v. 133 MSL 59 p. 839; Adv. Symm. II, 711; Chrysost. a. a. O.). Daher heißt es *μέγα τὸ φυλακτήριον* und *εὐεργέτης* (Cyrill v. Jerus. a. a. O. c. 36). Vollzogen wurde das Kreuzeszeichen in der Regel an der Stirn, aber auch an anderen Körperteilen, die zu der schützenden Wirkung desselben in Beziehung gesetzt werden sollten (z. B. Prudent. a. a. O.).

Gleichzeitig damit geht der Gebrauch des Kreuzeszeichens im Kultus in der Bedeutung des Segnens, Weihens und damit der Schutzvorrichtung gegen die ungöttliche Welt. Bezeichnend dafür ist eine Äußerung Augustins Tract. 118 in Joh. n. 5: Quid est, quod omnes noverunt, signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur u. s. w. Im Exorcismus trat diese Wirkung in besonderer Weise hervor. Der heidnische Vorwurf der Kreuzesanbetung (Tertull. Apol. c. 16: crucis religiosi, dazu Min. Fel. c. 29) mag durch diesen umfassenden Gebrauch des Kreuzeszeichens mit angeregt sein. Die mittelalterliche Entwickelung führte eine zum Teil sehr beträchtliche Vermehrung des kultischen Kreuzschlagens herbei (Zöckler S. 174 ff.). Die abendländische Kirche hat die Doppelform des sogen. lateinischen und des sogen. deutschen Kreuzes. Jenes wird durch Berührung der Stirn und Brust und darauf der linken und der rechten Seite mit der flachen rechten Hand vollzogen mit den Formeln: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen, oder: Adjutorium nostrum in nomine domini, oder: In nomine domini nostri Jesu Christi. Das deutsche Kreuz besteht in Berührung von Stirn, Mund und Brust durch den mit den übrigen Fingern zusammengelegten Daumen der rechten Hand, während die linke Hand auf der Brust ruht. Die begleitenden Worte lauten: „Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Amen.“ Die Griechen legen Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger der rechten Hand zusammen und die beiden anderen Finger in die innere Handfläche und berühren damit Stirn, Brust, rechte und linke Schulter. Die drei ausgestreckten Finger gelten ihnen als Bekenntnis zur Dreieinigkeit, die beiden eingezogenen drücken den Glauben an die göttliche und die menschliche Natur in Christo aus. Die Formel lautet: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser.“

Die lutherischen Kirchen haben das Kreuzeszeichen bei einzelnen Kultusakten (Taufe, Abendmahl und sonst) festgehalten, ebenso die anglikanische, während der reformierte Protestantismus es scharf abwies (Zöckler S. 314 ff.) In der Haustafel schreibt Luther sogar das sich Bekreuzigen vor: „Des Morgens, so du aus dem Bette fährst — des Abends, wenn du zu Bette gehest, sollst du dich segnen mit dem hl. Kreuz und sagen: Das walt Gott Vater, Sohn und hl. Geist! Amen.“ Der Sinn ist hier frei von jedem Mißbräuchlichen, wie auch im großen Katechismus zum zweiten Gebot (Müller S. 399) die „Kinderübung, daß man sich segne, wenn man etwas Ungeheures und Schreckliches sieht oder höret und spreche u. s. w.“

2. Dieser privaten und kultischen Beurteilung des Kreuzeszeichens entspricht der Umfang und Reichtum der Darstellungen desselben. Schon in altchristlicher Zeit läßt sich diese Thatsache beobachten. Die superstitiöse Auffassung kommt zur Geltung in der Eintragung des Kreuzeszeichens in Amulettinschriften (s. d. A. Amulett Bd I, S. 469, 36. und Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 219. 222) oder auf Schutzmedaillen (Bullettino di archeol. crist. 1869, S. 40 Taf.); das Amulett selbst erhält die Form eines Kreuzes (F. X. Kraus, Realencykl. der christl. Altertümer A. Enkolpien I, S. 420 ff.). Die Bezeichnung der Wände, Thüren und Gegenstände des Hauses (Chrysost. a. a. O.) dürfte in vielen Fällen derselben Ursache entspringen. Meistens dagegen tritt das Kreuzeszeichen als Merkmal und Bezeugung des Christentums auf. Daher wächst sein Gebrauch mit dem siegreichen Gange der neuen Religion durch die heidnische Welt seit Konstantin d. Gr. Bezeichnet werden damit Schmucksachen, besonders Ringe (Garrucci, Storia della arte cristiana VI, Taf. 478), Gewänder und sonstige Stoffe (Forrer, Die Gräber- und Textilfunde in Achmim-Panopolis, Straßburg 1891, Taf. 12. 14; ders., Römische und byzantinische Seidentextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Straßburg 1891, Taf. 8. 9. 17), Gebrauchsgegenstände mancherlei Art, als Lampen (Garrucci VI, Taf. 470. 472. 474; F. X. Kraus, Realencykl. die Abbild. II, S. 271. 274. 275), Kämme (de Rossi, Bull. di archeol. crist., 1881, p. 77), Kästchen, Büchsen (Garrucci VI, Taf. 428; Fleury, La Messe V, Taf. 368. 369. 371), endlich Sarkophage (Garrucci V, Taf. 336. 337. 344. 346. 347. 356 u. sonst) und Grabinschriften (s. die Sammelwerke christlicher Inschriften, dazu de Rossi, De titulis christianis Carthaginiensibus in Pitras Spici-

legium Solesmense IV, S. 505 ff.; Edmond Le Blant, Manuel d'Épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, Paris 1869, S. 27 ff. und F. X. Kraus, Realencykl. d. christ.-Altert., II, S. 225 ff.; in diesen Darstellungen kommt auch die chronologische Frage zur Verhandlung).

Der kirchliche Gebrauch bleibt hinter dem privaten nicht zurück. Das Kreuz wurde das äußere sichtbare Wahrzeichen der kirchlichen Gebäude; in den Mosaiken des Innenraumes leuchtete es (Garrucci IV, Taf. 211. 241. 265. 262 u. sonst), an den Vasa sacra (F. X. Kraus, Realencykl. II, S. 165) und den liturgischen Gewändern war es zu finden (Garrucci IV, Taf. 264), den Altar (s. d. A. Bd I, S. 396) schmückte es. Auch der Staat ließ es auf seinen Münzen durch sein ganzes Gebiet und darüber hinaus gehen (Cohen, Médailles VI, Taf. 18. 19; Garrucci VI, Taf. 481 n. 43; 482 n. 5. 9); es krönte den Reichsapfel, das Szepter und das Diadem (Cohen, a. a. O.; Garrucci VI, Taf. 482 n. 3. 4. 9. 12. 13).

Im Mittelalter tritt das Kreuz zwar im Privatgebrauch zurück, gewinnt aber um so mehr Boden im öffentlichen kirchlichen Leben. Es ist das Symbol der Besitzergreifung und des Besitzrechtes der Kirche, verwächst in dieser oder jener Form mit kirchlichen Akten (Altarweihe, Ablaßverkündigung, Prozession u. s. w.), gewinnt reichere Verwertung an den kultischen Gegenständen und wird das bezeichnendste christliche Grabdenkmal. Im Gottesurteil (s. d. A. Bd VII S. 34) wirkt es mit, mahnt, frei aufgepflanzt, zu religiösen Verrichtungen mannigfachen Inhaltes (Feldkreuz, Stationskreuz, Bußkreuz) und wird von geistlichen und weltlichen Personen ihrer Namensunterschrift beigefügt. Die religiös-erbauliche Symbolik erkennt es als Grundform der Kirchen an (lateinisches und griechisches Kreuz). Mönchsorden und Ritterorden und weltliche Korporationen, geistliche und weltliche Herren, Städte und Länder nehmen es als Wahrzeichen an. Banner und Waffen tragen es. Askese und Mystik und die geistliche Poesie wenden ihre Gedanken ihm zu (Zöckler, a. versch. Oo.). Es ist wie das einfachste, so das verbreitetste christliche Symbol. Soweit sich übersehen läßt, bestand in diesem Kreise keinerlei Unterschied zwischen der östlichen und westlichen Christenheit.

Die Reformation führte im Abendlande einen kräftigen Rückschlag herbei, soweit es sich um die superstitiöse und überhaupt unwürdige Verwertung des Kreuzeszeichens handelte. Während jedoch der reformierte Protestantismus radikal verfuhr, beschränkte sich das Luthertum seiner Eigenart entsprechend auf Ausscheidung des unevangelischen Gebrauches. Bezeichnend für das Verhalten desselben ist eine Äußerung Luthers: „Derhalben, wo solch Mißbräuch und Irrtum geschieht in Anbetung der Bilder und der Kreuze, sollt man die Kreuz oder Bilder abreißen und wegthun, auch die Kirchen derhalbs einreißen. Wiewohl ich die Bilder nicht verwerfe genzlich und sonderlich die Figur des gekreuzigten Christi" (EA² 15, S. 359 f.).

3. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß schon in vorkonstantinischer Zeit das Kreuz in der Plastik und Malerei, vor allem in der Kleinkunst, verwertet wurde; nur fehlen ganz sichere Belege. Die versteckten Kreuze (cruces dissimulatae, de Rossi-Garrucci, F. X. Kraus; s. Zöckler, S. 142 ff.; dagegen Victor Schultze, Die Katakomben S. 125 und ZKG 3. Bd, S. 479) beruhen auf einer unerwiesenen Mutmaßung. Es ist nicht verständlich, wie die Christen, während sie von dem Kreuzeszeichen als Gestus in umfassender Weise Gebrauch machten, das Kreuzesbild selbst, um es vor den Heiden zu verbergen, im griechischen Tau, im sogenannten Svastika und im Anker sollten versteckt haben. Erst in nachkonstantinischer Zeit tritt uns das Kreuz zuerst und immer häufiger im Bilde entgegen; dies erklärt sich einmal aus dem größeren Reichtum des uns erhaltenen monumentalen Materials, dann aus einer offenbar damals aufkommenden, dahin gehenden Liebhaberei. Die ältesten, wahrscheinlich gleichartig auftretenden Formen sind + (sogenanntes griechisches Kreuz) und † (sogenanntes lateinisches Kreuz, crux immissa). Man muß aber auch annehmen, daß in dem Buchstaben Chi des Monogramms Christi (s. d. A.) das Kreuz vorausgesetzt wurde, wenn auch anfangs damit nicht gemeint. Zuweilen verbinden sich dem Kreuze die Buchstaben Α Ω (s. d. A. Bd I. S. 9), oder ein Kreis umzieht es (Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule II, Taf. 52. 53; Hübner, Inscriptiones Hispaniae christ. n. 11. 82. 158. 300. 305. 311 u. sonst) oder Tauben oder stilisierte Blumen zeichnen es aus (Le Blant I, Taf. 31. 36; II, 63; Garrucci V, Taf. 347. 356. 336. 346 und sonst). Mit dem Schmucke kostbarer Steine wird es versehen (Garrucci V, Taf. 351. 353) und mit dem Monogramm zum siegreichen Labarum kombiniert (V, Taf. 349—350 und sonst). Als Siegeszeichen schwebt es am Sternenhimmel (IV, Taf. 265), Engel halten es schwebend (IV, Taf. 262), und im

5. Jahrhundert tritt es in den Nimbus Christi ein, um ihm bis zur Gegenwart seine charakteristische Gestalt zu geben. Seltener ist die in symbolischen Reflexionen der Kirchenschriftsteller wurzelnde Tauform T (sogenanntes Antonius- oder ägyptisches Kreuz crux commissa), die gleichfalls vor dem 4. Jahrhundert nicht nachweisbar ist (Zöckler S. 427 ff.).

Dem Mittelalter gehören an das sog. Andreaskreuz ✕, welches die Legende zum Marterholz des Andreas machte, das päpstliche Kreuz mit drei Querbalken ‡ und das Patriarchenkreuz mit zwei Querbalken ☦ und zahlreiche weitere, auf den Grundformen des christlichen Altertums aufgebaute, wesentlich zur Heraldik gehörende Bildungen: Malteserkreuz, Lilienkreuz, Tatzenkreuz u. s. w.; vgl. die Zusammenstellung bei Müller und Mothes, Illustriertes archäologisches Wörterbuch der Kunst, Leipzig und Berlin 1878, S. 591.

Ähnliche oder gleiche vorchristliche Zeichen dieser Art haben mit dem christlichen Kreuzeszeichen weder einen inneren noch äußeren Zusammenhang, wie sehr ein solcher auch immer wieder bis in die neueste Zeit geltend gemacht worden ist (das Nähere darüber bei Zöckler S. 7 ff. 395 ff.; Seymour S. 1 ff. mit lehrreichen Abbildungen; charakteristisch für diese Auffassung E. v. Bunsen, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche, Berlin 1876). Das ägyptische Henkelkreuz ☥, welches vereinzelt in die koptische Kunst übernommen worden ist (F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, S. 532; G. Ebers, Sinnbildliches. Die koptische Kunst u. s. w., Leipzig 1892, S. 8. 21. 40. 41; R. Forrer, Frühchristl. Altertümer aus d. Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Straßburg 1893, Taf. 8. 14), ist in das Kreuz erst umgedeutet und umgebildet worden; das sogenannte Svastika, crux grammata 卍, ein uraltes, durch alle Völker gehendes prophylaktisches Symbol mag seine nicht seltene Verwendung bei den Christen (Roller, Les catacombes de Rome Taf. 88, 13; 10, 31) der Ähnlichkeit mit dem Kreuze verdanken, oder diese mag ihm wenigstens förderlich gewesen sein, doch steht es selbstständig neben dem Kreuze (vgl. Vict. Schultze im Christl. Kunstblatt 1883, S. 56 ff.).

Victor Schultze.

Kreuzherren (Cruciferi, Crucigeri) — I. Italienische: Benedetto Leoni, Origine e fondatione dell' ordine di Crociferi, Venet. 1598, 4°; Helyot, Hist. des Ordres etc. II, 222 sq.; Jos. Jansen, S.J. im KKL², VII, 1101 ff.; Uhlhorn, D. christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter (Stuttgart 1884), S. 175 f. 341. 476 f. — II. Niederländisch-französische und deutsche: Verduc, Vie du Père Théodore de Celles, Perigueux 1632; Godefr. à Lit, Explanatio constitutionum ordinis fratrum Cruciferorum, Colon. 1632; H. Russel, Chronicon Ordinis s. crucis, Col. 1635; Hermans, Annales canonicorum regularium s. Augustini ordinis s. crucis, 3 voll., Silvae-Ducis 1858; Helyot II, 227—234; Heimbucher, Orden und Kongreg. I, 406—408. — III. Böhmisch-schlesische Kreuzherren mit dem roten Stern: Fibiger, Series et acta magistrorum Wratislaviensium sacri militaris ordinis Crucigerorum cum rubra stella hospitalis s. Matthiae (bei Stengel, Scriptores rerum Silesiarum, II [1840], p. 287); Helyot II, 235—240; Regula, statuta et constitutiones ordinis Crucigerorum, Pragae 1880; Pfotenhauer, Die Kreuzherren mit dem roten Stern in Schlesien: Z. d. Ver. f. Gesch. u. Altert. Schlesiens, 1878, S. 52 ff; F. Jacksche, Die ritterliche Orden der Kreuzherren mit dem roten Stern, Würzburg und Wien 1882; Uhlhorn, l. c. S. 177 f. 341 f. 477 f.; Heimbucher S. 408 f. — IV. Polnische Kreuzherren mit dem roten Herzen: Helyot II, 241 sq.; Fontes Olivenses: a) Exordium ordinis Cruciferorum etc., in den Monumenta Poloniae historica, t. VI, Krakau 1893; Stahl, A. „Büßerorden", Nr. 10, im KKL², II, 1449 f.; Heimbucher S. 409.

Außer den Deutschordensrittern, welche wegen ihres Ordenskreuzes zuweilen Kreuzritter oder Kreuzherren genannt werden, führen den letzteren Namen nicht weniger als vier Chorherrenorden mittelalterlichen Ursprungs, wovon zwei (Nr. I u. III) durch ihre Leistungen auf dem Gebiet der Spitalpflege zeitweilig sich ausgezeichnet haben.

I. Die italienischen Kreuzherren oder Kreuzträger führen zwar ihren Ursprung bis auf den Märtyrerbischof Cyriacus von Jerusalem (gest. c. 362), ja nach einer anderen Version ihrer Ordenssage bis auf Cletus, den Nachfolger Petri im römischen Episkopat, zurück, sind jedoch geschichtlich nicht vor der Mitte des 12. Jahrhunderts nachweisbar. Ihrem Mutterhause, einem großen Hospital zu Bologna, gewährte Alexander III. (c. 1160) Privilegien, wozu Urban III. (1185) und dann Innocenz III. weitere Schenkungen und Vergünstigungen hinzufügten. Gerhard de Rocha, Prior des bologneser Hauses unter den



beiden erstgenannten Päpsten, scheint den Orden, wenn nicht gestiftet, doch durch Gründung mehrerer von Bologna abhängiger Tochterhäuser in anderen Städten Italiens zu nahmhafter Bedeutung erhoben zu haben. Zur Zeit ihrer höchsten Blüte (etwa unter Clemens IV.) hatte die Genossenschaft mehr als 200 Klöster (bezw. Spitäler) in den fünf Ordensprovinzen Bologna, Venedig, Rom, Mailand, Neapel. Ihr Abzeichen bestand in einem 5 eisernen Kreuze, das der Prior den Novizen nach Bestehen ihrer Probezeit in die Hand gab mit dem Segensspruche: „Nimm, mein Sohn, das Kreuz, das du im Herzen und in den Händen stets bei dir führen sollst“ ꝛc. (Leoni l. c., 14 a; Uhlhorn, S. 176). Erschlaffung der Disziplin und innere Spaltungen begannen schon seit dem 14. Jahrhundert den Orden zu zerrütten. Ein bologneser Generalkapitel unter Pius II. (1462) suchte 10 vergebens durch Einführung von Reformen dem Verfall zu wehren. Unter Alexander VII. erfolgte deshalb die Aufhebung der Genossenschaft (1656).

II. Eine in den Niederlanden, in Frankreich, West- und Süddeutschland, auch Irland zeitweilig ausgebreitete Kreuzherren-Brüderschaft stiftete 1211 zu Huy, Diöcese Lüttich, der Lütticher Kanonikus Theodorus v. Celles (gest. 1236), haupt- 15 sächlich zum Zwecke der Ketzerbekehrung. Ihre nach dominikanischem Vorbild modifizierte Augustinersatzungen soll angeblich schon Innocenz III. (1216) bestätigt haben(?). Bis gegen Ende des Mittelalters erlangten sie in den genannten Gebieten beträchtliche Verbreitung (mit Niederlassungen auf deutschem Boden z. B. in Köln, Aachen, Düsseldorf, Duisburg, Trier, Salzburg). Nachdem teils schon während der Reformationszeit, teils in 20 der französischen Revolution die meisten ihrer Niederlassungen untergegangen, besitzen sie gegenwärtig noch fünf Häuser: zwei in Holland, zwei in Belgien und eins in Salzburg. Der von Leo X. 1516 ihnen verliehener Indult, wonach sie Rosenkränze mit 500 Tagen Ablaß auf jedes Vaterunser oder Ave Maria(!) weihen können, hat wiederholte Bestätigungen durch spätere Päpste, zuletzt 1884 durch Leo XIII. erfahren (Heim- 25 bucher S. 507).

III. Die Kreuzherren mit dem roten Stern (Ordo militaris crucigerorum cum rubra stella) wollen zwar als geistlicher Ritterorden während der Kreuzzüge im hl. Lande entstanden sein, sind aber vielmehr nachweislich erst unter Gregor IX. als Spitalbrüderschaft in einem (c. 1235) von der böhmischen Königstochter Agnes in Prag 30 gestifteten Franziskuskloster ins Leben getreten. Ihre Lebensordnung, nebst dem Abzeichen des Kreuzes in sechseckigem rotem Stern, erhielten sie erst 1252 durch Innocenz IV. Schon im folgenden Jahr übernahmen sie die Pflege in dem damals von den schlesischen Herzögen Heinrich und Wladislaw errichteten Elisabethspital in Breslau. Böhmen und Schlesien blieben die Hauptgebiete ihrer ferneren Thätigkeit. Sie gelangten bald zu beträchtlichen 35 Reichtümern, verfielen aber infolge davon vielfach in üppiges weltliches Treiben. Von dem Mutterstifte in Prag suchte jenes Breslauer Elisabethspital, das durch Vereinigung mit einem St. Matthiaskloster zu einem großen und besonders reichen „Matthiasstifte“ geworden war, zu Anfang des 15. Jahrhunderts sich ganz unabhängig zu machen. Es stürzte sich aber beim Streben danach in Schulden und mußte deshalb (gemäß einem Urteil Kaiser 40 Sigismunds vom J. 1424) die Verwaltung seiner Anstalten eine Zeit lang dem städtischen Rat überlassen (Uhlhorn S. 341). In der neueren Zeit gingen manche ihrer Haupthäuser an andere Orden über, z. B. das Prager seit 1555 an die Gesellschaft Jesu, später (1599) an die Kapuziner.

IV. Ein spezifisch polnisches Institut waren die in der zweiten Hälfte des 13. Jahr- 45 hunderts zu Krakau gestifteten und aus ihrem St. Markuskloster daselbst später Kolonien nach anderen Orden Polens und Litthauens entsendenden Kreuzherren mit dem roten Herzen. Sie unterschieden sich durch weiße Ordenstracht von den schwarz gekleideten Rotsternkreuzherren, bildeten eigentlich einen Büßerorden (Ordo B. V. Mariae de Metro de poenitentia ss. martyrum, oder kürzer: Ordo poenitentiae ss. mar- 50 tyrum), erreichten gegen Anfang des 16. Jahrhunderts ihre höchste Blüte, gingen aber dann einem raschen Verfall entgegen (Helyot u. Stahl l. c.). **Zöckler.**

Kreuzprobe s. Bd VII S. 34,3.

Kreuzzüge. — Quellen: Raimund von Agiles, Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem (provençalisch); Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum (normannisch); 55 Fulcher von Chartres, Gesta Francorum Jerusalem peregrinantium (lothringisch); Radulf von Caen, Gesta Tancredi Siciliae regis in expeditione Hierosolymitana und Ekkehard von Aura, Hierosolymita: sämtlich Augenzeugen des ersten Zuges. Albert von Aachen, Historia

Hierosolymitana († 1121) steht unter dem Einfluß der Sagenbildung. Odo von Deuil (De Ludovici VII. regis Francorum profectione in orientem) schreibt unter dem frischen Eindruck der Ereignisse von 1145—1148 an Abt Suger von St. Denys. Wilhelm von Tyrus, der glänzendste unter den Kreuzzugshistorikern (Historia rerum in partibus transmarinis gestarum) führt die Geschichte des Reiches Jerusalem bis 1184 weiter. Tageno von Passau (Descriptio expeditionis asiaticae Friderici I. imp. contra Turcas) und Ansbert (Historia de expeditione Friderici imp. edita a quodam Austriensi clerico, qui eidem interfuit) waren Begleiter Friedrich Barbarossas. Geoffroy de Villehardouin, La Conqueste de Constantinople, und Jean Sir de Joinville, Histoire du St. Louis IX. glänzende Darsteller der französischen Züge im 13. Jahrh. Jakob von Vitry wichtiger durch seine Epistolae de expeditione Damiatina aus den Jahren 1216—1221 (ZKG 14. 15. 16) als durch seine Historia orientalis. — Sammlungen der Quellenschriftsteller: Bongars, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611; Michaud, Bibliothèque des croisades, 4 vol. 1830 ss.; Recueil des historiens des croisades publiés par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Historiens occidentaux, 5 vol. 1844—95; Hist. orientaux, 4 vol. 1872—95; Hist. grecs, 2 vol. 1875—81; Hist. arméniens, 1 vol. 1869). Außerdem fast alle Chroniken sowie zahlreiche Briefe und Urkunden des 11. bis 13. Jahrh.

Litteratur: Unter den zahlreichen Schriften und Aufsätzen über die Kreuzzüge sind zu beachten: Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, 7 Bde 1807—1832; Michaud, Histoire des croisades, 3 vol. 1812—1817. Nouvelle edit. 4 vol. 1856; Riant, Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre-Sainte au temps des croisades 1865, dazu Tables 1869; Röhricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde 1874. 1878; ders., Geschichte der Kreuzzüge im Umriß 1898; Kugler, Geschichte der Kreuzzüge 1880 (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen von W. Oncken, II, 5). — H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs 1841, 2. Aufl. 1881. Von demſ. mehrere Aufsätze in Kleine histor. Schriften 3 Bde 1863—1880; Kugler, Studien z. Gesch. d. zweiten Kreuzzuges 1866; ders., Analekten z. Gesch. d. zweiten Kreuzzuges 1878; Riezler, Der Kreuzzug Kaiser Friedrich I., in FdG 1870; Streit, Beiträge z. Gesch. des vierten Kreuzzugs 1877; Röhricht, Der Kinderkreuzzug, in Sybels HZ. Bd 36, 1876; ders., Die Kreuzzugsbewegung im Jahre 1217, in FdG 1876; ders., Studien z. Gesch. des fünften Kreuzzuges 1891; ders., Gesch. des Königreichs Jerusalem (1100—1291) 1898; Regenbogen, Commentarius de fructibus quos humanitas libertas mercatura industria artes atque disciplinae per cunctam Europam perceperint e sacro bello 1809; Heeren, Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa, in d. Vermischt. histor. Schriften, 2. Tl., 1821; J. L. Hahn, Ursachen und Folgen d. Kreuzzüge 1859; Prutz, Christentum und Islam während des Mittelalters u. d. kulturgeschichtl. Ergebnisse der Kreuzzüge, im Histor. Taschenbuch 1878; ders., Kulturgeschichte der Kreuzzüge 1883.

In dem tausendjährigen Kampfe zwischen Christentum und Islam bilden die Kreuzzüge des 12. und 13. Jahrh. ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Die Angriffspolitik der Söhne des Propheten war seit dem 8. Jahrh. zum Stillstand gekommen. Der Muhammedaner, bisher nur gewohnt für seinen Glauben zu streiten, fand mit einemmale Geschmack an den Dingen dieser Welt, so daß, was damals die islamitischen Völker auf kulturellem Gebiete geleistet haben, noch heute ihren Ruhmestitel in der Geschichte der Menschheit ausmacht. Umgekehrt gewann bei den christlichen Völkern des Abendlandes der religiöse Gedanke sichtlich an Stärke. Bei ihnen „kam eine Stimmung auf, zugleich voll von feindseligem Hasse gegen die irdische Welt und glühend von heißer Sehnsucht nach der Seligkeit des Himmels, eine allgemeine Erregung der Gemüter, welche bereit war, jedes irdische Gut hinwegzuwerfen, jeder menschlichen Beziehung den Rücken zu kehren, wo immer ihr ein Weg zu einer mystischen Verbindung mit Gott dem Herrn eröffnet schien" (Sybel, Gesch. des ersten Kreuzz. (2) S. 150). In dieser sinnlichen Religiosität, die nicht ruhte, bis sie Gott leiblich geschaut und ergriffen zu haben glaubte, haben wir vorzugsweise die Quelle jener einzigartigen Erscheinung der Kreuzzüge zu suchen. Daß auf ein solches Geschlecht wie die Reliquie überhaupt, so die bedeutsamste unter allen Reliquien, das hl. Land selbst, in welchem Jesus gelehrt und gelitten hatte, eine besondere Anziehungskraft ausüben mußte, liegt auf der Hand. Die im 11. Jahrh. massenhaft auftretenden Pilger sind nicht eigentlich die Vorläufer der späteren Kreuzfahrer, wohl aber ermöglichen ihre Intentionen das Verständnis für jene nachmalige Bewegung. Wären nicht von vornherein tausend Einzelne von der Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem erfaßt gewesen, so würde es der Staatskunst schwerlich gelungen sein, mehrere Menschenalter hindurch ganze Massen für ein freiwilliges Unternehmen gegen das irdische Jerusalem interessiert zu erhalten.

Auch Gregor VII. zollte dem mystischen Wesen der Zeit seinen Tribut, nur mit dem Unterschiede, daß er das Irdische, statt es beiseite zu lassen, vielmehr dem Göttlichen in Gestalt der Kirche unterthan zu machen strebte. Im Zusammenhange damit plante er

bereits 1074, als Kleinasien an die Seldschuken verloren gegangen war, einen Krieg gegen die letzteren, bei dem es zugleich auf eine Wiedergewinnung der griechischen Kirche abgesehen war (Registrum ed. Ph. Jaffé, Mon. Gregor. I, 49. II, 31. II, 37; vgl. I, 46. II, 3. I, 18). 50000 Mann waren angeblich bereit, die der Papst persönlich führen wollte. Auch wird das hl. Grab, wenngleich nur beiläufig, als Endziel genannt (Reg. II, 31, S. 145). Indessen scheiterte die Ausführung des Planes an dem Konflikte mit Heinrich IV., und erst Urban II. nahm die Idee unter anderen Gesichtspunkten wieder auf. Denn bei ihm bestand das Ziel nicht sowohl in einer Ausbreitung der päpstlichen Machtsphäre als in einer Bethätigung der asketischen Zeitstimmung. Sie zur vollen Entfaltung zu bringen, schien recht eigentlich als eine preiswerte Leistung des Oberhauptes der katholischen Christenheit, während die technische Durchführung als eine selbstverständliche Belastung den Weltmächten zufiel. Dieses letztere um so mehr, als schon seit Jahrzehnten speziell die normannischen Ritter an den Kampf mit den Ungläubigen gewöhnt waren, so daß also ein Sarazenenkrieg nicht mehr außerhalb des Gesichtskreises der Abendländer lag. Das wußte auch Kaiser Alexius I., als er sich 1094 direkt an Urban II. um Hilfe wandte. Nur daß er mit seiner Bitte den verschiedensten Wünschen des Abendlandes entgegenkam, daß hier asketische Stimmung, hierarchische Einheitsbestrebungen und abenteuerliche Kampfbegier zusammentrafen, um der Welt eines der eigenartigsten und folgenschwersten Schauspiele aller Zeiten zu bieten, das konnte niemand ahnen.

Bei Ankunft der griechischen Gesandten war der Papst im Begriff auf dem Konzil von Clermont dem ehebrecherischen Könige Philipp August I. von Frankreich eine verdiente Rüge zu erteilen. Aber alle Welt wußte, daß es sich noch um Größeres handelte als um einen der immer wiederkehrenden Disziplinarfälle. Der Bevölkerung bemächtigte sich die heftigste Spannung, die Zahl der Teilnehmer wuchs ins Ungeheure. Vor dieser unübersehbaren Masse sprach Urban II. am 26. November 1094 auf freiem Felde vom Grabe Jesu. Was der Papst damals gesagt hat, wissen wir nicht mehr; nur das ist gewiß, daß er den rechten Ton traf. Alle Leidenschaften erwachten unter dem Losungsworte der neuen Bewegung: Deus lo volt. Immer neue Massen erklärten mit der Annahme des Kreuzeszeichens ihre Bereitwilligkeit zum Zuge. In dem liebenswürdig frommen Bischof Adhemar von Puy fand sich sogleich ein den Papst vertretender Legat, während die Zustimmung des mächtigen Raimund von St. Gilles die Durchführbarkeit des Planes nach der militärischen Seite hin sicherte. Indessen wollte sich der religiöse Enthusiasmus vom Papsttum nicht in feste Schranken zwingen lassen, vielmehr bemächtigte er sich rasch der niederen Klassen. Der Bauer verschleuderte seine Habe und setzte sich um hohen Preis in den Besitz von Waffen; ihm schlossen sich solche an, die unter politischem Druck oder materieller Not seufzten; Weiber, Kinder, niedere Kleriker und entlaufene Mönche fanden sich ebenfalls in Menge ein und prägten diesem Vorläufer der Kreuzheere den Charakter eines wilden Raubgesindels auf. Gott allein solle sie führen und ihnen zum Siege verhelfen. Diese stille Opposition gegen den Papst hat dann die Sage zum Ausdruck gebracht, indem sie bis heute nicht Urban II., sondern den Einsiedler Peter von Amiens, einen der Führer jener fanatisierten Banden, für den eigentlichen Vertreter der Kreuzzugsidee ausgiebt. Was aber Peter dazu getrieben habe, sei eine persönliche Erscheinung Jesu gewesen, der ihn aufforderte, die Christenheit mit dem traurigen Zustand des hl. Landes bekannt zu machen. Die armen Schwärmer fanden nach wilden Greuelscenen, bei denen sie ihre Wut besonders an den Juden ausließen, teils schon in Ungarn, teils jenseits des Bosporus ein klägliches Ende.

Auch den eigentlichen Kreuzheeren fehlte der äußere sichtbare Zusammenhang; aber es beseelte sie eine freie Übereinstimmung und neben der religiösen Hingabe ein starker Trieb der Selbsterhaltung. So nur war es möglich, daß auch ohne thätiges Eingreifen des päpstlichen Legaten alle jene Heersäulen des Jahres 1096 — Lothringer unter den Brüdern Gottfried von Bouillon, Eustach und Balduin, Nordfranzosen unter Robert von der Normandie, Provenzalen unter Raimund von St. Gilles, italienische Normannen unter Boemund und Tankred — das als Ziel genommene hl. Grab wirklich erreichten. Immerhin zeigte sich auf Schritt und Tritt der zwiespältige Charakter des Unternehmens. Ein Teil der abendländischen Fürsten mag thatsächlich ohne persönliche Hintergedanken gewesen sein. Die meisten aber trugen sich von Anfang an mit höchst realen Plänen, mochten sie dieselben nun wie Boemund von Tarent ohne besondere Scheu eingestehen oder wie Raimund von St. Gilles ängstlich hinter kirchlichem Übereifer verstecken. Weitere Verwickelungen brachte das Verhältnis zum griechischen Reiche. Nach langer Krisis war es erst jüngst dem militärischen Geschick Alexius' I. gelungen, den Bestand desselben wieder zu

sichern; von neuem hatten die bürgerlichen und kirchlichen Elemente angefangen sich neben den Anforderungen des Lagerlebens zu behaupten. Unter diesen Umständen schien nichts gefährlicher als das Auftreten der unbändigen Kreuzfahrermassen mit ihrer mystischen Schwärmerei und dem heißen Länderhunger. Denn dieselben erwogen geradezu, ob Kaiser Alexius als Feind oder als Bundesgenosse anzusehen sei, im letzteren Falle, ob man sich seiner nur aus Zweckmäßigkeitsrücksichten bedienen oder für ihn als den geborenen Herrn des christlichen Ostens Vorteile herausschlagen solle. Den schönsten Erfolg des Kreuzheeres bildete die Eroberung von Antiochien (3. Juni 1098) und die Behauptung der Stadt gegen den zum Entsatz heranrückenden Emir Kerbuga von Mosul (28. Juni 1098). Trotzdem mehr als einmal alles verloren schien, führten mutige Ausdauer, kluge Berechnung und der durch die angebliche Auffindung der hl. Lanze gesteigerte Enthusiasmus schließlich zu einem glänzenden Siege. Aber ebensowenig fehlte es am bitteren Hader der Fürsten und Völker: dort die ehrgeizigen, verschwenderischen, in religiösen Dingen skeptischen Normannen, hier die bescheidenen, nicht besonders kriegerischen, aber mystisch veranlagten Provenzalen. Auch die von den letzteren wertgehaltene hl. Lanze mußte nunmehr, seit sie ihren Dienst gethan hatte, sich den Spott der Gegner gefallen lassen. Gleichwohl erzwang provenzalische Frömmigkeit den Weitermarsch nach Jerusalem und die Eroberung der Stadt (15. Juli 1099) als Abschluß einer vierwöchentlichen Belagerung. Freilich schlug mit diesem Erfolge auch rasch die Stimmung um. Mordlust und Geldgier kannten fortan keine Grenzen. Ebensowenig war man geneigt dem Wunsche der Geistlichkeit nachzugeben und aus dem hl. Lande einen unter dem Patriarchen von Jerusalem stehenden Kirchenstaat zu machen. Vielmehr ward Gottfried von Bouillon zum Beschützer des hl. Grabes erwählt. Erst von diesem Augenblick an tritt der Herzog in den Vordergrund; denn was Sage und Legende später von der Vorgeschichte dieses eigentlich nur durch maßvolle Selbstbeschränkung ausgezeichneten Fürsten zu erzählen wußten, stimmt mit der Wirklichkeit nicht überein. Ja man muß es geradezu als ein Glück für seinen Nachruhm bezeichnen, daß ihn schon am 18. Juli 1100 der Tod einer Aufgabe entzog, der er kaum gewachsen gewesen wäre. Die Arbeit, das Königreich Jerusalem unter besseren Bedingungen, aber freilich auch mit größerer Begabung auszugestalten, verblieb seinen Nachfolgern, den drei ersten Königen Balduin I. († 1118), Balduin II. († 1131) und Fulko († 1143), welche es vor allem verstanden, durch glückliche militärische Operationen den äußeren Bestand des Reiches zu sichern. Unterstützt wurden sie dabei durch neue auf dem Seewege heranrückende Pilgermassen, welche sich, ohne daß sie eigentliche Kreuzheere repräsentierten, doch gern bei einem Kampfe gegen die Ungläubigen dem Könige zur Verfügung stellten. Dazu bildeten bürgerliche Elemente aus den italienischen Seestädten, zu eigenen Gemeinwesen in den syrischen Hafenplätzen zusammengeschlossen, in kultureller Hinsicht einen überaus wertvollen Bestandteil des Reiches, während die religiös-ritterlichen Genossenschaften der Tempelherrn (seit 1118) und der Johanniter dem König eine wohlorganisierte und stets dienstbereite Truppe zu liefern versprachen. So mehrte sich trotz der unaufhörlichen Fehden die Bevölkerung und wuchs der Wohlstand bis zur Üppigkeit. Auch wurde diese Entwickelung noch dadurch begünstigt, daß, während das normannische Element allmählich verschwand und Deutsche wie Engländer nur spärlich vertreten waren, abgesehen vom italienischen Kaufmann es ausschließlich der französische Ritter war, der dem christlichen Orient sein Gepräge gab. Gleichwohl fehlte es mehr und mehr dem gemeinsamen Feinde gegenüber an kraftvoller Einigkeit, so daß es nach König Fulkos Tode dem Emir Imadeddin Zenki von Mosul möglich wurde, die Grenzfestung Edessa am Weihnachtstage 1144 zur Kapitulation zu zwingen und damit in den Bestand des jungen Königreiches die erste Bresche zu legen.

Das Ereignis fand in allen christlichen Ländern schmerzliche Teilnahme; dennoch tritt dieses Moment bei der Durchführung des zweiten Zuges kaum in den Vordergrund. Die Zeiten hatten sich denn doch geändert. Ja eigentlich herrschte nur bei Ludwig VII. von Frankreich noch dieselbe andächtige Gesinnung; er wollte seine und der Seinigen Sünden büßen, indem er gegen die Feinde Christi das Schwert zog. In dieser Absicht brachte er die Frage zuerst 1145 auf dem Konzil zu Bourges zur Sprache, wurde aber bezeichnenderweise nicht einmal von dem hohen Klerus in dieser Stimmung bestärkt. Abt Suger von St. Denis warnte vor Übereilung; Bernhard von Clairvaux aber wollte in der Sache nichts ohne päpstlichen Befehl thun und vertrat sie auch später, als er sich der ihm aufgetragenen Kreuzpredigt mit Feuereifer widmete, mehr mit wohlerwogenen Gründen als mit jener instinktiven Begeisterung, mit der man unter Urban II. auf die Sache losgestürmt war (Sybel, Kl. histor. Schr. I, 426 f.). Ja selbst Eugen III., so sehr er formell die Leitung in der Hand behielt, war mehr der Geschobene als der Schiebende. Läßt sich

demnach in den kirchlichen Kreisen eine gewisse nüchterne Verständigkeit nicht in Abrede stellen, so spricht erst recht das wochenlange Zögern Konrads III. im November und Dezember 1146 dafür, daß neben dem mystisch-asketischen Drange auch das Verständnis für die Aufgaben dieser Welt seinen Platz behauptete. Und hätte man nur diesen politischen Erwägungen Raum gegeben und von vornherein einen ehrlichen Ausgleich gesucht zwischen den frommen Empfindungen des Herzens und den Lebensinteressen der Völker. Gerade diese letzteren aber wurden, soweit es sich um das Morgenland handelte, bedenklich in Frage gestellt, wenn jetzt neue Heeresmassen sich über den Orient ergossen, die jeden Augenblick und je nach der politischen Konstellation einem der neu aufblühenden Staatengebilde gefährlich werden konnten. Obendrein hatte Bernhard in rhetorischer Überschwenglichkeit Sünder aller Art auf diese sich neu öffnende Gnadenpforte aufmerksam gemacht, ohne zu erwägen, daß Abenteurer, Gesindel und Dirnen weder ein Kreuzheer empfehlen noch seine Disziplin erhöhen (Epist. 363 MSL 182, 566). Schließlich waren es aber doch die Unklarheit der beiden abendländischen Könige und die bis zum Verrat gesteigerte Sonderpolitik der morgenländischen Fürsten, denen im Winter von 1147/48 in Kleinasien der größte Teil der Kreuzfahrer und in der Julihitze 1148 vor Damaskus der übrige Rest zum Opfer fielen. Edessa blieb in Feindeshand, Bernhard von Clairvaux galt als Urheber des gräßlichen Unglücks, wenngleich er selbst mit Nachdruck darauf hinweisen durfte, daß nicht seine im höheren Auftrage vollzogene Kreuzpredigt, sondern das sündhafte Treiben der Kreuzfahrer die Katastrophe veranlaßt habe (De consid. II, 1 MSL 182, 741—745). Der vielgefeierte Balduin III. von Jerusalem aber beging in der Folgezeit die doppelte Unklugheit: er fand sich damit ab, Damaskus wie Edessa in den Händen Nureddins von Mosul zu belassen, ohnerachtet der daraus für das christliche Nordsyrien entstehenden Gefahren, und er reizte durch die Eroberung von Askalon (1153) das bisher durchaus ungefährliche Ägypten. Gerade mit dieser letzteren Politik arbeitete er dem Falle von Jerusalem direkt vor; denn die im Norden und Nordosten herangewachsene Seldschukenmacht sprang 1169 auf Ägypten über. Erbe dieses großen bis Kleinasien und Mesopotamien reichenden Gebietes ward aber Sultan Saladin, der es sich zur Lebensaufgabe machte, „die Aksamoschee zu befreien“ d. h. die Christen aus Palästina zu vertreiben und Jerusalem zu erobern. Der Krieg begann unter den ungünstigsten Auspicien und endete, von den Christen mit halber Kraft und geringem Vertrauen geführt, mit dem entscheidenden Siege Saladins bei Hattin (4. Juli) und mit der Kapitulation der hl. Stadt (2. Oktober 1187). Die Christen blieben fortan auf den Besitz von Antiochien, Tripolis, Tyrus und der Johanniterfestung Margat beschränkt.

Den Jammer, den diese schlimmen Nachrichten im Abendlande hervorriefen, steigerte noch eine erregte Stimmung, die infolge von ungewöhnlichen Naturereignissen sich für die nächste Zeit der schlimmsten Dinge versah. Die Wiedergewinnung Jerusalems galt bei Fürsten und Völkern für die einzige der Gegenwart gestellte Aufgabe. Und doch war man von dem krankhaften Enthusiasmus früherer Zeiten sehr zurückgekommen. Jedenfalls spielten Politik und Staatswohl bei den Vorbereitungen eine entscheidende Rolle, so daß kein anderer Kreuzzug sich an verständiger Planmäßigkeit mit diesem dritten messen kann. Alle Differenzen in Europa wurden vorläufig beigelegt. Daß es speziell zwischen Frankreich und England zu den nötigen Ausgleichungen kam, war das Werk der Kirche, die auf diesem ihr entsprechenden Gebiete des Friedensstiftens eine rührige und glückliche Thätigkeit entwickelte. Noch zukunftsreicher gestalteten sich die Verhältnisse in Deutschland. Am Sonntag „Lätare Jerusalem“ (27. März 1188) brachte der „Reichstag Christi“, so genannt weil der Kaiser im Bewußtsein, daß Christus präsidiere, seinen Thron leer gelassen hatte, eine ganze Reihe von Versöhnungen; zum Schluß nahm auch Friedrich I. das Kreuz. Unter den von ihm erlassenen Bestimmungen war besonders die bezeichnend, daß jeder Kreuzfahrer mindestens drei Mark Wegzehrung aufweisen sollte; man wollte das viele arme Volk, welches 1147 für das Heer zu einer drückenden Last geworden war, von vornherein ausschließen. Aber trotz aller Sorgfalt sollte auch dieser dritte Zug völlig scheitern. Es ist bekannt wie der Tod Friedrichs im Salef (10. Juni 1190) das Vertrauen des deutschen Heeres brach, wie die Massen sich auflösten, die Reste durch Seuchen in Syrien weiter dezimiert wurden, und wie schließlich Herzog Friedrich von Schwaben nur etwa mit tausend Mann vor Akkon eintraf. Diese reiche Handelsstadt hatte nach der Niederlage von Hattin sofort kapituliert; zu ihrer Wiedererwerbung vereinigte sich jetzt die gesamte christliche Macht. Um der bei der langen Belagerung entstehenden Not zu steuern, hatten bereits 1189 Pilger aus Lübeck und Bremen ein Hospital gegründet; dasselbe entwickelte sich dank der Fürsorge der Staufen zu einer Bruderschaft nach Art der Johanniter und 1198 zum

ritterlichen Deutschorden, der in dem damals deutschen Lehnsstaate Jerusalem die Interessen der deutschen Nation gegenüber Templern und Johannitern vertrat. Schließlich fiel zwar Akkon, aber König Richard I. von England erreichte im Frieden von 1192 doch nur, daß die Pilger in kleinen Scharen und unbewaffnet das hl. Grab besuchen durften.

Der Kampf Philipps von Schwaben mit den Welfen und die Kriege zwischen Frankreich und England lenkten in der Folgezeit die Blicke von dem beklagenswerten Zustande des hl. Landes ab. Die eigentliche Kreuzzugsidee war tot, und nur die auswärtige Politik der Päpste strebte noch für einige Menschenalter die Kräfte der europäischen Staaten nach den Küsten von Syrien hin abzulenken. Am besten gelang dies bei Frankreich, wo der Pfarrer Fulko von Neuilly ähnlichen Einfluß ausübte wie früher Peter von Amiens und Bernhard von Clairvaux. Viele Pilger freilich wurden auch durch sehr rationelle Erwägungen gewonnen wie durch die des Cistercienserabtes Martin von Päris bei Kolmar, daß sie „in weltlichen Dingen dort größeres Glück finden würden, als sie hier jemals besessen zu haben sich erinnern" (Kugler, Gesch. d. Kreuzz. S. 265). So kam schließlich doch ein beträchtliches Heer zusammen, welches in der Erwägung, daß die Macht des saladinischen Sultanates auf dem Besitze von Ägypten beruhe, auf venetianischen Schiffen nach dem Nilthal befördert werden wollte. Diese Abhängigkeit von seiner Flotte benutzte indessen der Doge Enrico Dandolo, um das ganze Unternehmen mit den venetianischen Interessen zu verknüpfen, indem er die Kreuzfahrer zur Einmischung in die Familienstreitigkeiten des griechischen Kaiserhauses veranlaßte. Zwar nahmen die Verwickelungen schließlich einen ganz anderen Ausgang, als ursprünglich zu erwarten stand, aber die Venetianer erreichten doch die Demütigung des mit ihnen rivalisierenden Konstantinopel. Die Stadt ward erobert und greulich verwüstet; durch drei ausgedehnte Feuersbrünste haben damals die Werke der Kunst und der Wissenschaft eine Dezimierung erfahren, die kein Zeitalter wieder gut machen konnte. Das Reich selbst aber ward unter die Sieger geteilt. Innocenz III. fand sich in das Unvermeidliche, er absolvierte die ungehorsamen Venetianer und behielt im übrigen die Wiedereroberung Jerusalems unverwandt im Auge. Freilich waren die Hoffnungen gering genug, da zu den schon genannten politischen Konflikten noch der Bürgerkrieg zwischen den Albigensern und den mit dem Jerusalemablaß ausgestatteten Vertretern der Kirche getreten war. Gleichwohl flammte der religiöse Enthusiasmus im sog. Kinderkreuzzug (1212) noch einmal unheimlich empor. Es ist bezeichnend, daß nicht nur das abergläubische Volk, sondern selbst ein Innocenz III. in dem unglückseligen Unternehmen den Finger Gottes erblickte, der die Erwachsenen habe beschämen wollen, und daß der Papst bei denjenigen Kindern, welchen die Sache leid geworden war, nichts von einer Lösung des Kreuzzugsgelübdes, sondern nur von einer Verlängerung des Termins wissen wollte. Auch begegnet seit dieser Zeit eine durchgreifende kirchliche Organisation, welche mit regelmäßigen Prozessionen, Gebeten, Predigten und Almosen unverwandt auf einen neuen Zug hinarbeitet. Ein vollständiges Programm aber brachte das 4. Laterankonzil (1215) in seiner Expeditio pro recuperanda terra sancta (Mansi XXII, 1058—1068). Infolgedessen fanden sich seit 1217 wieder größere Heeresmassen, zunächst aus Ungarn, Österreich und Baiern, sodann aus Friesland und vom Niederrhein vor Akkon ein und schritten des weiteren zu einem Wagnis, das an die besten Zeiten der Kreuzzugsbegeisterung erinnerte, indem sie Damiette, den Schlüssel des Nilthales, dank der technischen Unterstützung friesischer Seeleute und des Kölner Scholasters Oliver am 5. November 1219 nahmen. Voller Stolz über diesen Erfolg zwang nun aber der mit den weitestgehenden Vollmachten ausgestattete Legat Pelagius die zur Besonnenheit mahnenden Fürsten Kairo selbst anzugreifen. Bald war es neuer Zuzug oder die Nachricht, daß Kaiser Friedrich II. demnächst in Ägypten landen werde, bald die für jene Zeit typischen apokalyptischen Schriften mit der Botschaft des nahen Unterganges des Islam, was das verwegene Vorhaben des Pelagius zu empfehlen schien. Doch Sultan Malik el-Kamil wußte durch kluge Benutzung der Nilüberschwemmungen das Heer schließlich vor die Wahl zu stellen entweder zu kapitulieren oder zu ertrinken. Kaiser Friedrich II., auf den sich in dieser Not aller Augen richteten, trug bereits seit 1215 das Kreuz; doch hinderten ihn die europäischen Verhältnisse Jahr für Jahr an der Abfahrt. Anders freilich faßte Gregor IX. die Sache auf, der, in dem Kreuzzuge ausschließlich eine Sache seiner eigenen theokratischen Interessen sehend, selbst bestimmen wollte, wann und wie ein abendländischer Herr die syrische Frage in Angriff zu nehmen habe. So erlebte die Welt das verwirrende Schauspiel, daß den endlich am 28. Juni 1228 von Brindisi absegelnden Kaiser der päpstliche Bannstrahl auf Schritt und Tritt im hl. Lande hemmte. Immerhin gelang es dem diplomatischen Geschick Friedrichs, im Februar 1229 mit dem Sultan für



zehn Jahre einen Vertrag zu vereinbaren, demzufolge die Städte Jerusalem, Nazareth und Bethlehem samt der von Akkon nach Jerusalem führenden Pilgerstraße den Christen überliefert wurden. Der Erfolg übertraf alle Erwartungen; aber nur die ehrlichen Pilger, unter ihnen speziell die deutschen, jubelten dem Kaiser zu. Hingegen beurteilte die klerikale Partei das Ereignis unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Interessen, die freilich bei den 5 Abmachungen des freisinnigen Kaisers gar keine Berücksichtigung gefunden hatten. Vor allem aber bewies der Papst, daß ihm die Steigerung der eigenen Macht wichtiger war als das Schicksal des hl. Landes. Während Friedrich II. mit den muhammedanischen Fürsten in einem Verkehr blieb, dessen wohlthätige Folgen auch dem christlichen Besitzstande in Palästina zu gute kommen mußten, sagten sich die päpstlichen Elemente unter Führung 10 der Templer 1243 offen vom Kaiser los und reizten in frevelhafter Weise den ägyptischen Sultan. Die Antwort darauf war, daß die von letzterem herbeigerufenen innerasiatischen Chowaresmier Jerusalem nahmen und die christliche Macht bei Gaza total vernichteten (1244). Zwar warb Innocenz IV. auf dem Konzil zu Lyon 1245 für einen neuen Zug, da er aber zugleich den Kampf gegen die Staufen für einen Kreuzzug erklärte, so durfte 15 er sich nicht wundern, wenn das, was einst alle Herzen mit Begeisterung erfüllt hatte, jetzt auf Ekel und Widerwillen stieß, ja wenn die Bürger von Regensburg jeden mit dem Tode bedrohten, der das Kreuz auf den Kleidern trug. So repräsentiert denn Ludwig IX. von Frankreich mit seinen beiden Zügen nach Cypern, Ägypten und Syrien (1248—54) und nach Tunis (1270) eine für immer dahingeschwundene Zeit. Man glaubte nicht 20 mehr an die hildebrandischen Ideale, seitdem dieselben in den kirchenpolitischen Konflikten zwischen Kaiser und Papst entweiht waren. Deshalb zuckte das Abendland kaum noch merklich zusammen, als mit dem Fall der drei glänzenden Seefestungen Antiochien (1268), Tripolis (1289) und Akkon (1291) die Christenherrschaft in Syrien ihr definitives Ende erreichte. Fortan begnügte sich der Abendländer damit, seiner Sehnsucht nach dem hl. 25 Grabe wie in alten Zeiten durch eine unkriegerische Pilgerfahrt Ausdruck zu geben. Und wenn gleichwohl noch Päpste des 15. Jahrhunderts wie Pius II. an dem Gedanken festhielten, das hl. Grab mit Hilfe einer militärischen Expedition zurückzugewinnen, so lag dieser Idee hauptsächlich die Erinnerung an jene Vorteile zu Grunde, welche gerade das Papsttum aus der Kreuzzugsbewegung gezogen hatte. 30

Denn nichts kam der mit dem 11. Jahrh. beginnenden Erhebung der geistlichen über die weltliche Macht mehr zu statten als Kriege, die von den Fürsten im Interesse der Kirche und um der Religion willen geführt wurden. Blieb auch im einzelnen die Ausführung weit hinter den ursprünglichen Plänen zurück, so hat sich doch Jahrhunderte hindurch die Idee behauptet, daß der Papst es sei, der an der Spitze der ganzen waffen- 35 fähigen Christenheit das hl. Grab erobere. Denn er rief zum Kreuzzug auf, er bewilligte die nötigen Mittel aus kirchlichen Fonds, er gewährte den Christusstreitern Vorrechte und Segnungen, er führte sie an durch seine Legaten (Adhemar, Pelagius). Die undankbaren militärischen Einzelheiten überließ man gern den Fürsten, hatte man diese ja wieder ganz in der Hand durch die Unwiderruflichkeit des einmal abgelegten Gelübdes, neben welchem 40 keine andere Herrscherpflicht zur Geltung kam. Mit dem Momente, da ein Fürst das Kreuz genommen hatte, war er nicht mehr seiner selbst Herr. Jeder Aufschub, jede Änderung des Vorhabens war abhängig von der Zustimmung des Papstes bezw. brachte über den Betreffenden Ungnade, Rügen, schließlich den Bann. Auch daß man das Kreuz nehmen durfte, um ein kirchliches Vergehen abzubüßen (Ludwig VII. von Frankreich), zeigt 45 wie die Päpste das ganze Verhältnis auffaßten. Dazu ließen sich aus dem für Syrien gegebenen Versprechen nur allzuleicht eine Reihe anderer Verpflichtungen zum Besten der päpstlichen Theokratie herleiten.

Seit die Theorie von der Centralgewalt des Papsttums zur Wirklichkeit geworden war, traten die Legaten als Vertreter päpstlicher Befugnisse nachdrücklich in den Vorder- 50 grund. Aber erst mit den Kreuzzügen erhielt dieses neue Institut seine volle Ausbildung: Legaten predigen das Kreuz, bringen die Mittel zusammen, begleiten das Heer. Dazu sind sie als direkte Stellvertreter des kirchlichen Oberhauptes stets mit einer besonderen Machtfülle ausgestattet und nehmen eine unbedingte Autorität für sich in Anspruch. Mit dieser Ausdehnung des Legatenwesens wuchs demnach zugleich der direkte Einfluß der Päpste 55 innerhalb der Kirche. Und nicht minder gab die Notwendigkeit, die ins hl. Land ziehenden Bischöfe durch Vikare zu ersetzen oder den aus ihren Bistümern vertriebenen episcopis in partibus infidelium eine ihrer Würde entsprechende Thätigkeit im Abendlande anzuweisen, dem römischen Stuhle die beste Gelegenheit, in die Sphäre der Kirchenfürsten direkt einzugreifen. 60

Die für einen Kreuzzug nötige Ausrüstung stellte an den einzelnen finanzielle Anforderungen, denen er in der Regel nicht gewachsen war. Um bares Geld zu bekommen, sahen sich viele zum Verkaufe oder zur Verpfändung von Liegenschaften und Mobilien genötigt, für welche insgesamt die Kirche ein stets bereitwilliger und konkurrenzloser Käufer war. Dieser fast zweihundert Jahre hindurch offenstehende Gütermarkt, neben welchem dann noch die immer häufiger werdende Ablösung des Kreuzzugsgelübdes durch Geld einherging, brachte allen Teilen der Kirche unermeßliche Reichtümer. Wieder profitierten dabei am meisten die Päpste. Denn während sie im 12. Jahrh. aus den Kirchengütern den Fürsten Beisteuern zu den Zügen bewilligten, welche je länger je mehr von den Prälaten nur mit Murren entrichtet wurden, so reklamierten sie seit dem Laterankonzil von 1215 diese Abgaben für sich als die obersten Leiter der verschiedenen Kreuzzugsunternehmungen und schufen damit eine Steuer, welche, in häufiger Wiederkehr von Italien bis Grönland erhoben, sogar den Fall von Akkon noch lange überdauerte.

Die Kreuzzüge, in der Hauptsache Religionskriege, bildeten als solche eine gefährliche Quelle der Intoleranz. Es war der religiös anders Denkende, den man schadlos zu machen strebte, mochte er Muhammedaner, Jude oder Heide sein. Aber man ging noch einen Schritt weiter. Auch der mit der herrschenden Richtung der Kirche im Widerspruch stehende Christ, der Ketzer, galt bald als Kreuzzugsobjekt. Auch in dieser Frage machte Innocenz III. Epoche, indem er sich nicht scheute gegen die innerkirchlichen Oppositionsparteien als Häresien das Kreuz zu predigen, speziell in Frankreich einen Bürgerkrieg mit den Albigensern zu entfesseln und die weltliche Obrigkeit zur Bestrafung der Irrgläubigen zu zwingen. Die Inquisition mit allen ihren Greueln würde nicht in solchem Maße haben Fuß fassen können, wenn nicht die religiöse Erregung der Kreuzzüge vorangegangen wäre.

Obwohl es den Päpsten nicht gelungen war, Syrien für die Kirche zurückzuerobern, so konnten sie doch damals die kirchlichen Grenzpfähle weiterstecken. Die Aufmerksamkeit war einmal auf die Überwindung der Ungläubigen gerichtet. Den Kreuzzugszehnten irgendwie anders zu verwenden, empfand man keine Skrupel; der Kreuzprediger berührte sich mit dem Missionar; Ordensritter, die im hl. Lande keine Verwendung mehr fanden, bethätigten sich gern in entsprechender Weise an anderen Orten. Es ist bekannt, wie diese Verhältnisse der Christianisierung und Kolonisierung des deutschen Ostens zu gute gekommen sind.

Hingegen dienten die während des 13. Jahrhunderts gepflegten Beziehungen zu den Mongolen nur dem päpstlichen Renommee. Man glaubte in den letzteren, da sie ohne religiösen Fanatismus waren und mit den Muhammedanern auf Kriegsfuß standen, Freunde und Taufbewerber sehen zu dürfen. Daß dieser oder jener Khan bereit sei Christ zu werden, gehörte zu den häufigen Täuschungen der Zeit. Dementsprechend begegnen in den 40 er und 50 er Jahren des 13. Jahrhunderts wiederholt Abgesandte Innocenz' IV. oder Ludwig' IX. von Frankreich, meist aus dem Franziskanerorden, im Innern von Asien bis nach Indien und China. Doch sind die Resultate ihrer Reisen eigentlich nur der Vermehrung geographischer Kenntnisse oder dem Studium der orientalischen Sprachen von Nutzen gewesen. Auch das Auftreten Raymund Lulls will vom Standpunkt dieses durch die Kreuzzüge genährten Interesses an den Ungläubigen verstanden sein.

Daß die kirchliche Wissenschaft durch die Kreuzzüge eine besondere Förderung erfahren habe, kann nicht behauptet werden. Denn das Studium des Aristoteles im Abendlande, das hier in erster Linie zu nennen wäre, schreibt sich mehr von den friedlichen Beziehungen zu den Arabern in Spanien und Sizilien her. Ebenso kann man von einer Bereicherung des künstlerischen Formenschatzes nur vereinzelt und selbst dann nicht einmal mit absoluter Sicherheit sprechen. Höchstens daß die massenhaft als Beute mitgeschleppten Werke der Kleinkunst hier und da ein dekoratives Motiv darboten, das wie die sprichwörtlich gewordene Arabeske zur Nachahmung reizte.

Um so höher sind die Anregungen, welche die kirchliche Frömmigkeit aus jener religiösen Erhebung geschöpft hat, einzuschätzen. In den päpstlichen Agenten, welche zur Übernahme des Kreuzes aufforderten, begegnen die ersten Volksprediger des Mittelalters; sie verlassen die engen Kirchenmauern und reden auf Feldern und Plätzen zur Menge. Auch die packende bilderreiche Sprache, wie sie den Bettelmönch in der Folgezeit auszeichnet, dürfte sich zum guten Teile auf jene die Phantasie fesselnden, die Leidenschaften aufstachelnden Kreuzprediger zurückführen. Dazu ward die sinnliche Andacht immer nervöser. Es bildet das fragwürdige Verdienst der zahlreichen in Syrien vertretenen religiösen Körperschaften stets neue durch die Tradition ausgezeichnete heilige Örtlichkeiten aufgefunden

und den daselbst vollzogenen Ceremonien einen besonderen Wert beigemessen zu haben. Ich erinnere an das „Gefängnis Jesu Christi", das man den Pilgern in Jerusalem gegen Geld zeigte (Kugler, Gesch. d. Kreuzz., S. 349). Die damit verbundenen materiellen Vorteile steigerten natürlich den Eifer dieser Traditionsmacherei, die das geographische Bild des hl. Landes bis heute getrübt hat, und die auch auf die Gläubigkeit des Abendlandes verhängnisvoll einwirkte. Denn jene in Stadt und Land hervorschießenden Heiligengrabkirchen, Ölberge, Leidenswege waren nichts anderes als ein bescheidener Ersatz für die seit dem Zusammenbruch der christlichen Herrschaft wieder fern gerückten ehrwürdigen Originale. Jedenfalls fanden sie beim Volke dieselbe Verwendung. Und da der durch die Religionskriege erzeugte Wandertrieb nach dem Falle von Akkon nicht zum Stillstand kam, sondern sich in den zur stehenden Gewohnheit werdenden Wallfahrten innerhalb des eigenen Landes äußerte, so wurde die Beschaffung von neuen wunderbaren Oertlichkeiten zu einer religiösen Pflicht, der sich auch die abendländische Geistlichkeit gern unterzog. Im Zusammenhange damit steht die Auffassung vom Orient als einer unversieglichen Quelle von Reliquien. Durch die Kreuzzüge erfuhr der Reliquienkultus eine ungeahnte Verbreitung, kam der Reliquienhandel in allen nur denkbaren Formen, zugleich mit allen Lächerlichkeiten und Betrügereien überhaupt erst auf. Es sei nur an die Wichtigkeit erinnert, die man militärischerseits dem Besitze der hl. Lanze oder des hl. Kreuzes beimaß, oder an die Rolle, welche der rasch zu allgemeiner Berühmtheit gelangte hl. Rock spielte. „Echte" Bilder Jesu oder die auf den Evangelisten Lukas zurückgeführten byzantinischen Madonnen spuken seitdem in der Kunstgeschichte. Reliquien bilden den umfangreichsten und interessantesten Bestandteil der Reichskleinodien (Alw. Schultz, Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, Gr. Ausg., S. 447), sie machen den Stolz reicher Kirchen und Klöster aus, sie versetzen den gemeinen Mann in religiöses Entzücken, wenn sie ihm vom herumziehenden Bettelmönch zur Andacht vorgewiesen werden. Auch der wertlosen Dutzendware eignet ein besonderer Nimbus, wenn sie sich auf das hl. Land oder auf die Kreuzzugsepoche zurückführen kann. Natürlich hat diese Art von Frömmigkeit der Legendenbildung neue Nahrung gegeben; besonders erfahren die Erzählungen von der Jungfrau Maria in Wort und Bild eine ungeahnte Bereicherung. Auch scheint die vorher nur vereinzelt auftretende Rosenkranzandacht erst unter dem Einfluß des entsprechenden muhammedanischen Institutes (tesbih) ihre mit dem 13. Jahrhundert beginnende eigentliche Verbreitung gefunden zu haben.

Von größter Tragweite aber wurde die Kreuzzugsbewegung für das Ablaßwesen, das dann wieder seinerseits das bisherige Bußinstitut gesprengt hat. Ursprünglich war zwar nur denen, welche aus rein religiösen Gründen das Kreuz nehmen würden, vollkommener Erlaß aller Pönitenzen zugesichert (Clermont, 1095 can. 2; Mansi XX 816). Aber schon Cölestin III. (1195. Juli 25; Mansi XXII 604) gewährte für bloße Geldbeiträge zum Kreuzzuge wenigstens einen Teilerlaß, und Innocenz III. verlangte überhaupt nur die volle Ausrüstung eines bewaffneten Stellvertreters, um den vollen Ablaß zu spenden. Nimmt man noch hinzu, daß im 13. Jahrhundert an Stelle der bisherigen Unlösbarkeit des Kreuzzugsgelübdes ebenfalls eine Ablösung für Geld möglich wurde, ja daß selbst für geringfügige Leistungen, wie z. B. für das bloße Anhören einer Kreuzpredigt, irgend ein Erlaß gegeben wurde, und erwägt man, daß das Kreuzpredigen gegen die verschiedensten Feinde der Kirche damals überhaupt nicht aufhörte, so läßt sich verstehen, daß bei einer so reichen Möglichkeit, die Pönitenzen zu umgehen, von einer Kontrolle der letzteren wenig mehr die Rede sein konnte.

Bereits diese Erscheinung wird selbst von römischen Theologen als ein Nachteil der Kreuzzugsbewegung für die Kirche zugestanden. Andere Kritiker sind noch weiter gegangen und haben angesichts der aus den Kreuzzügen erwachsenen Schädigungen geradezu von einem unverzeihlichen Fehler der Päpste gesprochen. Wohl mit Unrecht, insofern die menschlich vorauszusehenden Ergebnisse jener Kriege in der That alles das der Kirche bescherten, was dieselbe nur von ihnen erwarten konnte, während die entfernteren Wirkungen der Züge, die allerdings ganz anders geartet waren, außerhalb der damaligen Berechnung lagen.

Zunächst wurden durch die friedlichen Beziehungen zu den Muhammedanern, an denen es nicht fehlte, die Vorstellungen, welche man sich christlicherseits von dem Islam gemacht hatte, gründlich modifiziert. Man begann der kulturellen Bildung wie dem ritterlichen Sinne seiner Anhänger volle Anerkennung zu zollen; ja man fand hier Tugenden, die man bei den eigenen Glaubensgenossen schmerzlich vermißte. Es gab also auch außerhalb

des Bereichs der christlichen Dogmen eine Sittlichkeit, die Beachtung verdiente; man konnte moralisch handeln ohne Christ zu sein. Solche Erwägungen mußten früher oder später zu einem ernstlichen Konflikte mit der kirchlichen Lehre führen, zumal wenn obendrein in theologischen Disputen mit gewandten Vertretern des Islam oder im Verkehr mit den
5 bunten Sekten des Orientes das für unfehlbar gehaltene katholische Dogma sich als anfechtbar erwies. Dazu kamen trotz aller Verheißungen und Segnungen die nicht zu leugnenden Mißerfolge der christlichen Waffen. Die grobe Masse machte für dieselben bald diesen bald jenen äußerlichen Grund geltend. Aber jener provenzalische Skeptiker mag auch nicht der einzige in seiner Art gewesen sein mit den bösen Worten: „Es giebt kein
10 Kreuz, es giebt keinen Glauben, der uns zu helfen vermag gegen diese verfluchten Schurken von Türken. Offenbar ist es vielmehr, daß Gott dieselben beschützt zu unserm Unheil" (Kugler, Gesch. d. Kreuzz., S. 415).

Mit dieser Wertschätzung des Nichtchristlichen verband sich dann leicht die Kritik der eigenen Zustände. „Illud schisma, quod inter regnum et sacerdotium a tempore
15 Alexandri papae usque hodie tam nos Romanis quam Romanos nobis invisos et infestos iam heu! confirmavit", hielt nicht nur, wie Ekkehard von Aura (MG SS VI, 214) berichtet, die Deutschen von der Beteiligung am ersten Zuge zurück, sondern ließ es auch in der Folgezeit vielfach nicht zu einer frohen Begeisterung für eine Sache kommen, deren Unternehmer keineswegs von selbstlosen Motiven getrieben waren.
20 Hundert Jahre später warnt Walther von der Vogelweide geradezu davor, das deutsche Silber in den „welschen Schrein" zu schütten. Und wem die immer wiederkehrende Verweigerung des Kreuzzugszehnten durch die geistlichen Stände oder die ehrgeizigen Pläne der syrischen Kirchenfürsten oder die Sonderpolitik der Ritterorden noch nicht die Augen geöffnet hatte, den klärten sicherlich die Kreuzpredigten der Päpste des 13. Jahrhunderts
25 gegen Staufen wie Albigenser über die wahren Absichten der römischen Kurie auf. „An die, welche sich gegen die Deutschen waffnen, verschwendet der Papst den Ablaß; den Krieg in der Lombardei hat er an die Stelle des hl. Krieges gesetzt." Oder: „Der Papst und die falschen Lehrer haben die hl. Kirche in solche Trauer versetzt, daß Gott selbst darüber ergrimmt. Ihre Sünden und Thorheiten sind es, um derentwillen die Häretiker
30 sich erhoben haben; denn wenn sie selbst das Beispiel zum Bösen geben, wird sich freilich niemand desselben enthalten." So urteilten die ritterlichen Sänger jener Zeit (Prutz, Kulturgesch. d. Kreuzz., S. 271 f.). Damit erstarkt aber die Opposition gegen das Papsttum — bisher nur Sache einzelner — zu einer allgemeinen Anschauung der Völker und erweitert sich zugleich zu einer Kritik des ganzen kirchlichen Systems. Nach mehreren Seiten
35 hin äußert sich diese veränderte Situation.

Hatte die Kirche sich als Führerin in den Kreuzzügen gefühlt, so kam das Mißlingen der letzteren einer Niederlage der Kirche selbst gleich. Oppositionelle Richtungen, die latent vorhanden waren, aber mit fester Faust niedergehalten wurden, traten mit Energie hervor und behaupteten sich siegreich. Der Glaube an das ausschließliche Recht der
40 päpstlichen Kirche war ein für allemal dahin. Ein anderes gearteter religiöser Geist kam erst in den Sekten (Katharer, Albigenser), dann in den Reformparteien zum Ausdruck, dessen Rom niemals mehr Herr werden sollte.

Unterstützt wurde diese Entwickelung durch eine ebenfalls in den Kreuzzügen wurzelnde aufklärerische Richtung, die sich in der Regel als wohlwollende Toleranz, häufig freilich
45 auch als religionsfeindlicher Cynismus offenbarte. Für sie ist Kaiser Friedrich II., der sich in Jerusalem mit den Gesandten des Sultans über Probleme der Logik und Metaphysik unterredet, später aber in Palermo ein die christliche Moral mit Bewußtsein verletzendes Leben führt, ein vortreffliches Beispiel. Und dasselbe gilt von seinen Gegnern, den Tempelrittern.
50 Der erweiterte Gesichtskreis aber hatte eine Reihe von Wissensgebieten entdeckt, die ohne eine Domäne der Kirche zu sein, doch die redlichste Bemühung verdienten. Auch führten, was nicht unterschätzt werden darf, jene Religionskriege zu einem regelrechten Handelsverkehr mit dem Orient, der das bis dahin geldarme Europa erheblich bereicherte. Erst seit dieser Zeit gewann das Abendland wieder die volle Freude an den
55 realen Interessen der Menschheit und konnte es mutig auf jene Entfaltung und Verallgemeinerung der geistigen Bildung hinarbeiten, die wir als Renaissance dankbar begrüßen.

Friedrich Wiegand.

Krieg, Kriegsdienst der Geistlichen. — Harleß, Ethik, § 49 Anmerk.: Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 1159—1162; Martensen, Ethik, III, S. 280—292.

Der Krieg, in seiner äußeren Erscheinung und unmittelbaren Wirkung unstreitig ein Übel und eine Folge der Sünde, läßt gleichwohl eine sehr verschiedene Betrachtungsweise zu. Richtet man den Blick auf die Leiden und Schrecken, die jeder Krieg mit sich führt, auf die Opfer an Menschenleben und an Familienglück, an Wohlstand und an Erwerbskräften, die er fordert, auf die Erbitterung, die er zwischen den Völkern pflanzt, auf die Entfesselung böser Leidenschaften, die er in seinem Gefolge hat, erwägt man vollends, daß jene Opfer dermalen in hohem Maße schon von der permanenten Kriegsrüstung unserer Staaten erheischt werden und den Völkern nachgerade unerschwingliche Lasten aus dieser Rüstung erwachsen, daß ferner eben diese von Waffen starrende Haltung der Mächte eine stete Kriegsdrohung in sich schließt und dadurch eine lähmende Unsicherheit in den friedlichen Verkehr der Nationen bringt, Handel und Wandel und gemeinnützige Unternehmungen hemmt: so möchte man das entschiedene Verdammungsurteil, das gewisse christliche Parteien, wie die Quäker, Mennoniten u. a. über den Krieg schlechthin fällen, für gerechtfertigt halten. Allein diese Betrachtungsweise ist einseitig und ihre biblische Begründung auf bekannte Äußerungen Jesu in der Bergpredigt (Mt 5, 39) ist geradezu falsch. Im Himmelreich, das Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geist ist, hat freilich der Krieg keine Stätte, und die Ausgestaltung des göttlichen Heilswerkes in der Menschheit zielt auf einen Zustand ab, aus welchem er vollständig verbannt sein wird (Jes 2, 4; Mi 4, 3; Offb. Jo 20, 4). Aber die Zukunft läßt sich nicht antizipieren, und in die Zeit samt ihren Unvollkommenheiten und Übeln soll der Christ, dieweil er in ihr lebt, sich schicken (Rö 12, 11).

Zudem ist eine andere Betrachtungsweise des Krieges nicht bloß statthaft, sondern drängt sich vom biblischen Standpunkte geradezu auf. Wenn Mose (Ex 15, 3) sagt: „der Herr ist der rechte Kriegsmann" אִישׁ מִלְחָמָה, und David (Ps 9. 18. 60 u. ö.) bald sein kriegerisches Thun dem Beistand des Herrn mit gläubiger Zuversicht empfiehlt, bald und mit Vorliebe das gerechte Walten Gottes unter dem Bilde der Kriegführung schildert, so kommt darin eine höhere Wahrheit zum Ausdruck, die nicht verkannt, auch nicht etwa auf die Zeit des alten Bundes in ihrer Geltung beschränkt werden soll. Denn das Neue Testament spricht nirgends in unbedingt verwerfendem Sinne gegen den Krieg. Johannes der Täufer mutet den Kriegsleuten Lc 3, 14, Jesus dem Hauptmann von Kapernaum Mt 8, 5, Petrus dem Kornelius AG 10 kein Verlassen ihres Berufes zu, und in der Offenbarung Johannis erscheint nicht nur Kap. 6, 4 hinter dem Worte Gottes auf dem weißen Pferd V. 2, der Reiter auf dem roten Pferd, die Personifikation des Krieges, als von Gott gesendet und mit dem großen Schwert ausgerüstet, sondern Kap. 19, 11 ff. zieht der Herr selbst zum letzten Kampf und Sieg aus in der Gestalt eines Kriegsfürsten an der Spitze seines Heeres, und der in der Sonne stehende Engel V. 17 ruft mit großer Stimme den Vögeln des Himmels: „Kommt und versammelt euch zu dem Abendmahl des großen Gottes."

Wir werden daher nicht wie Hegel (Rechtsphilosophie § 324) das Jammern über den Krieg als eine feige Weichlichkeit verspotten, auch nicht mit dem Historiker Heinrich Leo einen „frischen fröhlichen Krieg" als Arznei gegen die Skrophulosität unseres Geschlechts herbeiwünschen, wohl aber zugeben, daß der Krieg als göttliches Verhängnis oft eine für das Ganze wohlthätige, luftreinigende, das Leben der Völker steigernde Wirkung nach sich läßt, und daher seine geschichtliche Notwendigkeit begreifen.

Das **Recht des Krieges** aber gründet sich klar darauf, daß der Obrigkeit das Schwert von Gott gegeben ist zur Strafe über den, der Böses thut (Rö 13; 1 Pt 2). Gleichwie sie solche Macht übt zur Aufrechthaltung von Zucht und Ordnung, Gesetz und Recht im Innern des Gemeinwesens, so hat sie auch nach außen dasselbe zu schützen und zu verteidigen die unzweifelhafte Pflicht und würde ihren Beruf versäumen, wo sie es nicht thäte. Von diesem Gesichtspunkt aus entwickelt Luther die evangelische Anschauung vom Krieg in seiner bekannten kleinen Schrift: „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?" Er handelt gründlich ab, daß die Unterperson niemals wider die Oberperson, diese gegen jene nur im Falle des Aufruhrs, Gleicher wider Gleichen aber dann mit gutem christlichen Gewissen kriegen möge, wenn er ungerechterweise angegriffen und herausgefordert sei. **Kriegslust** sei verdammlich und führe ins Unglück (2 Kg 14), kriegen um des Krieges willen sei Sünde, **Notkrieg** aber Pflicht der Obrigkeit. Demnach fällt die gerechte und dem Christen erlaubte Kriegführung unter den Begriff der Notwehr. Was ferner die Beteiligung des einzelnen Christen am Krieg anlangt, so ist dies eine Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit. In einem aus gerechter Ursache zum Schutze des Vaterlandes und des guten Rechts unternommenen Krieg kann der Christ mit aller

Freudigkeit ausziehen und als Kriegsmann seine Schuldigkeit thun. Das Recht seiner Obrigkeit zum Krieg zu prüfen soll ihm nicht verwehrt sein, aber wo nicht einem ausdrücklichen Willen Gottes zuwider gehandelt wird, soll er die gewisse Pflicht des Gehorsams über die ungewisse, von ihm weder zu entscheidende noch zu verantwortende Rechtsfrage stellen. Die Rechenschaft hat er nicht zu geben. — Dagegen schärft Luther nachdrücklich ein, daß Rauflust, Ehrgeiz, Beutesucht, Hang zu Abenteuern schlechte Antriebe und Reizmittel seien, mit denen ein christlicher Kriegsmann unverworren bleiben müsse; ihm zieme vielmehr, in Demut und Bußfertigkeit sich vor Gott zu beugen, sich des zu trösten, daß er in einem gottgeordneten Berufe streite, und dann mutig und tapfer dreinzuschlagen. (Vgl. das herrliche Gebet am Schlusse der Schrift.)

Die evangelische Ethik hat dieser Anweisung des Reformators wenig beizufügen. Es ist nicht zulässig, das Unrecht und die Verantwortung eines Krieges und aller seiner Übel demjenigen zuzuschieben, der die ersten kriegerischen Akte vornimmt, z. B. die Kriegserklärung zuerst absendet, das feindliche Gebiet zuerst betritt. Die Notwehr ist im Völkerrecht anders als im Privatrecht zu beurteilen. Wohl aber muß der Eröffnung der Feindseligkeiten die Erschöpfung aller friedlichen Mittel, der Unterhandlung und der Drohung vorausgehen, damit der Gegner ins offenbare Unrecht gesetzt werde. — Als ein rechtmäßiger Krieg wird auch die dem Bundesgenossen vertragsmäßig oder aus anerkannt sittlichen Beweggründen geleistete Hilfe angesehen; der bare nackte Egoismus steht auch einem christlichen Volke übel. Ein schwieriges Kapitel aber ist das sogenannte Interventionsrecht welches neuerdings ziemlich allgemein vertreten wird; und nicht minder bedenklich scheint die Frage, ob in Sachen des Reiches Gottes das Schwert zu ziehen schlechthin verboten sei, gemäß Mt 26, 52. — Die Kriegslist hat von jeher als erlaubt gegolten und kann aus der Reihe der erlaubten Kampfmittel um so weniger ausgeschlossen werden, als sie zur Abkürzung des Kriegs und zur Vermeidung von Blutvergießen oft wesentlich beiträgt. — Wenn ferner Luther noch neben Schlagen und Würgen auch Rauben und Brennen als unvermeidliche, dem Feinde zuzufügende Übel kennt und nennt, so freuen wir uns der humaneren Grundsätze, die in der modernen Kriegführung wenigstens theoretisch herrschen und praktisch allmählich durchdringen, wonach Leben und Eigentum der Privatpersonen ungestörte Sicherheit im Krieg genießen sollen, alle Personen aber, Gegenstände, Einrichtungen, die der Pflege der Verwundeten und Kranken gewidmet sind (Rotes Kreuz), als gänzlich außerhalb des Kriegszustandes befindlich betrachtet und behandelt werden. — Überhaupt ist zu betonen und wird auch nicht mehr bezweifelt, daß der einzige rechtmäßige Zweck des Krieges die Herstellung des Friedens und der gestörten Rechtsordnung sei, und daß dem Feinde nur soviel Schaden dürfe zugefügt werden, als die Sicherung dieses Zweckes erfordert.

Mit dem hier über den Krieg selbst Gesagten ist bereits gegeben, daß die für den Kriegsfall im Frieden schon getroffenen Anstalten und Einrichtungen für den Christen zu Recht bestehen, daß er, je nach den Gesetzen seines Staates, die Dienstpflicht im Heere leisten, den Fahneneid schwören, in die eigentümliche militärische Disziplin sich fügen muß, desgleichen den Stand eines Berufssoldaten (Offiziers) wählen darf und, wenn einmal in denselben eingetreten, die besonderen Pflichten dieses Standes erfüllen muß, endlich an der Entscheidung über Krieg und Frieden als Staatsbürger mittelbar oder unmittelbar teilzunehmen hat.

Ganz anders freilich hat sich das christliche Altertum über Krieg und Kriegsdienst ausgesprochen. Man berief sich, in leicht zu beseitigendem Mißverstand, auf Jesu Wort an Petrus: „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen" Mt 26, 52, und war, mit besserem Recht, dem Dienst der Waffen abgeneigt wegen seiner vielfachen Vermischung mit abgöttischen Gebräuchen und Zaubereisünden. Hauptsächlich aber fiel den Christen der ersten Jahrhunderte der Staat und das gottfeindliche Wesen dieser Welt zu sehr in Eins zusammen. So schreibt Tertullian de idolol. 19: „non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum, non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari", und während er zugiebt, daß im Alten Bunde und noch bei Johannes dem Täufer der Krieg erlaubt scheine, behauptet er: „omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit". Noch stärker spricht er in der montanistisch gerichteten Schrift de corona militis 11 sich aus, wo er einen Soldaten verherrlicht, der den Festkranz aufzusetzen sich weigerte und deshalb von manchen des unzeitig gesuchten Martyriums bezichtigt wurde: „Licebit in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare con-

veniet? Et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor injuriarum? etc.“ Doch glaubt man an eben dieser Stelle zu bemerken, daß Tertullian sich der Zustimmung zu einem absoluten Verbot des Kriegsdienstes nicht ganz versichert hält, da er, obwohl für seine Person dazu geneigt, doch nicht darauf bestehen will: „de prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur“, d. h. ich will auf das eine nicht zu sehr dringen, damit mir das andere, das Verbot der Bekränzung, desto eher zugegeben werde. Denn thatsächlich war es ja, trotz aller Bedenken der kirchlichen Schriftsteller, so, daß viele Christen damals schon im Heere dienten, vgl. Apolog. 42: „navigamus et nos vobiscum et militamus“, und ad Scap. 4 cf. Apolog. 5, wo Tertullian erzählt, daß die Fürbitte christlicher Soldaten dem Markus Aurelius auf einem deutschen Feldzug wohlthätigen Regen verschafft habe.

Als mit Konstantins Regierung das Verhältnis zwischen Staat und Kirche freundlich sich gestaltete, traten auch die früheren Einwendungen mehr und mehr zurück. Augustinus, der mit hochgestellten Staatsmännern in persönlichem und brieflichem Verkehr stand, wie mit Marcellinus und Bonifacius, sieht den Krieg als eine Wohlthat an: „cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur“, und den Waffendienst als gottgefällige Anwendung einer Gottesgabe: virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum (ep. 207 ad Bonif. cap. 4; 138 ad Marcell. 12); er fragt in seinem Werke gegen den Manichäer Faustus (lib. 22, cap. 74. 75): „quid culpatur in bello? an quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum“; er unterscheidet auch schon zwischen der Verantwortlichkeit der Oberperson und der Unterperson ganz wie Luther: „ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi“.

Es verstand sich von selbst, daß aller Widerspruch gegen den Krieg verstummen mußte, als es galt, die germanischen Stämme der Kirche einzuverleiben. Nur mäßigend, mildernd, oder auch schreckend konnte die Kirche auf die wilde unzähmbare Kampfeslust ihrer Neubekehrten wirken durch die treuga Dei, die Unverletzlichkeit aller heiligen Stätten und Bezirke u. dgl. Begeisternde Aufforderung aber zum Krieg ließ die Kirche ergehen in den Kreuzzügen, die als Kriege Gottes selbst gleich denen Josuas und Davids dargestellt wurden; und nachdem die letzte Scheu, welche sonst jeden auch entfernten Anteil am Blutvergießen der Kirche wehrte, geschwunden war, deckte man auch die Greuel der Albigenserkriege, der Waldenserverfolgung, der Ausrottung der Stedinger mit dem Schild der göttlichen Ehre.

Die deutschen Reformatoren bildeten ihre oben dargelegte Anschauung an den in ihre Zeit fallenden Anlässen des Bauernaufruhrs und des Türkenkriegs. Das Recht, ja die Pflicht, jenen zu dämpfen, diesen mit allem Nachdruck zu führen, folgte ihnen aus dem obrigkeitlichen Beruf, von welchem Luther in seiner Schrift „von weltlicher Oberkeit“, die Augsb. Konfession art. XVI, die Apologie 217, zuerst seit der Apostel Tagen wieder richtig lehrten. Auch in einer anderen ihnen je länger je näher tretenden Frage blieben Luther ganz und Melanchthon ziemlich fest bei ihrer einmal gewonnenen christlichen Überzeugung: ob es nämlich statthaft sei, zum Schutz des Evangeliums und der Gewissensfreiheit gegen die rechtmäßige Obrigkeit, sc. gegen den Kaiser, Krieg zu führen? Nur mit schwerem Herzen und nur auf das Gutachten der Juristen, die aus dem weltlichen Recht ihren Beweis schöpften, gab Luther den schmalkaldischen Bund zu. Anders standen in diesem Punkt die Calvinisten. (Vgl. die sehr lehrreichen und ausführlichen Mitteilungen in v. Polenz Geschichte des französ. Calvinismus, Bd III.) In der Schrift Junius Brutus, einer Hauptquelle des sog. hugenottischen Staatsrechts, wird sogar verlangt, daß benachbarte Fürsten den wegen der wahren Religion gedrückten oder offenbarer Tyrannei erliegenden Unterthanen anderer Fürsten Hilfe leisten, also der Religionskrieg zur religiösen Pflicht gemacht! (a. a. O. S. 326 ff.). — Die neuerdings aufgetretenen Bestrebungen zur Herstellung des allgemeinen Weltfriedens, nach vorangegangener Abrüstung der Weltmächte, gehen weniger von christlichen Gesichtspunkten oder Grundsätzen aus, als von der unbestreitbaren drückenden Belastung und fortwährenden Bedrohung der Völker durch die Kriegsbereitschaft aller Staaten, und sind mit einem sentimentalen Zug behaftet, der sie dem Spott preisgiebt.

Wir wenden uns nun zum anderen Teil unserer Aufgabe. Die in der ältesten

Christenheit angestrebte, wenn auch nie ganz durchgesetzte Enthaltung aller Christen vom Waffendienste blieb als strenges Verbot für die Kleriker aufrecht. Ihr Dienst am Heiligtum vertrage sich nicht mit Blutvergießen. Ein militierender Kleriker sollte abgesetzt, einer, der früher als Christ militiert hatte, in den Klerus nicht aufgenommen werden (Richters Kirchenrecht, 4. Aufl., § 94). Das Verbot mußte aber oft wiederholt und unter Strafdrohung eingeschärft werden. Abgesehen von den streitbaren Mönchshaufen der morgenländischen Kirche und von den Circumcellionen und Agonisten der donatistischen Zeit in Afrika, war es besonders der deutsche höhere Klerus, dem die Lust zum Waffenhandwerk tief im Blute saß. Schon 712 kommt ein Bischof als fränkischer Feldherr vor (Ann. s. Amandi). 865 tadelt Papst Nikolaus die fränkischen Bischöfe, die von einer Synode wegblieben, um die Küsten gegen Seeräuber zu bewachen. Als dann die höheren kirchlichen Würden meist den fürstlichen und adeligen Familien zur Versorgung ihrer jüngeren Söhne dienten und mit der Mehrung des kirchlichen Besitzes an Land und Leuten die Lehnspflicht von Bischöfen und Äbten zu erfüllen war, kamen Kriegshelden, wie der Erzbischof Christian von Mainz, der Feldherr Friedrich I. Rothbarts, nicht eben selten vor.

Nach dem Hinfall des Feudalwesens und dem Emporkommen des landesfürstlichen Regiments trat der Grundsatz der Befreiung des geistlichen Standes von allem persönlichen Kriegsdienst in volle Kraft und blieb in Geltung bis zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Seitdem aber ist die Frage von neuem aufgetaucht und wird lebhaft verhandelt, ob es recht, ob notwendig, ob zweckmäßig sei, auch die Geistlichen und die, welche es werden wollen, zur Ableistung des Wehrdienstes heranzuziehen.

Was den Rechtspunkt anlangt, so kann sich der geistliche Stand auf eine Immunität berufen, die bis in die Tage Konstantins d. Gr. zurückreicht. Der Dienst am Reiche Gottes, für welches die Geistlichen unmittelbar zu wirken haben, verträgt sich nicht mit dem rein weltlichen Beruf des Soldaten, der Universalismus der Kirche nicht mit den im Kriege stets vorwiegenden partikularistischen Interessen der Staaten. Die durch den Akt der Ordination geschehene Verpflichtung für den Kirchendienst muß daher von Rechtswegen der allgemeinen Wehrpflicht unbedingt derogieren (Martensen, Ethik III, 286).

Keinen Rechtsgrund wüßten wir dagegen geltend zu machen für Befreiung der angehenden Kirchendiener, der Theologie Studierenden und nicht ordinierten Kandidaten, sofern in dem betreffenden Staat die allgemeine Wehrpflicht zu wirklicher Durchführung gelangt. Finden aber Ausnahmen statt, so sprechen unseres Erachtens keine Gründe der Notwendigkeit für, erhebliche Zweckmäßigkeitsgründe gegen die Einreihung der künftigen Kirchendiener ins Heer. — Subordination und pünktlichen Gehorsam wird der Theologe wohl in einer anderen Schule lernen und sich aneignen müssen, als in der Kaserne und auf dem Exerzierplatz. Seine körperliche Ausbildung mag er durch die an jeder Universität reichlich gepflegten Übungen des Turnens, Schwimmens, Reitens nach Lust, Gabe und Vermögen fördern. Daß er mit der blanken und mit der Schießwaffe umzugehen verstehe, halten wir nicht für notwendig, eher für schädlich, denn in der Kenntnis liegt auch die Versuchung des Gebrauchs, der dem Geistlichen durch sein Amt versagt ist. Geist und Sitte des Heeres zu veredeln, ist gewiß eine schöne Aufgabe. Aber der Theologe leistet dafür das Seinige als Lehrer und Erzieher der Jugend; was die Studierenden, die als Einjährigfreiwillige in Universitätsgarnisonen doch mehr nur unter sich verkehren, für diesen Zweck beitragen, möchte nicht hoch anzuschlagen sein. Daß vaterländische Gesinnung und Loyalität vom Durchgang durch das Heer eine wesentliche Förderung erführe, die nicht auch anderweitig zu erlangen wäre, wird man uns nicht glauben machen.

Notwendig also wird der Kriegsdienst der Theologen nicht sein. Zweckmäßig aber erscheint ihre Befreiung. Sie macht einen Vorzug des geistlichen Standes aus, und wir sind so frei, es ganz gerecht zu finden, daß ein solcher Vorzug diesem Stande eingeräumt werde. Der Staat thut nur gut und weise, wenn er die Diener der Kirche auszeichnet und unterscheidet; sie vergelten es ihm reichlich. Vom kirchlichen Standpunkt aus aber muß dringend gewünscht werden, daß unseren jungen Theologen die Zeit ihrer wissenschaftlichen Ausbildung nicht durch einen Dienst geschmälert werde, der ihrem späteren Beruf so völlig fern liegt, der sie geistig zerstreut und von ihrer eigentlichen Aufgabe ablenkt, der endlich so beträchtliche Geldopfer erheischt.

Im Fall eines ausbrechenden großen und notwendigen Krieges, bei dem das Heil und die Ehre des Vaterlandes auf dem Spiele stünden, würden selbstverständlich alle hier genannten Gründe und Erwägungen verschwinden, und jeder Theologe und Kandidat, der noch nicht förmlich in den geistlichen Stand aufgenommen ist, sich bereitwillig zur Verfügung stellen. Sie würden aber selbst dann als Krankenpfleger und Felddiakonen

wertvollere und ihres Berufes würdigere Dienste thun und so den durch ihre Befreiung entstehenden Ausfall an Kombattantenzahl überflüssig ersetzen. Nachdem neuestens die angehenden Volksschullehrer durch die bestandene Seminaraustrittsprüfung das Recht zum Einjährigfreiwilligendienst erlangen, die katholische Kirche aber für ihre Theologen Befreiung vom Militärdienst ausgewirkt hat, bleibt nur ein Zugeständnis übrig, um welches die evangelischen Kirchenregierungen sich bemühen sollten, daß nämlich die ihr Jahr abdienenden Studierenden und Kandidaten der Theologie wenigstens von der speziellen Ausbildung zu Offiziersdienstadspiranten bezw. Unteroffizieren ausgeschlossen und damit von den zwei Reserveübungen befreit würden, die am allerschädlichsten in das Universitätsstudium eingreifen. Auch die mit jener Ausbildung befaßten Instruktionsoffiziere wären dadurch einer Arbeit überhoben, die ihnen, weil praktisch wertlos, keinerlei Befriedigung gewährt. Denn ehe der Kandidat wirklich Reserveoffizier wird, muß er bei seiner Ordination sich von der Adspirantenliste doch streichen lassen. **Karl Burger.**

Kriegswesen bei den Hebräern. — Litteratur: Die ältere einschlägige Litteratur s in Ugolini, Thesaur. Vol XXVII. Von Neueren sind zu nennen: Ewald, Geschichte Israels II, 600 ff.; Saalschütz, Mosaisches Recht 285 f. 641 ff.; die Archäologien von Jahn, de Wette, Saalschütz, Ewald, Keil, Bisser, Benzinger, Nowack; die Artikel Krieg, Festungen, Waffen 2c. in Schenkels Bibellexicon, Winers Realwörterbuch, Riehms Handwörterbuch, Encyclopaedia Biblica u. a.; F. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I: Der heilige Krieg in Israel, Leipzig 1901. — Für das ägyptische und assyrische Kriegswesen vgl. Wilkinson, Manners and customs of ancient Egyptians I, 282; Ermann, Ägypten 686 ff.; Layard, Niniveh und seine Ueberreste (übers. von Meißner), Leipzig 1850, 356 ff.

I. Das Heer. Ein ständiges Heer haben die Israeliten erst in der Königszeit erhalten. Aber von jeher war jeder Erwachsene und Kampffähige natürlich auch kriegspflichtig. Wenn der Beduinenstamm auf Raub auszieht oder gegen seinen Feind, so ist selbstverständlich jedes Glied des Stammes, das Waffen tragen kann, dabei. Wenn im Priestergesetz (Nu 1, 2 f.; 26, 2; vgl. 2 Chr 25, 5) bestimmt wird, daß vom 20. Lebensjahre an der Mann waffenfähig und kriegspflichtig sein soll, so mag das wohl auch alter Sitte entsprechen und man darf vielleicht daraus schließen, daß in alter Zeit die Aufnahme der Jünglinge unter die vollberechtigten Mitglieder des Stammes, d. h. die Krieger, im 20. Jahre stattfand. Jedenfalls dürfen wir den Zeitpunkt nicht später ansetzen, eher früher. Die Erzählungen über die sogenannte Richterzeit geben uns ein anschauliches Bild der Zustände in dieser Hinsicht. Galt es, einen Beute- und Eroberungszug zu machen, oder war der Feind hereingebrochen, so sammelten sich die waffenfähigen Männer des Geschlechts oder der Nachbarschaft um ein freiwillig anerkanntes Oberhaupt, den tapfersten aus ihrer Mitte (Ri 11, 1 ff.). War die Gefahr groß, reichte die Macht des Geschlechts und Stamms nicht aus, so riefen eilends ausgeschickte Boten die befreundeten Geschlechter zu Hilfe. Als die Stadt Jabes in Gilead von den Ammonitern hart bedrängt war, sandte sie Boten durch das ganze Gebiet Israels; und Saul, der sich vom Geiste Gottes ergriffen an die Spitze stellte, schickte seine Boten mit den Stücken der zerteilten Rinder im Lande umher, alles Volk zur Heeresfolge aufzubieten (1 Sa 11, 3 ff.). War dann der Feind besiegt, so kehrte jeder wieder mit seiner Beute nach Hause zurück. An große Kriege und Schlachten und an gewaltige Kriegsheere darf man dabei natürlich nicht denken. Bei dem Einfall der Feinde handelt es sich eben um Ghazu's, Streifzüge von Beduinenscharen ins bebaute Land zum Zweck der Brandschatzung des Bauern, wie solche bis heute in jenen Gegenden an der Tagesordnung geblieben sind, wenn nicht eine starke Regierung die Beduinenstämme der Grenzgebiete in Ruhe hält. Auch die in den alten, historisch wertvollen Erzählungen angegebenen Zahlen sind sehr bescheidene: Gideon hat bei seinem Zug gegen die Midianiter 300 Mann um sich (Ri 7, 16); der Stamm Dan zählt 600 waffenfähige Glieder (Ri 18, 11). Größere Massen sind nur in dem im Deboralied geschilderten Kampf gegen Sisera, der die Mehrzahl der Stämme einigte, versammelt; die Gesamtzahl der waffenfähigen Männer Israels wird auf 40 000 angegeben, und lange nicht alle von diesen folgten dem Ruf der Debora (Ri 5, 8, vgl. 4, 14).

Erst das Königtum brachte den Israeliten ein stehendes Heer. War man im Kampf gegen die Nomadenhorden, die von Osten und Süden her ihre Streifzüge machten, mit der alten Sitte zur Not ausgekommen, daß man jeweils die waffenfähigen Männer erst zum Kampf aufbot, so war man mit dieser Einrichtung dem neuen Feinde, den Philistern nicht gewachsen. Denn diese waren ein kriegsgeübtes Volk mit verhältnismäßig größerem und gut bewaffnetem Heer. Schon Saul hat die Notwendigkeit eines stehenden Heeres

erkannt. Es wird erzählt, daß er nach dem siegreichen Kampf gegen die Ammoniter, der ihm die Königskrone bringt (1 Sa 11), nicht den ganzen Heerbann in die Heimat entläßt, sondern angesichts des drohenden Kampfes mit den Philistern 3000 Mann vom Heer bei sich unter Waffen behält. Von diesen legt er 2000 Mann nach Michmas und auf das Gebirge von Bethel, 1000 Mann lagern unter Jonatan zu Gibea (1 Sa 13, 1 ff.). Wenn auch damit noch nicht gesagt und nicht einmal wahrscheinlich ist, daß Saul nun auch nach dem Philisterkrieg ständig diese 3000 Mann als stehendes Heer unter den Waffen behalten, so wissen wir doch — was auch an sich selbstverständlich ist —, daß schon Saul sich mit bewaffneten Trabanten, einer Leibwache, umgab. Ihr Befehlshaber war David (1 Sa 22, 14). Ihre Glieder waren lauter anerkannt tapfere Krieger; wo Saul einen kriegstüchtigen tapferen Mann in Israel sah, heißt es, da zog er ihn an seinen Hof (1 Sa 14, 52). Damit ist das andere zusammenzunehmen, was einen nicht minder wichtigen Fortschritt bedeutete, daß nämlich nunmehr der König die Anführer und Hauptleute im Heer ernannte und nicht das Volk sie sich selbst wählte. Natürlich wird dabei Saul im Anfang wenigstens schon aus Klugheitsrücksichten in erster Linie eben auch die Stammes- und Geschlechtshäupter, die „Vornehmsten" eines Stammes jeweils als Führer in dem Aufgebot ihres Stammes belassen haben. Aber das Interesse des Königs ging doch von Anfang an dahin, auf die wichtigsten Posten treue, zuverlässige, d. h. ihm selbst ganz ergebene Leute zu stellen. Namentlich waren es die Angehörigen des königlichen Hauses, die in erster Linie durch ihr eigenstes Interesse an den König gebunden waren und für diese Stellungen in Betracht kamen. So treffen wir den Königssohn Jonatan, wie oben erwähnt, sofort in der Stellung eines Oberbefehlshabers (1 Sa 13, 1 ff.); unter David sind seine nächsten Verwandten Joab, Abner, Amasa die Heerführer. Einen David aber sucht Saul dadurch an sich zu ketten, daß er ihm seine Tochter zum Weibe giebt. Eine bedeutende Rolle spielt dann schon unter David die königliche Leibwache. Sie ist herausgewachsen aus jenen verwegenen und verzweifelten Gesellen, die sich in der Bergfeste Adullam um ihn gesammelt, bei 400 Mann (1 Sa 22, 2). Auf seinen Streif- und Raubzügen in der Steppe und im Süden des Landes, in Kegila und Siklag war die Zahl immer mehr angewachsen (1 Sa 23, 13 wird sie auf 600 angegeben), so daß es schon ein für jene Zeit ganz ansehnlicher kleiner Heerbann war, mit dem David als Vasall des Philisterfürsten Achis von Gath in den Krieg gegen die Israeliten auszog (1 Sa 28, 1 ff.). Diese Leibgarde behielt David bei, nachdem ihm das Königtum zugefallen. Sie trug den Ehrennamen גִּבֹּרִים, „die Helden", als offizielle Bezeichnung. Damit wechselt in unseren Quellen der andere Name הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי (1 Kg 1, 8 vgl. v. 38). Gewöhnlich erklärt man diesen letzteren Namen daher, daß viele Philister unter dieser Leibwache gewesen seien; auch כְּרֵתִי scheint eine Bezeichnung für Philister zu sein, vgl. 1 Sa 30, 14. Sicher ist diese Erklärung keineswegs; aber soviel ist jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß eine derartige Truppe sich zu einem großen Teil aus Ausländern, fremden Abenteurern zusammensetzte, die kein anderes Interesse hatten, als das des Königs. Andererseits ist auch sicher, daß David philistäische Söldner in seinem Dienste hatte, denn es wird eine Truppe von 600 Mann erwähnt, die unter ihrem Führer, dem Gathiter Ithai von Gath hergekommen waren und in Davids Sold standen; in dem Aufstande Absoloms erweisen gerade sie sich als zuverlässig (2 Sa 15, 19). Als Befehlshaber dieser Leibwache wird Benaja ben Jehojada genannt (2 Sa 23, 23). Zahlreiche Heldenstücke erzählte man sich im Volksmund von diesem Gibborim (2 Sa 23, 8 ff.). Diese Leibwache bildete den Kern des davidischen Heeres. Ob außer ihnen noch weitere Truppen ständig unter Waffen gehalten wurden, erfahren wir nicht. Die Chronik läßt David das ganze Volksheer fest organisieren in zwölf Armeekorps von je 24000 Mann, von denen jedes einen Monat im Jahr unter den Waffen Dienst hat — eine Nachricht, die auch abgesehen von den ganz übertriebenen Zahlen ganz unglaubwürdig erscheint (1 Chr 27, 1 ff.). Immerhin dürfen wir eine gewisse Organisation des Volksheeres schon unter David voraussetzen. Der Oberbefehlshaber des Heeres, Joab, war schon in Friedenszeiten ernannt und bekleidete sein Amt als ständiges; vielleicht war dasselbe noch mit anderen Führern der Fall. Auch war wohl schwerlich bei all den vielen Kriegen Davids, wo oft das Heer Jahre hintereinander vom Frühling bis zum Spätherbst im Felde lag, das ganze Volksheer unter Waffen. Das war bei manchen Feldzügen ganz unnötig und wäre eine unerträgliche Last für das Volk gewesen. Überdies ist als gut beglaubigte Thatsache überliefert, daß David durch seine Offiziere das Volk, d. h. die waffenfähige Mannschaft, zählen ließ, und wir werden wohl kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese Zählung namentlich auch militärischen Zwecken gedient hat. Näheres über die Heeresorganisation erfahren wir leider

nirgends, außer der einen Angabe, daß das Heer in Abteilungen von 1000, 100, und 50 Mann geteilt war, die je ihren Führer hatten; auch die Leibwache war in Hundertschaften gegliedert (1 Sa 8, 12; 17, 18; 18, 13; 2 Sa 18, 1; 2 Kg 1, 9. 11; 11, 4. 19). Eine solche Gliederung bestand nach unseren Erzählungen schon zu Sauls Zeit; von David berichtet eine Erzählung, daß er ein „Führer über Tausend" gewesen sei (1 Sa 18, 13). Es kann aber doch zweifelhaft erscheinen, ob schon unter Saul die alte Geschlechts- und Stammeseinteilung so sehr in den Hintergrund gedrängt war; jene Einteilung der Tausendschaften bedeutet offenbar, wenn sie streng durchgeführt wird, eine Durchbrechung der alten, natürlichen Gliederung. Daß letztere aufgegeben wurde, erklärt sich nicht nur dadurch, daß sie, weil von zu ungleichartigem Umfang, für eine feste Heeresorganisation ungeeignet erschien und daß überhaupt diese Stammesgliederung &c. sich in der Königszeit auflöste, sondern zunächst mehr noch daraus, daß es für das Königtum eine Lebensfrage war, die Bedeutung und Selbstständigkeit der Stämme und Geschlechter zu verringern. Vgl. dazu die Ignorierung der alten Stammeseinteilung bei Salomos Kreiseinteilung (1 Kg 4, 7 ff.). Daß diese letztere auch für die militärische Organisation von Bedeutung gewesen, darf man mit einigem Grund vermuten. Als ihr Zweck wird ausdrücklich die Verteilung der Steuerlasten angegeben; aufs engste hängen aber mit diesen die Lasten des Kriegsdienstes zusammen, wie wir aus der Geschichte Menahems ersehen: um den Tribut für den Assyrerkönig aufzubringen, legt er eine Steuer „auf alle wehrpflichtigen Männer" (2 Kg 15, 20). Wehrpflicht und Steuerpflicht hängen am Grundbesitz; jeder Grundeigentümer muß selbst zu Felde ziehen und eventuell nach der Größe seines Besitzes entsprechend, eine Anzahl Bewaffneter stellen. Deshalb bleiben, nachdem Nebukadnezar „alle wehrfähigen Männer, zehntausend an der Zahl" als Gefangene hinweggeführt hat, im Lande nur noch „die geringen Leute der Landbevölkerung" (2 Kg 24, 14). Das sind Verhältnisse, die in die alte Zeit zurückgehen. — Mit alledem — und das ist nicht unwichtig — bildete sich schon in früher Königszeit auch in Israel ein Stand von Berufssoldaten heraus. Ein Zeichen davon, welches Ansehen diese genossen, ist, daß nächst dem König der Feldhauptmann, שַׂר הַצָּבָא, der wichtigste Mann im Reiche ist. Aus späterer Zeit wird uns unter den militärischen Beamten noch ein סֹפֵר genannt, welcher dem Feldhauptmann zur Seite stand (Jer 52, 29; 2 Kg 25, 19). Wir können nur vermuten, daß dieser etwa mit Listenführung und Aushebung der waffenfähigen Mannschaft zu thun hatte. Für die spätere Zeit wenigstens dürfen wir solche Listen annehmen; wie frühe sie geführt wurden, wissen wir nicht.

Die allgemeine Wehrpflicht findet nun in dem Kriegsgesetz des Dt sehr auffallende Einschränkungen (Dt 24, 5; 20, 5—8). Dort wird bestimmt, daß Neuvermählte ein Jahr lang vom Heerdienst frei sein sollen; sodann, daß nach geschehener Aushebung zurückgeschickt werden sollen alle Verlobten, die noch nicht geheiratet haben, ferner alle, die ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht, oder die einen neuen Weinberg gepflanzt und denselben noch nicht in Nießbrauch genommen haben, endlich überhaupt alle, die furchtsam und mutlos sind, damit sie die anderen nicht auch mutlos machen. Die Beobachtung dieser Gesetzesvorschriften durch Judas Maccabäus wird ausdrücklich berichtet (1 Mak 3, 55). Das Alter dieser Gesetze ist schwer zu bestimmen; schon die litterarische Zugehörigkeit zum ursprünglichen Dt ist von Wellhausen u. a. mit gewichtigen Gründen angezweifelt worden (vgl. Wellhausen, Komposition des Hexateuch 192, s. aber 3. Aufl. 1899, S. 359, wo die Möglichkeit zugegeben wird, daß 20, 7 alt ist). Man geht dabei im wesentlichen davon aus, daß die Bestimmungen jedenfalls in diesem Umfang dem kriegerischen Sinn der alten Israeliten durchaus nicht entsprechen und vor allem auch ganz unpraktisch, ja undurchführbar erscheinen. „Nach den daselbst ausgesprochenen Grundsätzen hätte Josia schwerlich ein Heer aufbieten können, und die Anschauung eines wirklich jüdischen Staates scheint hier schon ganz zu fehlen" (Wellhausen a. a. O., vgl. auch Benzinger, Archäol. 359; Nowack, Archäol. 361). Dem gegenüber versucht Schwally (a. a. O. 74 ff.) den Nachweis, daß diese Bestimmungen der altisraelitischen Sitte entsprechen und teilweise (z. B. in Betreff der Neuvermählten) in die Zeit vor der Ansiedelung zurückreichen. Da der Krieg in Israel ein „heiliger Krieg Jahves" ist und alle Krieger während desselben im Zustand der Weihe sich befinden, ist von der Teilnahme am Krieg jeder ausgeschlossen, der kultisch unrein ist, d. h. irgendwie in Beziehung zu anderen Objekten kultischer Verehrung, in unserem Falle zu Dämonen irgend welcher Art steht. Dies nimmt Schwally für die erstgenannten Fälle an und belegt es mit zahlreichen Parallelen aus anderen Völkern. Für die letztgenannte Bestimmung, die Feigen betreffend, verweist er auf die den Jünglingen bei anderen Völkern auferlegten Mutproben, deren Bestehen allein würdig macht, in die Reihen

der Krieger einzutreten. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß zur Zeit der Niederschrift dieser Gesetze dem Volke noch das Bewußtsein von Bedeutung und Ursprung dieser Sitten vorhanden war. Diese Fragen können nicht in diesem Zusammenhang entschieden werden. Bei der Freilassung der Verlobten und Neuvermählten vom Kriegsdienst könnte auch die hohe Wertschätzung der Nachkommenschaft, das Bestreben, die Nachkommenschaft zu sichern, einen hinreichenden Grund abgeben. Daß wir aus alter, auch nur aus vormakkabäischer Zeit gar nirgends auch nur die leiseste Anspielung auf irgend eine dieser Sitten haben, bleibt auffallend.

Unter den kriegerischen Makkabäern änderte sich das jüdische Militärwesen. Judas teilte sein Heer in Scharen von 1000, 500, 50 und 10 Mann (1 Mak 3, 55); Simon besoldete, zum Teil aus eigenem Vermögen, ein stehendes Heer (1 Mak 14, 32); Hyrkan ließ Ausländer anwerben (Joseph. Ant. XIII, 8, 4), zumal Araber (vgl. 1 Mak 5, 39), während umgekehrt mehr und mehr Juden in fremde Kriegsdienste traten, so in den Heeren des Seleukus Nikator, Ptolemäus Soter, Ptolemäus Philadelphus und Alexander Balas (Joseph. Ant. XI, 8, 5; XII, 2, 5; 3, 1; XIII, 10, 4; 1 Mak 10, 36). Unter Alexander Jannäus und Alexandra mußten fremde Söldner die unruhigen Juden im Zaume halten (Joseph. Ant. XIII, 13, 5); Hyrkan II. leistete den Römern wesentliche Dienste durch seine Truppen (Joseph. Ant. XIV, 10, 2). Die wohl ganz nach römischer Weise organisierten Truppen der Herodier (Joseph. Ant. XVII, 10, 3; Bell. jud. II, 18, 9; Vita 11; vgl. Mt 8, 5 mit Jo 4, 46) bestanden zum Teil selbst aus Germanen (Joseph. Ant. XVII, 8, 3). Die Zusammenberufung dieses Heeres geschah wo Eile not war, durch das Blasen der Kriegsposaunen und Aufstecken von Signalen (נֵס) auf den Bergen zur Angabe der Sammelstellen oder der Richtung des Zuges. Häufig nehmen die Propheten eben davon ihre Bilder zur Schilderung plötzlich hereinbrechender Kriegsgefahr (Jer 4, 5 f. 21; 6, 1; 51, 27; Jes 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3; 30, 17; Ez 7, 14; Joel 2, 1; Am 3, 6; 1 Mak 7, 45). Darüber, ob in der älteren Zeit Feldzeichen irgend welcher Art im Gebrauch waren, fehlt jede Nachricht. Für die nachexilische Zeit jedenfalls dürfen wir solche voraussetzen, da nach der Schilderung des Priesterkodex (Nu 1, 52; 2, 2—34; 10, 14—25) auf dem Wüstenzuge je drei Stämme ein gemeinsames Panier (דֶּגֶל) hatten, und eben solche auch für die Unterabteilungen erwähnt werden (Nu 2, 2). Welcher Art diese waren, läßt sich gar nicht erraten.

Die Verproviantierung des Heeres war in alter Zeit natürlich nicht besonders geregelt. Man nahm eben wo man war das, was man bekommen konnte, auch im eigenen Lande (2 Sa 17, 27 ff.). Isai schickt seinen Söhnen, als sie in der Nähe von Bethlehem lagern, durch David etwas Proviant (1 Sa 17, 17). Mehr oder weniger ist es natürlich Sache der einzelnen bezw. der kleineren Abteilungen gewesen, sich Lebensmittel zu beschaffen. Die Erzählung vom Krieg gegen Gibea (Ri 20, 10) dagegen spricht von einem ganz geregelten Proviantwesen; je der zehnte Teil der einzelnen Abteilungen wird dazu bestimmt, Lebensmittel herbeizuschaffen. Das Alter der Erzählung und der Sitte ist aber nicht zu bestimmen. — Sold bekamen nur die stehenden Truppen (s. oben), und die fremden Mietstruppen (s. o. S. 112,40; vgl. auch 2 Chr 25, 6). Der Lohn des Kriegers bestand nur in seinem Anteil an der gemachten Beute (Gen 14, 24; Nu 31, 25 ff.; Jes 9, 3 ff.; Dt 21, 11). Die Anführer bekamen natürlich einen besonderen Anteil (vgl. Ri 8, 24 ff.; 1 Sa 30, 26 ff.; 2 Sa 12, 30). Alte Sitte schon war es, daß die aus irgend einem Grund von einer Schlacht zurückgebliebenen Krieger ebenfalls ihren Anteil an der Beute bekamen (Jos 22, 8; Nu 31, 27; 1 Sa 30, 24 f.; 2 Mak 8, 28, 30).

II. Die Bewaffnung. Die Waffe, die die Israeliten aus ihrem Nomadenleben mitbrachten und die allezeit die Hauptwaffe der Beduinen gewesen ist, war die Lanze mit hölzernem Schaft und bronzener Spitze. Auch die Schleuder ist wohl von alters her bei ihnen im Gebrauch gewesen, während das Schwert erst in Palästina eine allgemeiner gebrauchte Waffe wurde. Dort, auf dem Boden von Palästina, trafen die Israeliten zum erstenmal auf einen Gegner, dessen ganzes Kriegswesen einen hohen Grad von Ausbildung erreicht hatte. Die Bewaffnung der Kanaaniter stammt aus dem Norden, von den Hethitern. Was den Israeliten am meisten Schrecken einflößte, das waren die „eisernen Wagen" (Ri 1, 19 u. o.). Dem Besitz dieser Kriegswagen verdanken die Kanaaniter nach unseren Berichten den Erfolg, daß sie die Ebenen Palästinas gegen die Israeliten mit Erfolg verteidigen können (Jos 11, 4; Ri 1, 19; 4, 3; 1 Sa 13, 5). Nach hethitischem Brauch standen je drei Personen auf dem Wagen: der Rosselenker, der eigentliche Kämpfer, und der Schildträger, der beide zu decken hatte. Die Philister hatten auch Reiterei (1 Sa 13, 5). Das Fußvolk teilte sich in Schwer- und Leichtbewaffnete. Jene trugen einen runden

Helm aus Bronze, einen Schuppen- oder Kettenpanzer, bronzene Beinschienen, Schwert, Wurfspeer und große Lanze (vgl. 1 Sa 17, 4). Diese, die Leichtbewaffneten, waren Bogenschützen und Schleuderer.

Diese Bewaffung haben im großen und ganzen die Israeliten von ihren Feinden angenommen. Wir finden zwar nirgends im Zusammenhang die Bewaffnung der verschiedenen Truppenteile des Heeres beschrieben, aber die einzelnen Waffen sind doch sehr häufig erwähnt. Die Chronik berichtet, daß die Benjaminiten die Leichtbewaffneten stellten, die Bogenschützen (2 Chr 14, 7; 17, 17), und rühmt von den Benjaminitischen Helden, daß sie im Bogenschießen und Schleudern mit der rechten und linken Hand sich besonders ausgezeichnet hätten (1 Chr 8, 40; 12, 2), ebenso die Erzählung im Nachtrag des Richterbuches (Ri 20, 16). Die Judäer dagegen stellen (nach 2 Chr 14, 7) die Schwerbewaffneten mit großem Schild und Spieß, ebenso werden die Gaditen und Naphtaliten speziell als Kämpfer mit Lanze und Schild bezeichnet (1 Chr 12, 8. 24. 34), Bemerkungen, denen offenbar eine alte Überlieferung zu Grunde liegt. Wir haben demnach alles Recht, auch im israelitischen Heer in der ersten Königszeit leicht- und schwerbewaffnete Truppen zu unterscheiden (vgl. auch 2 Kg 3, 25).

Die Leichtbewaffneten haben Bogen oder Schleuder und kleinen Schild. Der Bogen (קֶשֶׁת) war gewöhnlich aus hartem elastischem Holz; es werden aber in der späteren Zeit auch eherne Bogen genannt (Ps 18, 35; Hi 20, 24). Der Bogen wird, wie der Ausdruck דָּרַךְ „treten" zeigt, gespannt, indem man ihn auf die Erde stemmt, das untere Ende mit dem Fuß festhält und das obere mit der Hand niederdrückt. Es müssen also ziemlich große Bogen gewesen sein. Daneben gab es auch kleinere, die mit der Hand gespannt wurden (2 Kg 13, 16). Die Sehnen (יֶתֶר, מֵיתָר) waren aus Ochsen- oder Kamelsdärmen. Die Pfeile (חֵץ) aus leichtem Holz (Jer 51, 11; Jes 49, 2) mit Spitzen aus Erz oder Eisen wurden in einem Köcher (אַשְׁפָּה) getragen. Bisweilen waren die Pfeilspitzen vergiftet (Hi 6, 4); um Feuer in belagerte Städte oder ins Lager der Feinde zu werfen, umwickelte man die Pfeilspitzen mit Werg und Pech und zündete das an (Ps 7, 14: Jes 50, 11). Aus Hab 3, 9 scheint zu folgern, daß der Bogen, wenn er nicht gebraucht wurde, ganz oder wahrscheinlich nur in der Mitte eingehüllt war; vgl. Abbildung ägyptischer Bogenschützen bei Riehm Hwb. 235. — Die Schleuder (קֶלַע), auch Waffe des Hirten (1 Sa 17, 40), bestand in einem Lederriemen oder irgend einem Geflecht, das in der Mitte breiter war, eine Schleuderpfanne (כַּף „Hohlhand" 1 Sa 25, 29) hatte, auf welche das Geschoß, meist ein glatter Stein (1 Sa 17, 40; Sach 9, 15; Hi 41, 20) gelegt wurde. Beim Werfen faßte der Schleuderer die Schleuder an den beiden Enden, schwang sie einigemal im Kreise und schleuderte dann das Geschoß, indem er das eine Ende losließ. Abbildung s. bei Benzinger, Archäol. 357. Für die Verwendung der Schleuderer im Krieg vgl. 2 Kg 3, 25 und Joseph. Bell. Jud. III, 7, 18; IV, 1, 3. — Der Schild der Leichtbewaffneten, den wenigstens die Bogenschützen trugen (1 Chr 5, 18; 2 Chr 14, 7; 17, 17), war der kleine Schild, מָגֵן, der nach 1 Kg 18, 16f. nur ungefähr halb so groß war, als der große Schild der Schwerbewaffneten (s. u.). Die Form beider Schilde ist uns ganz unbekannt; Abbildungen ägyptischer und assyrischer Schilde s. Riehm Hwb. 450f. 885. 1415ff. Da Ez 39, 9 vom Verbrennen der Schilde und anderwärts vom Salben derselben die Rede ist (2 Sa 1, 21; Jes 21, 5), dürfen wir annehmen, daß die Schilde bei den Israeliten wie bei anderen Völkern aus Holz mit einem Lederüberzug oder aus mehreren Lagen Leder übereinander bestanden. Salomos goldene d. h. mit Goldblech überzogene Schilde (1 Kg 10, 16f.), kleine und große, waren wohl nur Paradestücke; Rehabeam ersetzte sie durch bronzene (d. h. mit Bronze überzogene, 1 Kg 14, 26ff.; 2 Chr 12, 9ff.). Aus Jes 22, 6 darf man schließen, daß die Schilde auf dem Marsch in einem Überzug getragen und erst zum Kampf „entblößt" wurden.

Bei den Schwerbewaffneten war der Schild צִנָּה (*θυρεός*, scutum), wie erwähnt, bedeutend größer. Als Angriffswaffe hatten sie vor allem den Speer חֲנִית, der zum Stoß, nicht zum Wurf, bestimmt war, wie die Beschreibung der langschaftigen Lanze Goliats zeigt (1 Sa 17, 7; 19, 9f.; 26, 7f.; 2 Sa 23, 21). Das hindert natürlich nicht, daß man gelegentlich die Waffe auch werfen konnte (1 Sa 18, 11; 20, 33, wenn nicht in diesen Stellen der Text anders zu lesen ist, vgl. Wellhausen z. St.). Ob und wie sich hiervon die רֹמַח genannte Stoßwaffe unterschied, wissen wir gar nicht; sie ist jedenfalls in späterer Zeit die Hauptwaffe (vgl. 2 Chr 11, 12; 14, 7; 25, 5; 26, 14; Neh 4, 7. 10. 15). Für einen Unterschied beider Waffen scheint der Umstand zu sprechen, daß 1 Chr 12, 8. 24. 34 חֲנִית als Waffe der Naphtaliten, רֹמַח als Waffe der Judäer und Gaditen genannt wird. Im Unterschied von diesen beiden Waffen bezeichnet כִּידוֹן wahrscheinlich

den kurzen Wurfspieß. Goliat trägt einen solchen neben seiner Lanze חֲנִית (1 Sa 17, 6. 45; Hi 39, 23; 41, 21; Jos 8, 18 f.; Jer 6, 23 u. a). — Das Schwert חֶרֶב war meist aus Eisen (vgl. 1 Sa 13, 19; Jes 2, 4; Joel 4, 10), seine Klinge, wie die Spitze des Speeres wegen ihres Blinkens לַהַב „Flamme" genannt (Ri 3, 22; vgl. 1 Sa 17, 7; Hi 39, 23), war gerade (vgl. 1 Sa 31, 4) und oft zweischneidig (Ri 3, 16; Pr 5, 4). Das Schwert wurde als Hieb- und Stichwaffe gebraucht (vgl. הִכָּה בְחֶרֶב 2 Sa 12, 9; Ri 21, 10; 1 Kg 3, 24; — Ri 3, 21; 1 Sa 31, 4; 2 Sa 2, 16; 1 Chr 10, 4; Pr 12, 13). Man trug das Schwert an einem Gurt über dem Waffenrock (1 Sa 17, 39; 35, 13 u. a.), und zwar auf der linken Seite; der linkshändige Ehud nur trägt es rechtsseitig und zwar, um es zu verbergen, unter dem Rock (Ri 3, 15. 16. 21). — Helm (קוֹבַע oder כּוֹבַע) und Panzer (שִׁרְיוֹן) gehören in alter Zeit nicht zur Rüstung des gemeinen Mannes, sondern finden sich nur bei Vornehmen, beim König, bei Heerführern ꝛc. (1 Sa 17, 5. 38; 31, 9 f.; 1 Kg 22, 34). Erst von Usia berichtet die Chronik, daß er das Heer mit Helmen und Panzern ausgerüstet habe (2 Chr 26, 14), eine Nachricht, deren historische Glaubwürdigkeit wir auf sich beruhen lassen möchten, die aber jedenfalls voraussetzt, daß in späterer Zeit diese Schutzwaffen allgemeiner waren. Von Saul und Goliat wird berichtet, daß sie bronzene Helme und Panzer hatten. Die Helme und Panzer des Kriegsvolkes werden wir uns schwerlich als ganz metallene denken dürfen. Vielmehr dürfen wir dabei eher an lederne, mit Bronze oder Eisen versehene Helme denken, wie auch die ägyptischen Soldaten solche trugen. Ueber die Form des Helmes wissen wir gar nichts. Abbildungen ägyptischer und assyrischer Helme s. bei Riehm Hwb. 1767 f., syrischer Helme (runde Kappen) nach den Darstellungen in Karnak s. bei Benzinger, Archäol. 64. 65. Auch über den Panzer erfahren wir nichts Näheres. Goliats Panzer war ein bronzener Schuppenpanzer (1 Sa 17, 5). Auch Sauls Panzer war wohl aus Bronze, denn er war so schwer, daß David darin nicht gehen konnte (1 Sa 17, 38 f.). Die Panzer der gemeinen Soldaten dagegen, soweit diese solche trugen (s. o.), dürften wohl eher denen der gemeinen assyrischen Krieger entsprochen haben, d. h. eine Art dicker Jacken aus Filz oder Leder, etwa noch verstärkt mit eisernen Blechen oder Buckeln, gewesen sein (Abb. s. Riehm, Hwb. 1768). Nur die vornehmen Wagenkämpfer trugen bei den Assyrern die langen, bis über die Knie reichenden schuppigen Waffenröcke. In römisch-griechischer Zeit ist der metallene Panzer viel allgemeiner geworden; in den Seleucidenheeren trug auch der gemeine Schwerbewaffnete vielfach den Kettenpanzer aus feinem Drahtgeflecht (vgl. 1 Mak 6, 35.). — Vereinzelt werden im AT auch noch andere Waffen genannt, die aber nicht zur regelmäßigen Bewaffnung israelitischer Soldaten gehörten: Keulen oder Streithammer verschiedener Art תּוֹתָח (Hi 41, 21), מַפָּץ (Jer 51, 20), מֵפִיץ (Pr 25, 18), פַּטִּישׁ (Jer 50, 23); eine ganz unbekannte Waffe, die מְכֵרָה heißt (Gen 49, 5); eine סְגֹר genannte Angriffswaffe (Ps 35, 3), die gewöhnlich — aber ohne zureichenden Grund — der Streitaxt der Perser, *σαγαρίς*, gleichgesetzt wird.

Die alte Zeit bis auf Salomo kannte nur Fußtruppen (s. o.). Noch David wußte mit den im Syrerkrieg erbeuteten Wagen und Rossen nichts anzufangen, sondern lähmte die Pferde, indem er ihnen die Sehnen an den Füßen durchschnitt (2 Sa 8, 4). Auf Salomo dagegen wird die Einrichtung von Reiterei und Kriegswagen zurückgeführt. Er soll 12 000 Reiter, 1400 Wagen und 40 000 Wagenpferde gehabt haben (1 Kg 5, 6; 10, 26), Zahlen, die allerdings übertrieben erscheinen. Dieselben waren teils in Jerusalem, teils in einigen anderen Städten stationiert (1 Kg 9, 19; 2 Chr 8, 6). Damit war über die Leibwache hinaus ein großes stehendes Heer geschaffen. Reiter und Wagen bildeten auch von da ab einen wichtigen Bestandteil der israelitischen Truppen, wiewohl das Land hierfür nicht besonders geeignet erscheint und ihre Verwendung auf die Ebenen beschränkt gewesen sein dürfte (1 Kg 16, 9; 2 Kg 8, 21; 13, 7; Jes 2, 7; Mi 5, 9). Gerade an diesen Wagen und Rossen haben die Propheten keine Freude; das sind weltliche Machtmittel, die das Volk zum Vertrauen auf Menschenmacht verleiten (Ho 1, 7; 14, 4; Mi 5, 9; Jes 2. 7; Dt 17, 16 u. a.). Die Wagen selbst glichen natürlich denen der Kanaaniter und Philister ganz; sie waren wie die der Assyrer zweirädrig und hinten offen. Wahrscheinlich standen drei Personen auf einen Wagen (s. o.); ob damit der hebräische Ausdruck שָׁלִישׁ für einen hervorragenden Krieger zusammenhängt, ist sehr fraglich.

III. Festungen. Als die Israeliten ins Westjordanland vordrangen, fanden sie dasselbe durch zahllose Burgen und Festungen der Kanaaniter geschützt, die mit ihren hohen Mauern einen gewaltigen Eindruck auf die Wüstensöhne machten (vgl. Nu 13, 28; Dt 1, 28) und die sie zu erobern zunächst auch nicht im stande waren. Sie selbst wohnten zunächst auf dem flachen Lande in offenen Ortschaften und wußten sich in Kriegsnöten

nur durch die Flucht in die Wälder und Höhlen zu retten (1 Sa 13, 6). Erst in der Königszeit wurde das anders: die kanaanitischen Festungen fielen in ihre Hand, als eine der letzten das fast uneinnehmbare Jebus (2 Sa 5, 9). Und nun lernte man auch selber Festungen zu bauen. Gleich David befestigte Jebus-Jerusalem von neuem; Salomo baute Hazor und Megiddo an den Straßen von Norden, Gezer, das untere Beth Horon und Baalat gegen Westen, Tamar an der Straße von Süden her, lauter strategisch wichtige Punkte (1 Kg 9, 15. 17 f.). Rehabeam soll nach der Chronik die Grenze gegen Süden und Westen durch nicht weniger als 15 Festungen gesichert haben (2 Chr 11, 5 ff.). Jerobeam befestigte im Nordreich Sichem und Pnuel (1 Kg 12, 25). Baesa versuchte in Rama sich eine Ausfallpforte gegen das Südreich zu schaffen; aber es gelang König Asa von Juda, die Festung zu zerstören, noch ehe sie vollendet war; mit dem Material derselben befestigte er zum Schutz seiner Grenze gegen das Nordreich die Städte Geba und und Mizpa (1 Kg 15, 16—22). Omri endlich baute sich seine Hauptstadt Samaria auf isoliertem Bergkegel zur gewaltigen Feste aus, die dann erst nach dreijähriger Belagerung durch die Assyrer genommen werden konnte (2 Kg 17, 5). In nachexilischer Zeit haben namentlich die Makkabäer und Herodier viele Burgen und Festungen erbaut, von denen besonders Beth Zur (nördlich von Hebron in den Makkabäerkriege), Jotapata, Herodium (der sogen. Frankenberg südöstlich von Bethlehem), Masada (am Westufer des Toten Meeres) und Machärus (im Osten des Toten Meeres) im großen jüdischen Krieg (66—73 n. Chr.) eine bedeutende Rolle gespielt haben.

Die Festungen wurden aus leicht erklärlichen Gründen auf Hügeln angelegt; in oder bei jeder festen Stadt war nach alter von den Syrern geübter Sitte eine ganz besonders feste Citadelle angelegt, so z. B. bei Jerusalem (s. d. A. Bd VIII S. 666, 5 ff.) bei Sichem (Ri 9, 46 f.), bei Pnuel (Ri 8, 9. 17), bei Thebez (Ri 9, 51). Sonst bestand die Befestigung einer Stadt vor allem in einer ringsum laufenden Mauer (חוֹמָה). Dieselbe war, wie uns namentlich die Mauerreste von Jerusalem zeigen, aus möglichst großen Werkstücken aufgeschichtet, die nicht immer regelrecht bearbeitet waren und häufig in alter Zeit ohne Mörtel oder irgend anderes Bindemittel aufeinandergelegt wurden (vgl. Abb. in Benzinger, Arch. 231). In der Regel war die Mauer so dick, daß sie nicht bloß einzelnen Wachen das Gehen gestattete, sondern daß man auch größere Truppenmengen auf der Mauer aufstellen konnte (Neh 12, 31 ff.; vgl. Jes 36, 11; 1 Mak 13, 45). Ebenso standen dort Katapulten, welche Steine und Pfeile schleuderten, wie das zum erstenmal aus der Zeit Usias berichtet wird (2 Chr 26, 15). Große Türme, völlig massive Würfel aus großen Quadern (vgl. die Jerusalemer Mauertürme), waren zu größerem Schutz an den Ecken, bei den Thoren und sonst in angemessenen Zwischenräumen in die Mauer eingefügt (2 Chr 26, 9). Hinter den Zinnen, mit denen Türme und Mauern gekrönt waren (פִּנּוֹת 2 Chr 26. 15; Ze 1, 16; שְׁמָשׁוֹת Jes 54, 12), waren die Verteidiger geborgen. Die Mauerthore waren nicht bloße Öffnungen in der Mauer, sondern ziemlich geräumige Gebäulichkeiten mit Türmen (s. o.), die manchmal ein Obergemach hatten (2 Sa 19, 1), daher der Ausdruck „zwischen den beiden Thoren" (2 Sa 18, 24). Vielleicht waren sie, wie noch heute, im Winkel angelegt. Starke hölzerne, vielleicht auch mit Erz beschlagene Flügelthüren (Ri 16, 3; Jes 54, 2) mit ehernen oder eisernen Riegeln (1 Kg 4, 13; Dt 3, 5; 33, 25) verschlossen die Thore. Gewöhnlich hatten die Städte nur ein Thor (Gen 34, 20), das am Abend geschlossen gehalten wurde (Jos 2, 5). Vor der eigentlichen Festungsmauer befand sich häufig eine kleine Vormauer (חֵיל, LXX προτείχισμα, Vulg. antimurale (2 Sa 20, 15; 1 Kg 21, 23; Thren. 2, 8).

IV. Die Kriegführung. Ehe man in den Kampf zog, befragte man selbstverständlich Jahwe durch das Losorakel (Ri 1, 1; 20, 27 f.; 1 Sa 14, 37; 23, 2 ff.; 28, 6; 30, 7 f.; 2 Sa 5, 19. 23), oder durch Propheten (1 Kg 22, 5 ff.; 2 Kg 19, 2 ff.); man opferte (1 Sa 7, 8 ff.; 13, 9 ff.) und „heiligte sich", denn der Krieg war ein heiliges Unternehmen, s. unten. Das kriegerische Palladium, die Lade Jahwes, durfte bei größeren Kriegszügen selbstverständlich nicht fehlen (1 Sa 4, 4 ff.; 2 Sa 11, 11; 15, 24 ff.). Das Dt schreibt vor, daß der Priester vor der Schlacht eine Rede halten und den Soldaten beim Anblick des feindlichen Heeres Mut zusprechen soll (Dt 20, 2) — ein Zeichen für den Geist jener Kriegsgesetze und ihrer Zeit (s. oben); die alten Israeliten hatten das nicht nötig. Das Priestergesetz hat dann als besonders wichtig angesehen, daß man die Priester mit den silbernen Trompeten mitnimmt: am Trompetenblasen hängt der Sieg (Nu 10, 9; 31, 6; 2 Chr 13, 12); — diese Zeit hat eben keinen Krieg aus der Nähe gesehen. Die Makkabäer aber, als gesetzestreue Juden, folgen auch in diesem Stück dem Gesetz (1 Mak 16, 8).

Man zog, wenn es möglich war, im Frühjahr zu Feld, um vor dem Winter wieder

heimzukehren (2 Sa 11, 17 u. a.). Im Winter blieb man zu Hause. Dadurch zogen sich die Kriege, namentlich die Belagerungen fester Städte, sehr in die Länge. Über die Einrichtung eines hebräischen Kriegslagers erfahren wir nichts. Das Lager des Volkes auf dem Wüstenzug wird Nu 2 wahrscheinlich als dreieckig angelegt gedacht. Aber wie viel man von dieser Schilderung als der Wirklichkeit entnommen betrachten darf, ist fraglich. Zelte werden im Lager der Israeliten und der Syrer erwähnt (2 Sa 11, 11; 2 Kg 7, 7); beidemal handelt es sich aber um langandauernde Belagerungen einer festen Stadt. Die Lagerwachen wurden dreimal in der Nacht abgelöst (Ri 7, 19; 1 Mak 12, 27). Zum Schutz des Lagers blieb während einer Schlacht stets eine Besatzung zurück (1 Sa 25, 13; 30, 24). Die Reinhaltung des Lagers ist dem Gesetz sehr angelegen (Dt 23, 10 ff.; vgl. Nu 5, 1—4); es bestimmt, daß der Krieger seine Notdurft nur außerhalb des Lagers verrichten darf und befiehlt ihm für die Exkremente ein Loch zu graben und sie zu verscharren. Über den alten Ursprung dieser Sitte in religiösen Vorstellungen s. unten.

In Schlachtordnung (מַעֲרָכָה 1 Sa 4, 2; 17, 8. 20 f.; Ri 20, 20. 30) stand das Heer entweder einfach in Linie, oder in drei Haufen, einem Centrum und zwei Flügeln (Jes 8, 8 und dazu Gesenius, Bd I S. 335; Ri 7, 16. 20; 1 Sa 11, 11; 2 Sa 18, 2; Hi 1, 17; 1 Mak 5, 33; 2 Mak 8, 21 ff.); auch ein Hintertreffen wird erwähnt Jos 8, 13 f., vgl. 10, 19. Unter lautem Kriegsgeschrei (תְּרוּעָה Jos 6, 20; 1 Sa 17, 52; Jes 42, 13; Am 1, 14; Jer 4, 19; 49, 2; Ez 21, 27) stürzte man auf den Feind. Die angewandte Kriegskunst war nicht sehr entwickelt: gelegentlich bediente man sich einer Kriegslist (2 Kg 7, 12), suchte etwa durch Überrumpelung (Ri 7, 16 ff.), oder durch Hinterhalte (Jos 8, 2. 12; Ri 20, 36 ff.), oder durch Umgehen der feindlichen Linie (2 Sa 5, 23) sich den Sieg zu verschaffen, auch wohl durch Spione die Stellung und Stärke der Gegner auszukundschaften (Jos 2; 6, 22; Ri 7, 10 ff.; 1 Sa 26, 4; 1 Mak 5, 38; 12, 26). Sonst bestand die ganze Feldherrnkunst berühmter Heerführer in persönlicher Tapferkeit und Gewandtheit (Ri 7, 16; 1 Sa 11, 11; 15, 5; 2 Sa 5, 23; 18, 2). Das Gefecht bestand in Einzelkämpfen, wobei die persönliche Tapferkeit, Kraft, Gewandtheit und Schnelligkeit der mit entblößten Armen (vgl. Ez 4, 7; Jes 52, 10) Mann gegen Mann Kämpfenden die Schlacht entschied (2 Sa 1, 23; 2, 18; 1 Chr 12, 8; Am 2, 14 ff., wo daher jene persönlichen Kriegstugenden gerühmt werden). Hin und wieder eröffnete ein Zweikampf, dessen Ausgang für die Schlacht von Bedeutung sein mochte, den allgemeinen Streit (1 Sa 17; 2 Sa 2, 14 ff.; vgl. 21, 18 ff.; 23, 21), und solche und ähnliche ausgezeichnete Waffenthaten empfingen dann besondere Belohnung und Auszeichnung (Jos 15, 13, 16; 1 Sa 18, 25 ff.; 2 Sa 18, 11; 1 Chr 11. 6).

Das Verfahren gegen die besiegten Feinde ließ an Grausamkeit auch bei den Israeliten nichts zu wünschen übrig, wenngleich es an die assyrischen Teufeleien lange nicht heranreichte. Was bei den Assyrern Regel war, Köpfe und Hände den Gefallenen als Trophäen abzuschlagen, scheint bei den Israeliten doch nur als Ausnahme bei gefallenen Führern vorgekommen zu sein (1 Sa 17, 5 ff.; 31, 9; 2 Sa 20, 22); vielleicht war es aber in alter Zeit Sitte, den getöteten Feinden die Vorhaut abzuschneiden (1 Sa 18, 25. 27). Gefangene Könige und Heerführer wurden nicht selten getötet (Jos 10, 24 ff.; Ri 7, 25); doch haben gerade in diesem Stück Israels Könige den Ruf der Milde (1 Kg 20, 31). Auch die übrigen Gefangenen wurden dann und wann sämtlich umgebracht (2 Chr 25, 12; Ri 8, 7; 2 Sa 12, 31?); grausame Verstümmelungen kamen ebenfalls vor (Ri 1, 67; vgl. 1 Sa 11, 2). In der Regel wohl wurden die Gefangenen zu Sklaven gemacht. Aber auch das sonst so milde Dt will bei eroberten Städten nur Weiber und Kinder verschont, d. h. zu Sklaven gemacht wissen (Dt 20, 13 f.). Aufschlitzen der Schwangeren, Zerschmettern der kleinen Kinder waren ganz an der Ordnung; so ist sogar ein Menahem im Bürgerkriege gegen israelitische Städte verfahren (2 Kg 15, 16; 8, 12; Jes 13, 16; Am 1, 13; Ho 10, 14; 14, 1; Nah 3, 10; Ps 137, 8; 2 Mak 5, 13). Das Land des Feindes wurde verwüstet, die Bäume umgehauen, die Quellen verschüttet (Dt 20, 19 f.; Ri 6, 4; 1 Chr 20 1; 2 Kg 3, 19. 25). Städte und Dörfer wurden niedergebrannt (Ri 9, 45; 1 Mak 5, 28; 10, 84). Über die Sitte des Banns s. unten. Dem besiegten Volk wurde Zahlung großer Geldsummen oder jährlicher Tribut auferlegt (2 Kg 18, 14; Jes 33, 18); zur Sicherung nahm man Geißeln mit (2 Kg 14, 14). — Der Sieg wurde durch Gesang, Jubel und Tanz verherrlicht (2 Mos 15; Ri 5; 1 Sa 18, 6 ff.; Jud 16, 1 ff.; 1 Mak 4, 24) und mitunter durch Trophäen verewigt (1 Sa 15, 12); Herodes der Gr. belohnte einmal alle Soldaten mit Geld (Jos. Ant. 14, 15. 4). Das Begraben der Gefallenen galt als heilige Pflicht der Heere (1 Kg 11, 15); um gebliebene Anführer trauerte das ganze Heer (2 Sa 3, 31), ihre Waffen gab man ihnen mit ins Grab (Ez 32, 27).

V. Die religiöse Bedeutung des Kriegs. Der Krieg war dem Israeliten ein heiliger Krieg. Das ist altsemitische Anschauung. Auch dem alten Araber war der zur Ehre des Stammes unternommene Kampf eine religiöse Angelegenheit (vgl. Goldziher, Muhammed. Studien I, 249 f. und Rob. Smith, Rel. of the Sem.[2] 38). So ist bei den Israeliten der Krieg ein Krieg Jahwes (Ex 17, 16; 1 Sa 25, 28; Nu 21, 14). Weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen, wird im Deboralied denen geflucht, die vom Kampf sich fern hielten (Ri 5, 23). Israels Feinde sind Jahwes Feinde (Ri 5, 31; 1 Sa 30, 26). Als Jahwe Zebaoth, als „Gott der Schlachtreihen Israels“ (1 Sa 17, 45) zieht Jahwe selbst mit in den Kampf. Und zwar ist diese Teilnahme Jahwes am Krieg sehr real gedacht; er läßt z. B. gewaltige Steine auf den Feind vom Himmel fallen, um seinem Volk zu helfen (Jos 10, 11). Und auch seine Gegenwart beim Heere Israels ist in alter Zeit ganz buchstäblich verstanden. Wie andere Völker haben auch die Israeliten ihren Gott mit in die Schlacht genommen mit der heiligen Lade. Sie repräsentiert das numen praesens, in ihr ist leibhaftig der Kriegsgott gegenwärtig. Wie die Lade im Philisterkrieg ins israelitische Lager kommt, da rufen die Philister erschrocken: „Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen; wehe uns!“ (1 Sa 4, 6 f.). So gehört der Krieg zu den wichtigen religiösen Institutionen Israels. Der Krieger hat vor dem Krieg ganz wie vor einer anderen kultischen Handlung sich zu „heiligen“ (התקדשו Jos 3, 5), d. h. sich gewissen kultischen Reinigungen zu unterwerfen; die Krieger sind „Geweihte“ (Jes 13, 3; Jer 51, 27); der Hebräer spricht deshalb auch davon, daß man „einen Krieg weiht“ קדשו מלחמה (Joel 4, 9; Mi 3, 5; Jer 6, 4). Während des Krieges muß der Krieger im Zustand kultischer Reinheit sein. Von dieser Vorstellung aus ist bei sehr vielen Völkern dem Krieger die Enthaltung vom Weibe strenges Gebot. Auch die alten Araber hielten sich während des Krieges von den Weibern ferne (vgl. W. Rob. Smith, Rel. of the Semites[2] 455). Dieselbe Sitte dürfte für Israel belegt sein durch 2 Sa 11, 6 ff. Uria weigert sich sein Weib zu berühren, so lange die Lade Gottes und das Heer im Felde sind. Mit Recht macht Schwally (a. a. O. 64) darauf aufmerksam, daß von den israelitischen Soldaten, die sich nicht scheuten, den Schwangeren den Bauch aufzuschlitzen, doch nirgends Schändung der Weiber berichtet wird (Jes 13, 16 und Sach 14, 2 reden von fremden Soldaten). Das erklärt sich nur aus der Sitte des sexuellen Tabu. Wer irgendwie kultisch unrein ist, darf am Krieg nicht teilnehmen. Damit erkärt Schwally (a. a. O. 74 ff.) die Bestimmungen des Kriegsgesetzes im Dt (s. o.). Wer neu vermählt ist, wer einen Weinberg gepflanzt, ein neues Haus gebaut hat, der steht nach Schwally noch in engster Beziehung zu gewissen Dämonen, und ist deshalb für den Jahwekult unrein. Das Lager aber, in welchem nach alter Anschauung Jahwe selbst weilt, ist selbstverständlich eben darum heilig, d. h. praktisch gewendet, es darf bei Leibe nicht verunreinigt werden; daher die oben angeführten Vorschriften über Reinhaltung desselben (Dt 23, 10 ff.). Endlich erklärt sich aus dieser ganzen Vorstellung die Sitte des „Bannes“ (חרם). Jahwe gehört die ganze Beute. Die radikalste Form des Bannes ist die, daß alles was lebt, niedergemetzelt, und alles andere verbrannt, die ganze Stadt dem Erdboden gleichgemacht wird (Jos 6, 17 ff.; 1 Sa 15, 3; vgl. Dt 13, 16 f.). Vielfach tritt aber eine gewisse Einschränkung ein. Das Dt beschränkt die Tötung alles Lebenden auf die kanaanitischen Städte (Dt 7, 2 ff.), sonst sollen Weiber, Kinder und das Vieh lebendig bleiben und als Beute verteilt werden. Ähnliche Einschränkungen vgl. Nu 31, 7 ff.; 17 f.; Jos 8, 2. 27 f.; 11, 10 ff.; Ri 21, 11 ff. In der Praxis wird schon deshalb meist solche mildere Form zur Anwendung gekommen sein, weil man doch auch Beute machen wollte. Die Vernichtung eines Teils der Beute, des „Gebannten“, bedeutet die Weihe dieses Teils an die Gottheit. Zu demselben Brauch bei anderen Völkern vergleiche die Mesainschrift (3, 11 f., 16 f.), wo Mesa sich rühmt, daß er nach der Einnahme von Nebo 7000 Menschen seinem Gotte Kemosch gebannt habe, und daß er alle Bewohner von Ataroth habe über die Klinge springen lassen.

Benzinger.

Kritik, biblische. — Zur Litteratur vgl. die Angaben im A. Hermeneutik. F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik 1808; De Wette, Kritik der Israelitischen Geschichte, 1807, S. 1—26; F. Hitzig, Begriff der Kritik vom AT praktisch erörtert, 1831; A. Kuenen, Critices et hermeneutices librorum N. T. lineamenta[2], 1889. Kritische Methode, Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft, übers. von Budde 1894, S. 3—48; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon[2], VII, 1197—1209; Schleiermacher, Ueber Begriff u. Einteilung der philosophischen Kritik (Ww. III, 3 S. 387—404); F. Blaß, Hermeneutik u. Kritik (Handb. der klass. Altertumswissenschaft, I, S. 127 f.); Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode[2], 1894; Wundt, Logik[3], II, 2 S. 81—150 (die allgemeinen Methoden und Hilfsmittel der

Geisteswissenschaften); Heinrici, Dürfen wir noch Christen bleiben? Kritische Betrachtungen 1901.

I. Begriff und Aufgabe der biblischen Kritik. 1. Die Kritik ist eine Kunst, wie die Hermeneutik. Beide sind verschwistert und von der Wissenschaft genährt. Die Hermeneutik ist die Kunst, zum Verständnis zu bringen, was wirklich ist, das Überlieferte, so wie es ist, zu erfassen; die Kritik ist die Kunst, das nach seiner Wirklichkeit sachgemäß Aufgefaßte richtig zu beurteilen. Hermeneutik ohne Kritik verstaubt und entnervt die Überlieferung; Kritik ohne Hermeneutik beschwört Luftgebilde willkürlichen und einseitigen Scharfsinns. Da man nicht verstehen kann, ohne zu urteilen, sind beide in der geistigen Arbeit nie getrennt, wohl aber sind die Gesichtspunkte, unter denen sie denselben Gegenstand bearbeiten, verschieden und demgemäß auch ihr Verfahren. Die Hermeneutik verfährt induktiv, sie sammelt alles, was zum Verständnis nötig ist; die Kritik verfährt deduktiv, sie liefert die Maßstäbe, um das Verstandene zu werten. Fragt jene nach der Wirklichkeit, so fragt diese nach der Wahrheit, baut jene auf, so scheidet und schätzt diese das Baumaterial und prüft die Bauausführung. So ist die Kritik „die Umkehrung der Hermeneutik" (Wundt), aber noch mehr als das. Indem sie über die Ergebnisse der Hermeneutik das Urteil spricht, eröffnet sie neue Fragen nach den Ursachen der Zuverlässigkeit oder der Unzuverlässigkeit, der Vollständigkeit oder der Verstümmelung, der Herkunft und der Bedeutung der Sache; so giebt sie den Ausgangspunkt für endgiltige Abschätzungen und Verhältnisbestimmungen. „Sie ist eine teils natürliche, teils erworbene Kunstfertigkeit, das Wahre und Falsche, das Gute und Böse, das Schöne und Häßliche entweder durch anschauende Erkenntnis und Offenbarung oder durch Beifall und Überlieferung nach Verhältnis unserer Sphäre zu erkennen und sich zuzueignen" (J. G. Hamann, Ww. IV, 32). Ihr Zweck ist demnach durchaus positiv, mögen ihre Ergebnisse auch oft negativ sein. Sie kennt keine andere Autorität, als die der Sache, keine andere Methode, als die von der Sache geforderte.

Man darf sagen, alle Wissenschaft, beziehe sie sich auf Gegenwärtiges oder Vergangenes, auf Philosophie, Religion, Kunst, Ethik, erbaut sich mit Kritik und durch Kritik. „In der Kritik liegt etwas allgemeines. Wir sind auf jedem Gebiete des Lesens und Hörens beständig in einer kritischen Operation begriffen" (Schleiermacher). Kant nannte seine Neubegründung der Philosophie mit demselben Rechte Kritik, wie die Erkenntnis eines Lesefehlers oder die Feststellung eines Satzfehlers, und sei er noch so geringfügig, Kritik ist. Daher ist die Kritik ebenso verschiedenartig, wie die Erzeugnisse des menschlichen Geistes; sie geht sowohl auf diese selbst wie auch auf die Meinungen, die darüber gehegt werden. Und eben in dem Gebiete der Geisteswissenschaft hat sie ihre Grenzen. Die Natur bringt Thatsachen hervor, die in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind. Als solche wollen sie erklärt und beschrieben werden. Die Naturerklärung hat ihr Ziel erreicht, wenn sie die Naturerscheinungen „in einen widerspruchslosen Zusammenhang gebracht hat" (Wundt). Nicht diese Einregistrierung von Thatsachen, sondern die Diagnose, kraft deren sie gewertet werden, also eine geistige, freie Leistung, erweckt die Kritik. Die Erzeugnisse der Geisteswissenschaften fixieren sich nicht in Beschreibungen, sondern in Urteilen und Schlüssen; sie wollen innerlich ergriffen, verstanden und abgeleitet werden; bei ihnen drängt sich die Frage nach der Richtigkeit und Wahrheit unabweisbar auf, da sie in unmittelbarer Beziehung zum inneren Leben der vernünftigen Persönlichkeit stehen. Zur Kritik gehört daher „die höchste Physiognomik der menschlichen Natur und ihrer vielen Künste" (Hamann Ww. IV, S. 466).

2. In diesem umfassenden Sinne ist Kritik (*κριτικὴ τέχνη*), wofür sich ein gleichwertiger deutscher Ausdruck nicht finden läßt, seit Plato im Gebrauch. Dieser unterscheidet (260 AB) die *κρίσις* und die *ἐπίταξις, τὸ ἐπιτακτικὸν μέρος* und *τὸ κριτικόν* als Bestandteile der *γνωστικαὶ ἐπιστῆμαι* in ähnlicher Weise, wie Hamann es meint: „In Kritik und Politik besteht der ganze Kanon menschlicher Vollkommenheit" (Ww. IV, 63). Alles Scheiden und Werten, die Funktionen des Urteilens, die durch die Analogie der

Prüfung des Goldes gern verdeutlicht werden (z. B. Arrian-Epiktet II, 3, 3. 4), sind darin einbezogen. In eigentlich technischem Sinne aber erhält *κριτικός* neben *γραμματικός* seit Aristoteles (*ἀφ' οὗ φασι τὴν κριτικήν τε καὶ γραμματικὴν ἀρχὴν λαβεῖν*, Dio Chrys. LIII, 1) und der Begründung der hellenistischen Philologie in Alexandria und Pergamon die Beziehung auf das Verstehen und Beurteilen von Litteraturwerken, insbesondere von Gedichten. Kenntnis und Beschäftigung mit den *γράμματα* ist ihre Aufgabe. So sagt Dio (a. a. O.), viele haben über Homer geschrieben in verschiedener Weise, *οὐ μόνον Ἀρίσταρχος καὶ Κράτης καὶ ἕτεροι πλείους τῶν ὕστερον γραμματικῶν κληθέντων, πρότερον δὲ κριτικῶν*. Clemens Alex. (Strom. I, 79) bestätigt in seiner Überschau und Ableitung der hellenischen Kultur diese Thatsache, daß erst später *γραμματικός* als Berufsbezeichnung von *κριτικός* unterschieden worden sei. Es ist bedeutsam für die griechische Denkweise, daß Wissen und Urteilskraft zunächst nicht getrennt gedacht wurden, daß ferner *κριτικός* nie in der Weise wie *γραμματικός* den Gelehrtenstand bezeichnete. Ueberhaupt ist in der Antike die Terminologie unsicher. Auch *φιλόλογος* wird zwar vom *φιλόσοφος* unterschieden, bezeichnet aber nicht den selbstständigen Forscher, sondern gleichfalls den Kritiker, der die klassischen Texte erklärte und damit grammatischen und rhetorischen Unterricht verband. In diesem Sinne ward Longinus als *ὁ κριτικώτατος* und als *βιβλιοθήκη ἔμψυχος* gepriesen (Eunap. Boisson. S. 456). Im Sinne der Scheide- und Schätzungskunst von Geisteserzeugnissen aller Art ist Kritik erst seit dem 18. Jahrhundert ein technischer Ausdruck. Sie ist im besonderen Sinne la restitution de la litterature antique, im allgemeinen un examen éclairé et un jugement équitable des productions humaines. So die Formulierung der Encyklopädisten.

3. Jede Kritik setzt bei einem Konflikt ein zwischen dem Gegenstande des Verstehens und dem Verständnis; die Sache und ihre Schätzung spannt sich. Wo das Verständnis sich irgend wie gehemmt fühlt oder die Schätzung als eine unbegründete empfunden wird, tritt ein subjektiver Rückschlag ein. Das Dunkle, das Häßliche, das Unordentliche, das Anmaßende, das Erkünstelte, das Gezierte, kurz alles, was irgendwie den reinen Eindruck stört, weckt die Kritik, äußere sie sich in schlichter Abkehr und einfachem Tadel oder in erwogenem Nachweis der Ursachen des Störenden und Erschlichenen. Aber die Hemmungen des Verständnisses liegen nicht allein im Objekt, sondern auch im Subjekt. Mannigfach und schwer zu fassen sind die Umstände und Antriebe, die das Urteil blenden, ablenken und bestechen. Ungeläuterter Geschmack, mangelhafte Sachkenntnis, dogmatische Voreingenommenheit, leichtherzige Selbstüberhebung, Parteitaktik, Neid, Eigennutz, die Freude am Sensationellen, Zuneigung und Abneigung und was sonst noch — die Pathologie dieser Trübungen und Ablenkungen ist ebenso unerschöpflich, wie die Bewegungen der Menschenseele. Das Überlieferte aber, das Wert behauptet hat, wird durch derartige Eingriffe kritischer Unsachlichkeit geschädigt. Wer es wert hält, hat bereits die Empfindung eines Verlustes, auch wenn die Kritik eine sachliche ist — einen sicheren lieben Besitzstand sieht er in Frage gestellt, es ist ihm zu Mut, als wäre sein Gold in Kohlen verwandelt; — wie viel mehr aber ist dies der Fall, wenn in der Kritik Unlauterkeit und Eigenmächtigkeit verspürt wird. Daher nimmt es nicht Wunder, daß ästhetische und vor allem religiöse Naturen mit Abneigung und Mißtrauen gegen die Kritik erfüllt sind. Goethe sagt einmal unwirsch: „Ein Buch, das große Wirkung gehabt, kann eigentlich gar nicht mehr beurteilt werden. Die Kritik ist überhaupt eine bloße Angewohnheit der Modernen" (Unterhaltungen mit Kanzler Müller², S. 73 f.). Oft kommt er in den Gesprächen mit Eckermann auf dieses Thema. „Wenn die Römer groß genug waren, so etwas zu erdichten (wie die Geschichte von Lucretia und M. Scaevola), so sollten wir wenigstens groß genug sein, daran zu glauben" (I, 164 Reklam). „So rütteln sie jetzt an den fünf Büchern Mosis, und wenn die vernichtende Kritik irgend schädlich ist, so ist sie es in Religionssachen; denn hierbei beruht alles auf dem Glauben, zu welchem man nicht zurückkehren kann, wenn man ihn einmal verloren hat." Aber mit solchem Verdikt der Kritik wäre doch nichts anders zum Herrn gesetzt, als die blinde Autorität. Dieselben Faktoren, die das kritische Urteil bestechen oder fälschen können, wirken auch bei der Entstehung der Überlieferungen, welche die Kritik fordern. Ihr Bestand will daher beurteilt werden, damit man nicht Steine für Brot ausgebe. Onomakritus wurde aus Athen verbannt, weil er dabei ertappt wurde, in tendenziöser Absicht Orakel des Musäus selbst erdichtet zu haben (Herod. VII, 5 f.). Solon soll durch einen gefälschten Homervers den Megarensern ihre Unterwerfung unter Athen versüßt haben (Diog. Laert. I, 48). Die Pythagoreische Litteratur besteht aus Fälschungen; die sibyllinischen Orakel, die Gedichte des Orpheus, Linus, Musäus sind Pseudepigrapha. Innerhalb der kirchlichen Theologie war es nicht anders. Die Klagen des Origenes, des Hieronymus und

die Notizen des Eusebius über willkürliche Eingriffe in die biblischen Schriften und über kirchliche Fälschungen sind bekannt. Die apokryphische und pseudepigraphische Litteratur beansprucht aber für echt angesehen zu werden. Zelotische Stoiker schoben dem Epikur Gemeinheiten unter, an die dieser nie gedacht hat, und andererseits beseitigte man Anstößiges aus Zenons Werken (Diog. Laert. VII, 34; X, 3); dem entsprechend ist Origenes von seinen Gegnern durch Fälschungen dem Abscheu der Gläubigen preisgegeben worden (Rufinus ep. ad Macarium de adulteratione librorum Origenis, unter anderem: non pepercerunt scriptis eorum — nobilium tractatorum veterum — venenatum virus infundere, sive interpolando quae dixerant, sive quae non dixerant inserendo. — Zahlreiche weitere Belege bei Clericus III, 2, 1). Ist dieser Thatbestand nicht Beleg genug für die Forderung, daß auch da, wo die Pietät und die Autorität das erste Wort zu sprechen haben, die Kritik nicht schweigen darf?

4. Die allgemeinen Normen der Kritik liegen ebenso wie die der Hermeneutik (vgl. d. A. I, 5. 6) in der Logik, der Psychologie und der Rhetorik beschlossen. Die Kritik wendet diese Normen auf den bestimmten Gegenstand an, indem die allgemeinen Regeln nach der besonderen Beschaffenheit desselben sich modifizieren. Da nun sowohl das AT wie das NT als Religionsurkunden ein eigenartiges innerlich zusammengehörendes Ganzes ausmacht, in dem in spezifischer Weise „alles für das andere Parallele und Analogie ist“, so erfordert der besondere Charakter des Gegenstandes auch eine dadurch bestimmte Anwendung der Kritik. Daher darf von biblischer Kritik als einer besonderen und selbstständigen wissenschaftlichen Aufgabe geredet werden. Sie ist Quellenkritik, Geschichtskritik, Religionskritik, d. h. sie hat den Zustand der Überlieferung und den geschichtlichen Wert der klassischen Urkunden der alttestamentlichen und der christlichen Religion zu prüfen, sowohl insofern sie für sich stehen, als auch insofern sie einem geschichtlichen Zusammenhange angehören. Ihr letztes Ziel ist dabei, eben weil es sich um Religionsquellen handelt, nicht die Ermittlung des historischen Verlaufs, der sich in diesen Schriften erkennen läßt, sondern die Ermittlung des in ihnen wirksamen religiösen Lebens, wodurch diese Litteratur ihre spezifische Bedeutung erhalten hat. Nicht die Frage nach der Geschichte, sondern die Frage nach der Religion, welche in der Geschichte sich kund giebt, gewährt der biblischen Kritik ihre Richtpunkte.

Diese Fragestellung hat eine doppelte Voraussetzung: die Einsicht in das Wesen der Religion und in das Wesen des geschichtlichen Geschehens; denn die Ergebnisse der biblischen Kritik wollen ein begründetes Urteil darüber abgeben, ob und inwieweit eine geschichtliche Darstellung rücksichtlich ihrer Zuverlässigkeit alteriert wird, wenn sie Gott in der Geschichte sucht und findet, oder, was dasselbe sagt, die geschichtlichen Thatsachen zugleich als Gottesthaten wertet. Die beiden Voraussetzungen sind von grundsätzlicher Bedeutung und weisen auf die Gegensätze der Weltanschauung.

Zunächst die Religion. Sie ist die kraftvollste und geheimnisvollste Bethätigung des inneren Lebens, die alle Bewegungen der Seele beeinflußt, mit allen sich verbindet und doch in keine derselben aufgeht. Sie fordert den ganzen Menschen, sie zieht sich in die verborgensten Tiefen seines Wesens zurück und drängt doch zur Darstellung, die vor aller Augen liegt. Sie erblüht allein in der geistigen Freiheit und bedarf doch des Bekenntnisses, das die Gleichgesinnten um sich sammelt. Sie lebt nur da, wo sie wahrhaftes Erlebnis ist, und formt sich doch zu einer Überlieferung, die unbedingte Autorität beansprucht. Sie ist Erlebnis und freut sich doch am Bilde und Gleichnis. Mit elementarer Kraft und unwiderstehlicher Innigkeit eignet sie sich alles an, was ihr Nahrung verspricht. Sie durchdringt die Stoffe mit ihrem Geist. Die Natur erhebt sie zur Verkündigerin der Allmacht und Weisheit Gottes. Die Geschichte wird ihr zur Heilspredigt.

Die biblischen Schriften sind die Urkunden und Quellen für den unerschöpflichen und geheimnisvollen Reichtum, aber auch für die verschiedenartige Bedingtheit und Abstufung des religiösen Lebens, das in dem Volke Israel sich auswirkte und im Christentum eine Weltreligion erzeugte. Auf welche Weise wird die biblische Kritik dieser Thatsache gerecht? Nur dann, wenn sie die Mannigfaltigkeit der Äußerungen des religiösen Lebens mit sachlicher Klarheit ermittelt und nach ihren verschiedenen Formen, ihrem mythologischen, enthusiastischen, sittlichen, intellektuellen und rein frommen Gehalte würdigt. Das Bild, das sie erfaßt, wird ein falsches, wenn sie etwa die Religion und den Kultus zusammenwirft und wenn sie über der Feststellung mythologischer Elemente die sittlichen und intellektuellen Triebkräfte vergißt.

Aber die biblische Kritik ist andererseits Geschichtskritik. Daraus entsteht die Aufgabe, den „natürlichen Gang“ der Ereignisse und die religiöse Bedingtheit der biblischen

Geschichtsdarstellung voneinander zu scheiden, um ihr gegenseitiges Verhältnis auf Grund dieser Scheidung richtig und sachgemäß zu erfassen. Ist das möglich? Wenn die „naturwissenschaftliche Methode", für welche der religionsphilosophisch ausgewucherte Afterdarwinismus die Dogmatik liefert, als Norm der Bibelkritik gilt, gewiß nicht. Sie muß grundsätzlich jedes Geheimnis, das einen Ausblick eröffnet in die Welt des Übernatürlichen, leugnen. Die religiösen Erlebnisse muß sie daher psychologisch, pathologisch und religionsgeschichtlich abzuleiten versuchen. Von da aus erscheint eine religiöse Geschichtsdarstellung als tendenziöse Geschichtsfälschung, oder wenigstens als Eindeutung fremdartiger Momente in den natürlichen Gang der Dinge. Die Anwendung der „naturwissenschaftlichen" Methode auf die heilige Geschichte spricht das Urteil vor der Untersuchung.

Wie steht es in der That? Lessing (Ww. Lachmann VII, S. 50) sagt: „Der dramatische Dichter ist kein Geschichtsschreiber. Die historische Wahrheit ist nicht sein Zweck, sondern nur das Mittel zu seinem Zwecke." Wird er damit zum Geschichtsfälscher? Auch für die biblischen Schriftsteller ist die historische Wahrheit nur Mittel zur Darbietung der religiösen; sie ist Trägerin der Offenbarungen Gottes (Jo 1, 14. 18). Da ist doch von Fall zu Fall zu untersuchen, inwieweit und warum die geschichtliche Wirklichkeit als eine Offenbarungsthatsache sich bewährt. Und wann wird diese Untersuchung zu einem sachgemäßen Ergebnis kommen? Treitschke bemerkt: „dem Historiker ist nicht gestattet, nach der Weise der Naturforscher das Spätere aus dem Früheren einfach abzuleiten. Männer machen die Geschichte." Natürlich nicht sie allein; was Männer vollbringen, ist ermöglicht durch die Zustände, die ihnen die Möglichkeit geben, Helden zu werden oder doch Steuermänner. Aber das bleibt sicher: der produktive Wille ist kein Naturprodukt. Der Fromme, der Gott sucht, erfährt die Gottbedingtheit seines Willens. Danach handelt er. Gott giebt ihm Wollen und Vollbringen. Auf Grund seiner Erfahrung von Gott beurteilt er die Geschichte. Die religiöse Geschichtsbetrachtung erlebt in dem historischen Ereignis eine Gottesthat.

Damit ist der Bibelkritik ihr sachgemäßer Standpunkt gesichert. Sie untersucht, warum, mit welchem Recht und unter welchen Umständen und Bedingungen das A und NT als eine Sammlung religiöser Schriften entstanden, erhalten und wirksam geworden ist. Auf Grund dieser Prüfung giebt sie darüber Rechenschaft, inwieweit diese Schriften zuverlässig geschichtlich überliefert sind und zuverlässige geschichtliche Überlieferung enthalten, inwieweit ferner der geschichtliche Verlauf, dem diese Litteratur entstammt, erfaßbar ist. So wird der Religion gegeben, was der Religion, und der Geschichte, was der Geschichte gehört. Die Kritik erwächst aus der richtigen Einsicht in die Beschaffenheit und das Wesen der Geschichtsreligion und bewährt ihr Leitwort distingue in fruchtbarer Förderung der Erkenntnis von dem Werte oder dem Unwerte, von dem Leben oder dem Schein der Überlieferung. Vgl. O. Kirn, Glaube und Geschichte, 1900.

II. Das kritische Verfahren. 1. Da für die Sachgemäßheit der Bibelkritik die Würdigung des religiösen Faktors maßgebend ist, da ferner alle Kritik zunächst im Beurteilen sich bethätigt, so ist das entscheidende Moment für ihre Ergebnisse der Maßstab des Urteils, den sie anwendet. Wie ist dieser zu gewinnen? An sich läßt sich wohl leicht eine bestimmte Antwort finden. Der Kritiker darf nicht nach Modellen arbeiten, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will; vielmehr, nachdem er das, was vorliegt, durch die Hermeneutik sich zur Anschauung gebracht hat, giebt er Rechenschaft von den Bedingungen des Thatbestandes und ihrer Berechtigung. Die Kritik verfährt nach immanentem, nicht nach transcendentem Maßstab. Wie dies geschieht, zeigt Lessing in seiner Kritik von Voltaires Semiramis (Ww. Lachmann VII, S. 47 f.). Durch Analyse des Stücks weist er die äußerliche und mechanische Komposition desselben nach, durch Vergleich mit Shakespeares Hamlet zeigt er auf, wie ein echter Dichter hätte verfahren müssen. Aber derselbe Lessing beweist in seiner Kritik der Fabel, wie ein abstrakter Maßstab die Erfassung des eigentlichen Lebens der Stoffe ablenkt (vgl. ThRE³ VI, S. 702). Meisterhaft beleuchtet Goethe an der Kritik des Sophokles durch den Hegelianer Hinrichs, wie durch Erschleichung und Selbsttäuschung unsachliche Maßstäbe entstehen (Gespr. mit Eckermann, Reklam III, S. 86 f.). Ist aber der rechte Maßstab gefunden, so hat der Kritiker im Auge zu behalten, daß seine Untersuchung vollständig, nicht desultorisch und fragmentarisch durchgeführt werde, daß ferner in der Beurteilung das Gleichgewicht zwischen dem kritischen Scharfsinn und dem Sinn für das Mögliche und Einfache erhalten bleibe. „Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht, aber sie suchen viele Künste" (Pred. 7, 30), das gilt auch hier. Gelehrsamkeit und Urteil fallen nicht zusammen. Es giebt eine urteilslose Gelehrsamkeit; andererseits liefert der Scharfsinn ohne taktvolles und umsichtiges Durchdringen

der Sache geistvolle Einfälle und luftige Hypothesen, die blenden aber nicht erleuchten. Nicht mit Unrecht klagt z. B. Bayle über des großen Kritikers Jos. Scaliger oft über die Sache hinausschießende scharfsinnige Konjekturen und Kombinationen. Scaliger vergäße, daß er noch mehr wußte, als die Schriftsteller, deren Text er verbessern wollte.

Worin liegt nun der immanente Maßstab für die Bibelkritik? Die geschichtlichen Nachrichten der Bibel — es gilt das von allen ihren Teilen — sind, insoweit sie irgendwie mit dem religiösen Leben sich berühren, zugleich Geschichtsdeutungen und Glaubenszeugnisse (I, 4). Der Kritiker hat demgemäß, wenn er das Ganze richtig beurteilen will, das Verhältnis des geschichtlichen und des religiösen Faktors zu bestimmen, damit erhelle, ob die Religionsquelle auch als Geschichtsquelle sich behauptet. In dieser Verhältnisbestimmung scheiden sich die Wege der Kritik, und je nachdem sie gefaßt wird, verschieben sich die Ergebnisse. So wollte de Wette den Pentateuch als Dichtung auffassen und spricht ihm deshalb jeden Wert als Geschichtsquelle ab. „Nicht alles was wie Geschichte aussieht, ist Geschichte; es giebt auch Märchen, Legenden, Mythen. Im Stoff unterscheiden sich diese von der Geschichte nicht, die Geschichte ist oft wunderbarer und poetischer als die Poesie selbst; nur in der Tendenz liegt der Unterschied." „Hat ein Erzähler nicht die einfache Absicht, Geschichte als Geschichte zu erzählen, . . . will er irgend eine philosophische oder religiöse Wahrheit dadurch anschaulich machen, mit einem Worte, will er irgend auf etwas anders wirken, als auf die historische Wißbegierde, so hat seine Relation keinen historischen Wert." „Der Erzähler giebt ja Wahres und Falsches in einer Bedeutung, . . . nach ihm ist das Wahre so gut als das Falsche Vehikel des außergeschichtlichen (poetischen, religiösen, philosophischen) Sinns, für ihn ist das Falsche ebenso wahr als das Wahre" (Kritik der israelit. Geschichte I, S. 11 f.). Den Gegenpol zu dieser Auffassung halten diejenigen, welche in der Bibel nur Geschichte, und zwar Geschichte, in der die handelnden Mächte transcendenter Art sind, sehen wollten, wie Hensler, den de Wette (S. 27) anführt, wie Hengstenberg und seine Schüler. Dort wird Poesie und Religion irreführend gleichgesetzt, hier Religion und Geschichte. Bei de Wette kommt die Thatsache nicht zu ihrem Recht, daß die altt. Religion die wirklichen Erlebnisse Israels zur Voraussetzung hat, bei seinen Gegnern, daß diese Erlebnisse innerhalb der natürlichen Bedingungen der geschichtlichen Selbstbehauptung einer werdenden Nation liegen müssen, um überhaupt faßbar zu sein. Geschichte ist keine Apokalypse. Zwischen diesen Extremen liegt die Anerkennung, daß in der Bibel wirkliche Geschichte zu religiösem Zwecke erzählt ist. Ist nun diese religiöse Orientierung als die sachgemäße Festlegung des Werts und der Kraft des wirklichen Geschehens anzusehen oder ist sie später herangebracht in bestimmten Tendenzen? ist sie aus den Thatsachen herausgedeutet oder in sie hineingedeutet? Und in letztem Falle, ist es überhaupt möglich, die wirklichen Thatsachen in ihrer religiösen Übermalung zu erkennen? ist es nicht vielmehr offen zu halten, daß sie der Religion zu Liebe erdichtet sind, sei es in schwarmgeistiger Trübung des Bewußtseins, sei es in pfäffischer Schlauheit?

Diesen Möglichkeiten gegenüber hat die Kritik, die Wage der Wahrheit haltend, Stellung zu nehmen, indem sie zuerst die einzelnen Bestandteile der Bibel prüft, um von da aus zu einer Gesamtanschauung von dem biblischen Schrifttum sich zu erheben. Auf Grund dieser kann das Urteil darüber gefällt werden, inwiefern die geschichtlichen Thatsachen, welche die Bibel berichtet, mit ihrer religiösen Würdigung in organischem Verhältnisse stehen, ob ferner sie wirklich als Geschichte angesehen werden dürfen, oder vielmehr Legende, Sage, Mythen sind. Hierbei sind die verschiedenen Mischungsverhältnisse des Geschichtlichen und Religiösen sowie die Abstufungen der Deutlichkeit zu beachten, vor allem aber ist der Abstand der atl. und der ntl. Litteratur nach geschichtlichen Beziehungen, Ursprungsbedingungen und Zwecken im Auge zu behalten. Es ist eben eine andere Aufgabe, das Wesen der religiösen Nationallitteratur Israels zu erfassen, die in sich die Denkmäler einer tausendjährigen Entwickelung begreift, und den Charakter und Wert der neutestamentlichen Schriften, die zum Zweck einer religiösen Propaganda und als Bestandteile derselben während zweier Menschenalter in einer geschichtlich hellen Zeit und in einer Umgebung, die unter gemeinsamen Kulturbedingungen lebte, entstanden sind. Wie schwierig, verschiedenartig und verwickelt die Aufgaben sind, die damit der Kritik sich aufdrängen, zeigen die zu immer stärkerem Umfang anschwellenden biblischen Einleitungen, in denen die Arbeiten für die geschichtlichen Probleme der Bibelforschung gebucht sind. Die Methode, nach der die biblische Kritik verfährt, ist an sich überall die gleiche; in der Ausübung aber muß die Kritik des A. und des NT zunächst eigene Wege gehen, der Eigenart und der verschiedenen geschichtlichen Bedingtheit der Stoffe entsprechend. Erst wenn die Frage nach dem Wesen des Christentums aufgeworfen wird, stellt sich die neue Aufgabe, die Be-

deutung der atl. Religion für das Christentum zu erfassen und zu beurteilen. Diese Aufgabe ist eine ganz andere, als der Versuch einer Rekonstruktion der Geschichte Israels.

2. Die grundsätzliche Betrachtung bewährt also, daß jedes schriftstellerische Erzeugnis ebenso wie eine Reihe von Schriften, die derselben Kategorie angehören, mit Rücksicht auf ihre Eigenart eine eigene Hermeneutik und eine eigene Kritik erforderen. Die Mittel und Ziele derselben werden übereinstimmen, wo der Gesamtcharakter der zu kritisierenden Litteratur beherrschend in den einzelnen Teilen hervortritt; sie werden abweichen und sich individualisieren, wo Ursprungsverhältnisse und geschichtliche Beziehungen verschieden sind. Demnach ist die Einteilung der biblischen Kritik nicht aus logischen Abstraktionen zu schöpfen, sondern aus den Anforderungen, welche die eigentümliche Beschaffenheit der Bibel an das kritische Urteil stellt. Sie enthält aber Schriften, die zwei große verschiedenartige Sammlungen kanonischen Ansehens bilden, welche sodann von der christlichen Kirche zu der „heiligen Schrift“ verbunden worden sind. Wie das geschehen ist und mit welchem Rechte, beantwortet die Kritik des Kanons. Weiter; die Bibel besteht aus Schriften, die der Vergangenheit angehören und durch handschriftliche Überlieferung, später durch Druck fortgepflanzt sind; deshalb fragt die Kritik nach der Beschaffenheit ihrer Textüberlieferung und hat die Aufgabe, das rechte Verfahren zu ermitteln zur Herstellung eines zuverlässigen Textes. Diese Schriften sind teils in semitischer, teils in griechischer Sprache aufgezeichnet. Die Hermeneutik hat den Sprachcharakter festgestellt; die Kritik prüft den so gewonnenen Thatbestand, indem sie die Korrektheit, Einheit, Eigenart der Wortwahl und des Satzbaus untersucht und damit den Maßstab gewinnt für die Bestimmung des Verhältnisses dieses Sprachkreises zum verwandten Sprachganzen. Es sind Religionsschriften, die teils historischen, teils dichterischen, teils lehrhaften, teils prophetischen Inhalt haben, die teils bestimmten Verfassern zugeschrieben werden, teils namenlos, teils als Sammelwerke, teils als einheitliche Produkte überliefert sind. Die Hermeneutik hat den Inhalt und die geschichtliche Bedingtheit, wie sie in ihnen in Erscheinung tritt, festgestellt. Die Kritik prüft nunmehr den geschichtlichen Wert der Schrift, sie erwägt das Verhältnis der Überlieferung zu der thatsächlichen Beschaffenheit der Schriften, indem sie die Frage nach ihrer Entstehung und nach dem Gesamtzustande, den ihre Beschaffenheit voraussetzt, soweit möglich zur Entscheidung bringt. Es sind Schriften, die bestimmte Zwecke verfolgen. Die Hermeneutik hat in der Stilerklärung den logischen, rhetorischen und ästhetischen Charakter mit Rücksicht auf die litterarische Kategorie dieser Schriften ermittelt. Die Kritik zieht daraus ihre Folgerungen. Auf Grund der Erkenntnis der Angemessenheit von Zweck und Mitteln und der litterarischen Individualität fällt sie ihr Urteil über den Quellenwert der Schrift und über ihre Bedeutung für das Ganze, dem sie entstammt und dient. Und schließt sie sich dabei an die Arbeit der Hermeneutik an, so stellt sie sich eben von hier aus ihre letzte und höchste Aufgabe; sie versucht eine Wiederherstellung des geschichtlichen Verlaufs, dem diese Schriften ihren Ursprung verdanken und der in ihnen sich wiederspiegelt, sie unternimmt ferner eine begriffsgeschichtliche und überlieferungsgeschichtliche Prüfung ihres Inhalts, um das religiöse Leben, das sie beurkunden, daraus zu erheben. Beschafft die Textkritik die Vorbedingungen für die Hermeneutik, so zieht die Rekonstruktionskritik ihre Folgerungen aus der Hermeneutik. Sie bringt entweder die Arbeit zum Abschluß, oder sie zeigt auf, warum die Stoffe es nicht gestatten, eine abschließende Erkenntnis des geschichtlichen Verlaufs und eine zuverlässige Ableitung des Vorstellungskreises und der Überlieferung zu gewinnen. In jedem Falle dient sie damit der Einsicht in den wahren Sachverhalt. Auch wo sie mit einem negativen Ergebnis abschließen muß, wirkt sie positiv; sie beseitigt den Schein.

Demnach gliedert sich die Kritik in Textkritik, Sprachkritik, Geschichtskritik, Stilkritik und rekonstruierende Kritik.

3. Da, subjektiv betrachtet, die Kritik ihren Anlaß erhält durch Hemmungen des Verständnisses (I, 3), so ist ihr Ausgangspunkt der Zweifel an der Zuverlässigkeit und der rechten Ordnung des Überlieferten. Der Zweifel führt zur Frage nach den Ursachen dieses Eindrucks. Liegt die Ursache nicht in der Geistesbeschaffenheit des Zweifelnden, sondern im Objekt, so erscheint dasselbe als mit einem Fehler behaftet, liege derselbe im Ausdruck, Inhalt oder Stil. Aufgabe des Kritikers ist es deshalb, die Art des Fehlers sich klar zu machen und seine Ursache zu erkennen. Als Mittel dazu bezeichnet Hieronymus, hermeneutische und kritische Funktionen in der Weise der hellenistischen Philologie zusammenfassend, digerere, ordinare, diducere, complere. Bestimmter ordnet sich dies auf Entdeckung, Ableitung und Beseitigung der Fehler gerichtete Verfahren unter die Gesichtspunkte des recensere und emendare. Durch jenes giebt sich der Kritiker Rechenschaft

über den fehlerhaften Sachstand, er stellt die Diagnose; durch dieses wendet er die sachgemäßen Mittel an zur Beseitigung des Fehlers. Damit stellt er die Brauchbarkeit des Ueberlieferten für das rekonstruierende Verfahren fest.

Beide Funktionen greifen bei Ausübung der Kritik an jedem Punkte ineinander und ergänzen sich. Sie werden gleicherweise auf allen Gebieten der Kritik angewandt. Auf Grund des Vergleichens stellt die recensierende Funktion die Lücken, Ungleichmäßigkeiten, Irrtümer fest in Text, Wortfassung und Inhalt, mit Rücksicht auf das Ganze und auf das Einzelne. Die emendierende Funktion ergänzt, gleicht aus, verwirft, stellt her, je nachdem, indem sie Analogien herbeizieht und Parallelberichte. Die Entscheidung über das Richtige liegt beim Subjekt. Auf Grund des Urteils über den Gegenstand geht die Kritik vor, und auf Grund der Einsicht in die Beschaffenheit legt sie die emendierende Hand an. Sie verfährt dabei in allen Fällen „divinatorisch". Die Empfindung des Fehlerhaften und die Empfindung des Richtigen führen zum abgeklärten Ergebnis, das im besten Falle eine einleuchtende Hypothese ist.

Dieser Sachverhalt bestätigt, daß von den formalen Funktionen der Kritik keine Einteilung ihres Gebietes zu gewinnen ist, die das Wesen der durch den Gegenstand bestimmten Aufgabe zutreffend kennzeichnet. Dasselbe gilt von den sozusagen räumlichen Einteilungen in äußere und innere, höhere und niedere Kritik. De Wette (S. 22. 25) sagt: Zur äußeren Kritik historischer Relationen gehören die Fragen: „ob der Referent den äußeren Bedingungen nach die Geschichte, welche er berichtet, habe wissen können, ob der Zeit nach, in welcher er lebte und schrieb, ob seinen örtlichen und bürgerlichen Verhältnissen nach, ob er Augenzeuge war, und wenn dies nicht, aus welchen Quellen er schöpfte, wer seine Gewährsmänner waren?" Die innere Kritik aber setzt er in die Charakteristik der Bücher. „Was berichten sie und wie? Von welchem Wert sind ihre Berichte? Welches ist ihr Charakter?" Das ist alles ganz gut gesagt. Aber abgesehen davon, daß eine solche Umschreibung der Aufgabe mehr der Hermeneutik als der Kritik entspricht, läßt sich bei den biblischen Schriften, und von diesen handelt de Wette, die geschichtliche Kritik überwiegend nur durch innere Gründe durchführen. Und warum soll die geschichtliche Kritik eine „äußere" sein? Hitzig (S. VI) umschreibt die Aufgabe der „höheren Kritik" im Unterschiede von der Texteskritik und der Geschichtskritik also: „Sie weist ein Buch in eine gewisse Zeit ein, begreift seine Angaben, Lehren, Ansichten irgend woher aus der Geschichte und schafft ihm vielleicht irgend einen geschichtlich existierenden Mann zum Verfasser, kurz, entwickelt Gesagtes aus Geschehenem und bezweckt zwischen beiden Übereinstimmung, oder, negativ verfahrend, weist sie den Mangel einer solchen nach." Warum ist dies die höhere Kritik? Etwa, weil sie mit Hypothesen wirtschaftet und eine Hypothese durch die andere schlägt, nach Solon sich richtend, der da forderte, daß jedes abgeschaffte Gesetz sofort durch ein anderes ersetzt werde (Hitzig S. 2)? Kann denn die Textkritik und die Geschichtskritik der Hypothese entraten? Löst sich aber die „höhere" Kritik von ihnen wie von einer „niederen" Sphäre, so entgeht sie dem schwerlich, ein neues Wolkenkuckucksheim sich zu gründen.

III. Die Gebiete der Kritik. 1. Die Kritik des Kanons (vgl. d. A. und Heinrici, Encyklopädie §§ 17. 21). Daß der Kanon des AT als heiliges Autoritätsbuch der israelitischen Synagoge, der Kanon des NT in Verbindung mit dem AT als heiliges Autoritätsbuch der christlichen Kirche besteht, ist die Thatsache, deren Zustandekommen und deren geschichtliches Recht die biblische Kritik zu untersuchen hat. Sie faßt dabei ins Auge den Prozeß der Kanonisierung (Kritik der Überlieferung über den Kanon) und das Selbstzeugnis der kanonisierten Schriften nach seinem Verhältnis zu der ihnen beigelegten Autorität. Das Material zu dieser Untersuchung ist für das A und NT an Umfang und Inhalt sehr verschieden. Für das AT steht als Überlieferung nur die Legende des Spätjudentums und des Talmud zur Verfügung; die Beschaffenheit der Schriften selbst giebt keinen entscheidenden Aufschluß über die Ursprungsbedingungen. Daher ist das Urteil der Kritik darüber, wie und wann diese Sammlung entstanden sei, ob sie eine gemachte oder eine gewachsene sei, ob und inwieweit ihre Bestandteile Pseudepigrapha seien, großen Schwankungen unterworfen. Für das NT dagegen liegt eine Fülle von Zeugnissen vor, aus denen sich ergiebt, daß seine Bestandteile allmählich aus kleineren Sammlungen zu einem zweigeteilten Ganzen zusammengewachsen sind, und zwar war dieser Prozeß in der Hauptsache um 180 n. Chr. abgeschlossen. Betreffs seiner einzelnen Stadien gehen die Meinungen der Kritiker auseinander, während darüber Einheit bestehen dürfte, daß die Bestandteile des ntl. Kanons nicht in der Absicht abgefaßt sind, Glieder eines Kanons zu werden, daß ferner die im ntl. Kanon gesammelte Litteratur in der That, unbeschadet der Abstufungen

des inneren Werts, die klassischen Zeugnisse aus dem Urchristentum enthält. Dies bestätigen auch die Forschungen derer, welche die im NT gesammelten Schriften nur als Bestandteile der urchristlichen Litteratur ansehen wollen. Aufgabe der Kritik ist es, die Motive der Kanonbildung auf ihre Sachlichkeit zu prüfen und desgleichen das Recht einer solchen Aussonderung aus dem Vergleich der kanonisierten Litteratur mit der außerkanonischen mit inneren Gründen entweder zu entkräften oder zu belegen. Zu übereinstimmenden Ergebnissen hat die Forschung noch nicht geführt, weil der dogmatische Begriff des Kanons und die historische Berechtigung der Kanonisierung nicht scharf getrennt wird.

2. Die Textkritik und der textkritische Apparat. (Heinrici, Encyklopädie §§ 19. 23; Die A. Bibeltext des A u. des NT Bd II S. 713—773; C. R. Gregory, Textkritik des NT I, 1900.) Hat die Kritik des Kanons ein Urteil angebahnt über das Zustandekommen der Doppelsammlung heiliger Schriften, so untersucht die Textkritik den Zustand ihrer Erhaltung in Bezug auf den Wortlaut. Die Voraussetzung dafür ist die Sammlung des textkritischen Apparats, der ein geordnetes und möglichst vollständiges Bild von der Beschaffenheit der Textüberlieferung zu vermitteln hat. Dies ist die Aufgabe der diplomatischen Kritik, welche die Urkunden beschreibt und die äußeren Bedingungen ihres Zustandekommens ans Licht stellt. Die Quellen für den textkritischen Apparat sind für das A und NT gleiche, Handschriften mit dem Originaltext, Lektionare mit ausgewählten Teilen, alte Übersetzungen, die für das NT bis nahe an die Entstehungszeit der Originale zurückgehen, Citate, sodann für das AT besonders die Masora, für die LXX und das NT auch die patristischen Kommentare und Scholien. Aus diesem erdrückenden und verwirrenden Reichtum sind die verschiedenen Lesarten und sonstigen Abweichungen des Textes zu sammeln und zu ordnen. Die Vorbedingung dafür ist die Wertung der einzelnen Textquellen mit Rücksicht auf Alter, Herkunft und Zuverlässigkeit — eine mühevolle und schwierige Aufgabe, von der es gleichfalls gilt, daß sich „allgemeine Regeln nicht aufstellen lassen, die nicht sofort Ausnahmen haben" (Blaß). Allerdings liegt auch hier die Frage für das AT anders als für das NT. Der hebräische Text ist durch die punktuelle Gewissenhaftigkeit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit diplomatisch gesichert erhalten. Aber die Abweichungen der LXX, die zum Teil Erweiterungen und ganz eigene Anordnungen haben, beweisen, daß sie einen Text übersetzten, der von dem masoretischen ganz unabhängig war. Wäre die Textgestalt der LXX selbst einhellig hergestellt, so stünden zwei Zeugen einander gegenüber, zwischen denen zu entscheiden wäre. Dem ist aber nicht so. Die Verwirrung des LXX-Textes, wie sie durch Nachlässigkeit der Schreiber, durch willkürliche Abänderungen, durch Recensionen schon in patristischer Zeit herbeigeführt ist, stellt den Kritikern bisher noch ungelöste Aufgaben. Ntl. Schriften andererseits wurden bis auf Origenes nicht mit der Sorgfalt behandelt, mit der der schriftgelehrte Jude die Thorarolle kopierte. Erst die byzantinische Zeit folgte treulich der Vorlage; allein eine einheitliche Vorlage, auch recensierte Texte, gab es nicht. Aus diesem Sachstande erhellt, wie schwierig es ist, einen einleuchtenden und einfachen Maßstab für die biblische Textkritik zu gewinnen.

Die Sammlung des ntl. textkritischen Apparats vergegenwärtigt also einerseits ein unregelmäßig bewegtes Meer von Abweichungen der Orthographie, der Wortformen, die für den Sinn wenig oder gar nichts austragen, andererseits sachlich wertvolle Abweichungen, welche die Klage des Origenes (in Mt 5, 14) bestätigen, der die Verschiedenheit des Textes nicht bloß auf die Nachlässigkeit der Schreiber, sondern auch auf willkürliche und tendenziöse Abänderungen zurückführt. Wie ist in diese verwirrende Fülle von Abweichungen Ordnung zu bringen? Die Bearbeitung der Handschriften hat in einem Punkte zu weitgehender Übereinstimmung geführt. Es lassen sich nämlich jedenfalls drei durch charakteristische Unterschiede individualisierte Textgestaltungen unterscheiden, die alexandrinische, die abendländische und die konstantinopolitanische, die den Einfluß der syrischen Exegetenschule nicht verkennen läßt. Stammbäume, mit denen die Philologen so freigebig sind, lassen sich aber deshalb aus diesen Gruppen schwer herstellen, weil überall „die vertikalen Linien der Textüberlieferung getrübt und gestört werden durch horizontale Wellen". Die meisten sachlichen Abweichungen zeigen die Texte der synoptischen Evangelien, in denen die Tendenz auf Ausgleichung und Ergänzung hervortritt, besonders deutlich bei den Relationen des Herrengebets und des Abendmahls. Der Text der Apokalypse ist in großer Verwirrung durch Eintragung von Glossen aus den Kommentaren des Andreas und Arethas (s. d. A.). Die wichtigsten Unterschiede bieten die Texte des Lukanischen Schrifttums. Die alexandrinischen und die griechisch-lateinischen Handschriften haben weit abweichende Überlieferungen. Ob die Erweiterungen der lateinischen Gruppe auf denselben Verfasser oder auf einen Interpolator

zurückzuführen, ob sie die ältere Form oder Nachträge sind, bleibt ebenso umstritten, wie ihr Charakter; die einen möchten in ihnen Tendenzen nachweisen, die andern halten sie für sachliche, tendenzfreie Bereicherungen. Für die Gestaltung des ntl. Textes ist die Wertung der alexandrinischen und der griechisch-lateinischen (abendländischen) Handschriftengruppe entscheidend. Die ersteren werden zur Zeit den kritischen Ausgaben zu Grunde gelegt. Die Fortarbeit zeigt aber, daß hier das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Auch die grundsätzliche Bevorzugung der Majuskeln vor den Minuskeln dürfte aufhören, wenn die letzteren methodisch durchgearbeitet sein werden. Unter ihnen ist manche, die wertvolle und selbstständige Textbestandteile hat.

Der geordnete textliche Apparat bietet dem Kritiker den Stoff dar für die Herstellung des relativ besten Textes. Auf Grund der Zeugen stellt er das Zeugenverhör an. Ziel desselben ist die möglichste Annäherung an die Urgestalt. Wo verschiedene Lesarten vorliegen, hat er daher die relativ ursprünglichste zu ermitteln, wo unberechtigte Eingriffe hervortreten, hat er dies zu erweisen und die echte Fassung herzustellen. Doch diese Aufgabe greift schon hinaus über das Gebiet der eigentlichen Textkritik. Die Mittel für die Lösung der textkritischen Aufgabe gewährt einerseits die Kenntnis der Schicksale des Textes, andererseits die Orientierung über die mechanischen Fehler und die beabsichtigten Abänderungen, also über „die Fehlerquellen". Was das erstere anlangt, so hat sich durch die Entdeckungen in Ägypten ein wichtiger Faktor neu eingefügt, die genauere Bekanntschaft mit dem Papyrusbuch, wie denn überhaupt die Einsicht in das antike Buchwesen reich gefördert ward. Wir wissen jetzt, daß ursprünglich weder Accente noch Interpunktionen gesetzt wurden, daß man verlaufend schrieb und willkürlich abbrach, dem Raume sich anpassend. Wir wissen ferner, daß alles was wir von Litteratur besitzen aus Papyrusrollen in Pergamentcodices umgeschrieben ist, und zwar zuerst in Majuskelschrift. Erst später wurden in den Minuskelhandschriften Wortabteilungen, Interpunktionen, sonstige Leseerleichterungen eingefügt und auch wohl Majuskeln mit Rücksicht darauf durchkorrigiert. So ist es ein weiter Weg vom Archetypus bis zu unseren Handschriften, dessen Stationen sich einigermaßen übersehen lassen.

Auf diesem Wege sind die Abänderungen und Fehler in die Texte gekommen, die der Kritiker festzustellen und zu beseitigen hat, soweit es angeht. Bei jeder Abschrift haben sie sich vermehrt durch mechanische Ursachen oder durch bewußtes Eingreifen. Die mechanischen Fehler gehen zurück auf Verhören beim Diktat und auf Verlesen beim Abschreiben. Abkürzungen wurden unrichtig aufgelöst, gleiche Worte wurden übersehen oder dasselbe Wort überflüssig doppelt geschrieben, Zeilen wurden wegen gleichen Anfangs übersprungen. Die Kasuistik dieser objektiven Fehlerquellen ist sorgfältigst von der Philologie ermittelt und durchgeprobt. Schwieriger zu fassen sind die frei gewollten Fehler, zu denen namentlich gelehrte Abschreiber, die dem Text gegenüber sich nicht gebunden fühlten, den Antrieb fühlten. Die Versuchung, Härten zu glätten, dunkle Ausdrücke durch geläufige zu ersetzen, lag nahe. Gestattete sich doch in der vorkanonischen Zeit Tatian noch viel tiefere Eingriffe in den Stil der Briefe des Paulus, um sie seinem Geschmack anzupassen. Noch ein Schritt weiter, und man verglich die Parallelberichte und ergänzte den einen aus dem andern. Daher die Klagen über die *μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια* (Clem. Al. Strom. IV, 6). Kommen dogmatische Interessen dazu, so korrigierte man tendenziös, wie Marcion das Lukasevangelium, oder man glossierte, wie dies bei dem Worte von den drei Zeugen (1 Jo 5, 7) geschah. Auch die Abweichungen von Jo 1, 18 (*υἱός — θεός*) und Rö 8, 11 (*διὰ τοῦ πνεύματος — διὰ τὸ πνεῦμα*) werden mit dogmatischen Interessen in Beziehung gebracht. Doch das sind Ausnahmen. In den dogmatischen Streitigkeiten der alten Kirche entschied nicht die Lesart, sondern die Deutung. Für die Erkenntnis der Art der Fehler ist der Charakter der Handschriften und die Verbreitung der Lesarten maßgebend. Es gilt zu scheiden und zu wägen. Wenn aber der textkritische Prozeß zu keinem Ergebnis führt, das will sagen, wo die überlieferten Worte keinen Sinn ergeben oder aus dem Charakter des Schriftstücks fallen, ist der Platz offen für die Konjektur.

Bisher wurden die Textverhältnisse des NTs ins Auge gefaßt. Beim AT liegt die Aufgabe insofern anders, als im hebräischen Texte, der ursprünglich auch verlaufend geschrieben war, nicht nur die Leseerleichterungen, sondern auch die Vokalzeichen fehlten. Infolgedessen ist das Gebiet der möglichen Irrungen und Abänderungen größer als bei griechischen Texten. Sowie der Zaun der Masora durchbrochen und der atl. Text nach seinem Verhältnis zu den Übersetzungen und der indirekten Überlieferung geprüft wird, zeigt sich's, daß bei ihm wohl noch weniger Aussicht dazu ist, in zweifelhaften Fällen zu

ermitteln, was der Autor ursprünglich geschrieben hat, als bei den neutestamentlichen Schriften.

3. Sprachkritik. Konjekturen (vgl. die Art. Hermeneutik II, 2a, Hebr. Sprache Bd VII S. 506, Hellenist. Griechisch ib. S. 627). Nachdem die Hermeneutik den lexikalischen und den grammatischen Charakter der Sprache herausgearbeitet hat, fragt die Kritik nach der Angemessenheit des Ausdrucks zum Gedanken, nach der Einheit der Ausdrucksweise, nach der Individualität des Ausdrucks im Vergleiche mit dem Sprachganzen, dem er angehört, und nach den verschiedenen Einflüssen, unter denen eine solche Ausdrucksform sich bilden konnte. Auf Grund dieser Beurteilung, die der historischen uud stilistischen Kritik vorarbeitet, verfeinert sich die Empfindung für das Unregelmäßige und Fremdartige innerhalb eines abgegrenzten Sprachgebiets. Die Frage nach dem Zustandekommen der auf ihre Sprache untersuchten Schrift kann mit den hier gewonnenen Instanzen am sichersten gelöst werden. Ungleichmäßigkeit des Sprachcharakters weist darauf, daß die Schrift ein Sammelwerk ist, wie Lc und AG, Störungen des sonst einheitlichen Sprachcharakters legen die Annahme von Interpolationen oder späteren Ergänzungen nahe. Besonders wichtig ist die Sprachkritik für die sachgemäße Schätzung des Sinnes und Gehalts der centralen Begriffe, die für jede Sprache, die eine längere Entwickelung durchgemacht hat, nicht auf die Etymologie zu gründen ist, sondern auf Vergleichung des Sprachgebrauchs innerhalb des abgegrenzten Sprachkreises. Non agitur de vocabulis, quae sive pro antiquissimis habeantur sive recentius inventa putentur, naturam rei minime mutant, quae aliunde quam ex vocabulis disci debeat, dieser Satz Mosheims trifft die Aufgabe. Die Begriffe Gottesreich, Leben, Glauben, Gerechtigkeit, Geist, Fleisch werden nicht verstanden, wenn ihr Sprachgebrauch nicht in erster Linie nach der Analogie der Bibelsprache festgestellt worden ist.

Die Methode, nach welcher die Sprachkritik ihre Ergebnisse gewinnt, fordert das Sammeln und Vergleichen des gleichartigen Sprachguts, das die bestimmenden Momente des eigenartigen Sprachgebrauchs einer Schrift oder Schriftengruppe markiert. Werden derartige Sammlungen ohne kritisches Urteil angefertigt, so wirken sie verwirrend. Der Kritiker darf nicht vergessen, daß der Autor seinen Wortschatz nicht nach Analogie der mechanischen Naturbetrachtung bildet und verwendet. Demokritische Atome und Wirbel erzeugen kein Geistesprodukt. Dies erwächst vielmehr aus selbstständiger Meditation, bewußter, freier Gestaltung, wie sie sich durch die Sache und durch bestimmte Zwecke leiten läßt. Sie bildet aus der Sache ihre Anschauungen und prägt frei oder übernimmt die zweckmäßigen Ausdrücke. Die große Gruppe von Sachbezeichnungen sind daher nur in bedingtem Sinne geeignet, bestimmte Folgerungen für die Sprachindividualität zu liefern, ebenso die Hapaxlegomena. Die charakteristischen Merkmale derselben liegen dagegen in dem Gebiete des Unbewußten und rein Formellen, in dem Gebrauch von Formwörtern, die zu dem geistigen Leben des Autors keine direkte Beziehung haben, die sozusagen in der Luft liegen. Treten in dem Gebrauch der Präpositionen, Konjunktionen, Adverbien und Partikeln, der rein formellen Übergangsformeln eigentümliche Gruppierungen hervor, wie dies z. B. in dem Gebrauche von *ἵνα* in den Johanneischen Schriften, in dem Fehlen oder Hervortreten von *μέν* in bestimmten Schriftengruppen der Fall ist, zeigen sich Frequenzunterschiede in konkurrierenden Formworten, wie z. B. in dem Gebrauche von *ἵνα* und *ὅπως*, von *σύν* und *μετά*, so ergeben sich feste Anhaltspunkte. Dieselben gewinnen an Bedeutung, wenn bestimmte stilistische Merkmale rhetorischen Charakters, Verwendung von Lieblingsworten, von Fragen, Tendenz auf parataktischen oder periodisierten Satzbau, mit ihnen korrespondieren. Mit Benutzung derselben läßt sich sowohl der Sprachcharakter einzelner Schriften, wie auch die Zusammengehörigkeit von Schriftensammlungen sicherer feststellen. Derartige Untersuchungen sind neuerdings von Lutoslawsky (The origin and growth of Platos Logic) unter der Bezeichnung „Stilometrie" in einer Weise ausgenutzt, als ließen sich durch mechanische Berechnung litterarische Verhältnisse feststellen. Er will auf stilometrische Untersuchungen die Chronologie der Platonischen Schriften gründen, wobei er die Thatsache ganz außer acht läßt, daß Plato an seinen Werken unermüdlich und wiederholt bis an sein Lebensende gefeilt hat (Dion. Hal. De comp. verb. 208 R. Diog. Laert. III, 37). Mit Recht ist gegen solche Übertreibung, die schließlich die Autoren zu Sprachmaschinen machte, welche von der Sprache ihrer Zeit in Bewegung gesetzt wurden, Einspruch erhoben worden (Immisch, N. Jahrb. f. klass. Altert. 1899, S. 440 f.). Aber es ist andererseits nicht zu verkennen, daß stilometrische Abweichungen innerhalb einer als Einheit erkannten Schriftengruppe auch für chronologische Ansätze verwendbar sind. Ebenso vervollständigen sie das „litte-

rarische Porträt" eines Autors. Inwieweit sie zum Erweise der Abhängigkeit verschiedener Schriften verwandt werden können, ist eine offene Frage.

Die Erkenntnis des Sprachcharakters fußt auf dem textkritischen Apparat, der nicht nur den Thatbestand der abweichenden Lesarten und der dialektischen und grammatischen Eigentümlichkeiten einzelner Handschriftengruppen vergegenwärtigt, sondern auch die äußeren Eingriffe und Abänderungen kenntlich macht. Sprachkritik und Textkritik wirken daher auch zusammen bei der Heilung unverständlicher und verdorbener Überlieferung durch die Konjektur. Gegenwärtig herrscht eine gewisse Konjekturenmüdigkeit. Der Überschwang des Scharfsinns, der seit J. Scaliger und Bentley in sich steigerndem Wetteifer die klassischen Texte, oft ohne Rücksicht auf die handschriftlichen Zeugen, verbessern wollte, hat die Arbeit auf tote Geleise geführt, zumal nachdem die ausgebildete Methode manchen Unberufenen zum Fabrizieren von Konjekturen verführte. Weder durch unsachliche Bethätigung subjektiven Scharfsinns, noch durch unpassend angewandte Technik wird die Erkenntnis gefördert. Darum ruft man heute nach „abkorrigierten Texten", um die grammatische und die lexikalische Arbeit auf zuverlässigem Grunde aufnehmen zu können. Allein der Mißbrauch hebt den Nutzen der Konjektur nicht auf. Wie wertvoll bleiben z. B. die Konjekturen Reiskes zu hellenistischen Schriftstellern (Observationes ad Graecos auctores I, 1757; II, 1759), die mit gediegener Sprachkenntnis und genialem Blick für das Falsche und Unverständliche eine sinngemäße Lesung herstellen. Die gute Konjektur muß die Ursachen des Anstoßes, seien sie äußerer oder innerer Art, bezeichnen, sie muß einen Sinn ergeben, der den Anstoß hebt, und dem Sprachgebrauche des Verfassers entsprechen. Das Verfahren ist auch hier divinatorisch. „Für die Konjekturalkritik giebt es keine Regeln, sondern nur Kautelen" (Schleiermacher S. 338). Die meisten Konjekturen für biblische Schriften, z. B. die Hitzigs für das AT, sind der Vergessenheit verfallen, wie Blätter, die vom Baume fallen. Geschichtlich interessant bleiben sie, wenn sie die Gesinnung ihrer Urheber beleuchten, wie z. B. die dogmatische Abänderung des Sozinianers Crell, der Jo 1,1 für *θεὸς ἦν ὁ λόγος* zu lesen vorschlug *θεοῦ ἦν ὁ λόγος*. Im Gegensatz dazu ist eine auf die Textüberlieferung gegründete, eine unverständliche Wendung beseitigende Konjektur 1 Ko 2, 4: *οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας*. Am fraglichsten bleiben Konjekturen, welche nicht sprachliche, sondern geschichtliche Anstöße beseitigen wollen, auch wenn sie sich auf immanente Kritik stützen, wie der Vorschlag, 1 Ko 1, 12 *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* zu streichen. Ältere Konjekturen für das NT sind gesammelt von J. Ch. F. Schultz nach W. Bowyer 1774, 2 Bde., die neueren Vermutungen, an denen holländische Gelehrte besonders reichlich beteiligt sind, verzeichnet der A. Bibeltext II S. 768.

4. Die geschichtliche Kritik (vgl. A. Hermeneutik II, 2 b). „Die unmittelbar hermeneutische Aufgabe ist gelöst, wenn ich weiß, wie der Geschichtsschreiber die Thatsachen dargestellt hat. Aber wenn ich ihn gebrauchen will als historisches Zeugnis, entsteht die Aufgabe der historischen Kritik" (Schleiermacher S. 377). Diese bezieht sich jedoch nicht bloß auf geschichtliche Überlieferung, sondern auf jedes litterarische Erzeugnis der Vergangenheit, das für einen geschichtlichen Verlauf eine Bedeutung gewonnen hat oder beansprucht. Auch der Bestand eines solchen Dokuments stellt eine historische Thatsache dar, die in bestimmter Zeit und für bestimmte Verhältnisse ein urkundliches Zeugnis zu sein vermag. Die Aufgabe der historischen Kritik ist daher die Prüfung des Quellenwerts der Litteratur, die ihr Gegenstand ist. Sie löst dieselbe, wenn sie ermittelt, ob die Schrift echt ist, also dem Verfasser zukommt, dem sie zugeschrieben ward, ob sie unangetastet überliefert ist oder Lücken, Verstümmelungen, Zuthaten enthält, ob ihr Inhalt glaubwürdig ist und Wirklichkeiten wiedergiebt, oder ob er als Fälschung eines wirklichen Thatbestandes, als Umformung, überhaupt als Erdichtung zu beurteilen sei. Die Mittel für die Stellungnahme in den Fragen der Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit sind teils die inneren Gründe, wie sie durch die Sprachkritik vorbereitet und durch die Analyse vervollständigt werden, teils die Überlieferung, die Zeugnisse über das Schriftwerk. Wo die letzteren fehlen, sind die Ergebnisse unsicherer. Zum Abschluß kommt die kritische Arbeit erst durch eine möglichst vollständige Auffassung der Zeit, in welche die Schrift sich eingliedern will: hat der Autor teil an ihrem Geist, ist die Weise der Darstellung den zeitgeschichtlichen Analogien entsprechend? Wenn diese Prüfung ergiebt, daß die Schrift das Bild des Gesamtzustandes ihrer Zeit ergänzt und vervollständigt, so ist ihre Brauchbarkeit als historische Quelle für diese Zeit erwiesen. Enthält sie andererseits Vorwegnahmen späterer Verhältnisse, benutzt sie eine Terminologie, die erst später ausgebildet ward, weist sie chronologische Irrtümer auf, so entsteht die neue Aufgabe, zu untersuchen, ob ihre charakteristischen Merkmale sie als Quelle für eine spätere Zeit brauchbar machen. Es ist ersichtlich, daß

die Ergebnisse der historischen Kritik in den meisten Fällen nur hypothetisch sein können, wo sichere Kontrolinstanzen fehlen. Denn selten trifft eine bestimmte Überlieferung über die Schrift, bestehe sie in deutlichen Spuren ihres Gebrauchs in der Litteratur einer späteren Generation oder in Nachrichten über ihren Verfasser, ihren Ursprung, über die Bedeutung, die ihr beigelegt wurde, mit den inneren Indicien zusammen. Die geschichtliche Bedeutung der atl. Schriften ist fast ausschließlich durch innere Kritik zu gewinnen. Äußere Kontrolinstanzen sind nur spärlich vorhanden. Wenn auch die neueren Funde der Religionsforschung manches Datum der atl. Überlieferung bestätigt haben, so sind das glückliche Einzelfälle. Wie unsicher die Ergebnisse bleiben, beweist die Thatsache, daß die Überlieferung von Israels Aufenthalt in Ägypten wie von dem babylonischen Exil bestritten werden kann. Und auch die ntl. Schriften haben keine durchgreifend entscheidende geschichtliche Nebenüberlieferung. Die Entscheidung, ob sie wirklich Dokumente der apostolischen Zeit sind, hängt wesentlich an der Beurteilung ihres Gesamtcharakters und der Schätzung ihres Abstandes von der nachapostolischen und der apokryphischen Litteratur.

Die drei Gesichtspunkte, welche die historische Kritik orientieren, sind nicht von gleicher Tragweite. Wird die Frage der *Authentie* aus inneren Gründen verneint, so ist damit über den Quellenwert der Schrift das Urteil noch nicht gesprochen. Die Schrift kann unrichtig etikettiert sein, weil sie ursprünglich anonym war. Auch wenn die Bücher Samuelis nicht von Samuel geschrieben sind, bleiben sie die zuverlässigste Quelle für die Periode der Geschichte Israels, von der sie berichten. Die Psalmüberschriften sind spätere Zuthaten. Die Sprüche Salomos sind Sammellitteratur. Und wenn das Evangelium des Matthäus, wie es vorliegt, nicht von dem Apostel aufgezeichnet ist, so bleibt es doch als Buchung der ältesten Kunde von der Lehrweisheit Jesu eine Quelle von unersetzbarer Bedeutung. Die Tragweite der Frage nach der Authentie wird durch die anonyme Litteratur beleuchtet. Der Hebräerbrief bleibt ein Dokument des Urchristentums, trotzdem jede sichere Überlieferung über seinen Verfasser fehlt. Auch die Frage nach der *Integrität* giebt nicht die letzte Instanz für die Bestimmung des Quellenwerts. Sie ermittelt die Lücken und etwaige Zuthaten, um den eigentlichen Körper der Schrift mit Rücksicht auf die Schicksale ihrer Ueberlieferung (Textkritik) in seiner geschichtlichen Bedeutung zu würdigen. Das abschließende Urteil spricht erst die Untersuchung der *Glaubwürdigkeit*. Wie wird es gewonnen? Die Untersuchung der Vollständigkeit der Schrift führt auf die Erkenntnis ihrer Zusammensetzung. Hier setzt die Quellenkritik ein, die auf Grund der Feststellung ihres sprachlichen Charakters im ganzen und einzelnen darüber entscheidet, ob die Schrift ein einheitlich abgefaßtes Werk oder eine Sammelarbeit ist, im letzteren Falle sodann, wie die ursprünglichen Bestandteile beschaffen waren, inwieweit die letzte Hand, der sie ihre jetzige Gestalt verdankt, den ursprünglichen Zustand der Quellen verändert hat. In innerer Verbindung mit der Quellenkritik steht die Frage nach den Widersprüchen. Sind dieselben der Art, daß sie die Einheit der Schrift aufheben, wie dies bei der priesterlichen und der prophetischen Quelle des Pentateuchs der Fall ist? Macht die „ebionitische" Quelle den Pauliner Lukas zu einem „gesinnungslosen Unionspauliner"? Sind die verschiedenen Quellen, die sich aussondern lassen, unverändert an einander geheftet, oder sind sie überarbeitet, sei es in bestimmter Tendenz, sei es ohne dieselbe? Die Geschichte der Pentateuchkritik und des synoptischen Problems geben einen Einblick in die Schwierigkeit dieser Untersuchungen. Aber so schwankend der Boden auch ist, auf den sie führen, so bezeichnen sie einen wertvollen Fortschritt über die Leistungen der Zeit, welche durch eine den wissenschaftlichen Ernst diskreditierende Harmonistik empfundene oder erkannte Widersprüche zu bemänteln sich bestrebte. Ihr hat Lessing in dem Streit mit Götze, der sich an die Veröffentlichung der Wolfenbütteler Fragmente anschloß, für alle Zeit das Urteil gesprochen. Die Quellenkritik dagegen arbeitet auf Grund der erkannten Widersprüche und Ungleichheiten, um sie aus den geschichtlichen Ursprungsverhältnissen zu erklären. Damit greift sie bereits über in das Gebiet der rekonstruierenden Kritik.

Die Beurteilung der Glaubwürdigkeit einer als in sich einheitlich und vollständig überlieferten Schrift vollzieht sich durch Vergleichung mit dem Gesamtzustande, dem sie angehört. Dies Verfahren erhält bestimmtere Konturen und Anhaltspunkte, wenn dieselbe einem Verfasser beigelegt ward, von dem noch andere Schriften überliefert sind. Hier bietet die Vergleichung der Sprache, des Begriffskreises, der Gedankenführung, der geschichtlichen Beziehungen die Instanzen für das Urteil. Dazu kommt dann die äußere Überlieferung, welche die zu untersuchende Schrift dem bestimmten Verfasser zuweist, der aus anderen Werken nach seiner Individualität bekannt ist. Aber auch hier bleibt der Boden unsicher. Um ein sachliches Urteil zu gewinnen, muß der Kritiker nicht nur ein scharf-

sinniger Sammler, sondern auch ein erfahrener Menschenkenner sein, der das Geheimnis litterarischen Schaffens und seiner Bedingtheit durch Zeit, Stimmung und äußere Eindrücke in Rechnung stellt. Er muß ferner Stellung nehmen zur äußeren Bezeugung, deren Beschaffenheit meist abweichende Einschätzungen möglich macht. Die Kritik des Philipperbriefs giebt einen Beleg. Nachdem Baur unter Verwerfung der Überlieferung auf Grund einer unrichtigen Deutung der christologischen Stelle (2, 5 f.) ihn als gnostisch beeinflußt auffassen zu dürfen meinte, hat Holsten mit großem Aufwande von Scharfsinn durch Untersuchung des Sprachcharakters das Ergebnis gewonnen, der Brief sei zwar paulinisch, aber nicht von Paulus. Dies Ergebnis wurde von P. W. Schmidt als hyperkritisch kritisiert; und in der That, Holstens Kritik bietet ein Beispiel für jene Anwendung einer einseitigen Methode auf den Untersuchungsstoff, die den Wald vor Bäumen nicht sieht. Noch ungeschichtlicher ist die Art, in der Pierson und Naber in ihren Verisimilia alle paulinischen Briefe als unverständliche und übel zusammengeflickte Sammelprodukte des zweiten Jahrhunderts erweisen wollen. Auf Grund einer oberflächlichen Analyse wird dekretiert, das eine sei unverständlich, das andere widerspruchsvoll, das dritte fremdartig, das vierte tendenziös; hier jüdische Fragmente, dort altkatholische Zuthaten. Das eigentümliche Leben der paulinischen Briefe bleibt den Kritikern ein Buch mit sieben Siegeln. Ihre patristische Bezeugung wird vorweg als nichts bezeugend zur Seite geschoben. Und die Methode? Was dem Kritiker fremdartig ist, gilt als unverständlich. Was sich auf das AT bezieht, ist jüdisch. Was sich auf die Kirche bezieht, ist altkatholisch. Divide et impera! So läßt sich jedes litterarische Produkt als unverständlich, als zusammengeflickt und als gefälscht darthun. Für die neutestamentliche Kritik hat dies im Gegensatze zu den Exzessen der Quellenscheider treffend gekennzeichnet Hesedamm (Meade), Der Römerbrief beurteilt und gevierteilt (1891). Gegen die wurzellosen Machtsprüche von Pierson und Naber erhob der gewiß unbefangene und unbestochene A. Kuenen seine warnende Stimme (Abhandlungen S. 330—369). Aber sie finden dennoch Nachfolger. Was hat Thudichum (Kirchliche Fälschungen II, 1899) jüngst mit dem Hebräerbrief sich gestattet? Er ist ihnen ebenbürtig, wo er sie nicht übertrifft.

Das wichtigste Problem bei der Prüfung der Glaubwürdigkeit bietet der spezifische Charakter der biblischen Geschichtserzählung (I, 4). Was ist von den Wundern zu halten? Inwieweit sind die Berichte legendar oder mythisch? Hebt überhaupt die Verbindung der religiösen Orientierung mit dem geschichtlichen Bericht den historischen Wert der Bücher als Geschichtsquelle nicht auf? Die Frage nach den Wundern, sowie nach legendaren und mythischen Bestandteilen hängt nicht allein mit geschichtlichen Untersuchungen zusammen, sondern auch mit der grundsätzlichen Weltanschauung des Kritikers. Der Theist leugnet das Wunder nicht und erkennt Schranken an für die Möglichkeit geschichtlicher Ableitungen, die nicht in der lückenhaften Überlieferung zu suchen sind, sondern in der Undurchdringlichkeit der letzten Ursachen der Dinge. „Gott wohnet in einem Licht, da niemand zukommen kann." „Gott hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben." Daher schätzt der Theist die Äußerungen des göttlichen Selbstbewußtseins Jesu als thatsächliche Zeugnisse seiner erlebten Gottgemeinschaft. Ebenso erkennt der Theist in den Wundern nicht nur Entstellungen des „natürlichen Gangs der Dinge", sondern eine Bethätigung des göttlichen Weltregiments. Aber mit dieser prinzipiellen Stellung ist die historische Frage nach Wundern, Legenden und Mythen nicht gelöst. Hier entscheidet die Ermittelung der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Berichte. Wer anerkennt, daß Jesus wirklich Wunder gethan hat, ist damit als Kritiker nicht der Pflicht entnommen, zu prüfen, ob die Wunderberichte zuverlässige sind oder beeinflußt sind durch Vorstellungen, die Gemeingut der antiken Welt waren. Wer Jesu spezifische Würde als Gottessohn anerkennt, ist damit nicht der Pflicht entnommen, die Kindheitsberichte auf ihren legendaren Gehalt zu prüfen, wofür die zeitgeschichtlichen Analogien ein überreiches Material geben. Überhaupt, das antike Weltbild, die Vorstellungen von Himmel und Erde, die Vorstellungen über das Zusammenwirken des Natürlichen und des Übernatürlichen, all dies gehört der Geschichte an und ist nicht mehr ein integrierender Faktor unserer religiösen Überzeugungen. Auch dies ist eine geschichtliche Thatsache, an der sich nicht rütteln läßt, und deren Verkennung oder Nichtachtung die Bibelkritik in den Verdacht der Unredlichkeit bringt.

Nun ist aber mit der Anerkennung dieses Abstandes und mit dem geschichtlichen Nachweis, daß in den Wunderberichten die ihnen zu Grunde liegenden Thatsachen meist undurchsichtig sind, daß Lehrdichtung, Legende und Mythus auch den biblischen Schriften nicht fremd bleiben, keineswegs das Urteil gesprochen über die Geschichtlichkeit der biblischen Berichte überhaupt. Gewiß giebt es Fälle, wo die religiöse Geschichtsdeutung die gedeutete

Geschichte alteriert. Hätte Kuenen Recht, so müßte das stets der Fall sein. Er eignet sich die Worte von Sybels an: „Die Voraussetzung, mit welcher die Sicherheit des Erkennens steht und fällt, ist die absolute Gesetzmäßigkeit der Entwickelung, die gemeinsame Einheit in dem Bestande der irdischen Dinge. Denn existierte diese nicht, oder könnte sie irgendwo unterbrochen werden, so wäre es vorbei mit der Sicherheit jedes Schlusses und dem Zusammenhange der Ereignisse, ebenso wie jede Berechnung menschlicher Personen dem Zufall anheimgegeben wäre. Die beiden Quellen der historischen Erkenntnis wären verschüttet." Diese Sätze sind jedoch eine Sammlung von Postulaten, deren Brauchbarkeit an jedem Punkte brüchig ist, zumal auf dem Gebiete der Religionskritik. Was heißt „absolute Gesetzmäßigkeit der Entwickelung" — Entwickelung ist ein dehnbarer und vieldeutiger Begriff —; „gemeinsame Einheit der irdischen Dinge?" (Vgl. P. N. Coßmann, Elemente der empirischen Teleologie, 1900). Nein, nur da wird die Geschichtlichkeit der Quelle alteriert, wo ein Widerspruch zwischen den Thatsachen und ihrer Beurteilung greifbar hervortritt. Wo jedoch der geheimnisvolle Kraftquell des Helden in einzigen Thaten sich kundgiebt, die epochemachend eingreifen, wird nicht erst durch die empirische Analyse des „irdischen Zusammenhangs" der geschichtliche Verlauf richtig aufgefaßt, sondern durch die Anerkennung der empirisch unmeßbaren Kräfte, deren Wirkungen weit hinausgehen über das unmittelbar Erstrebte und Gewollte. Friedrich der Große kämpfte für die Größe Preußens. Der englische Gesandte Mitchell sagte unter dem Eindruck der Bedeutung seiner Kämpfe: „König Friedrich hat wirklich für die Freiheit des Menschengeschlechts gefochten." Dies Urteil ist Geschichtsdeutung. Alteriert es den geschichtlichen Thatbestand? Ist es demgemäß eine geschichtliche Unmöglichkeit, daß ohne Alterierung der entscheidenden Thatsachen die Evangelien unter dem Eindruck der Person Jesu sich zu ihm als dem Gottessohn und Weltheiland bekennen? Der Glaube ist geschichtlich begründet; „credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae" (Conf. Aug. XX, 23). „Darum ist der Glaub, da die Apostel von reden, nicht ein schlecht Erkenntnis der Historien, sondern ein stark kräftig Werk des heiligen Geistes, das die Herzen verändert" (Apol. IV, 98). Wenn der Theologe von Heilsthatsachen redet, die in der Geschichte kund werden (Hbr. 1, 1—3; Lc 1, 1—4), so ist das keine dogmatische Desorientierung, sondern eine richtige Wertung des geschichtlichen Verlaufs, in dem die christliche Religion und ihre alttestamentliche Vorbereitung sich offenbaren.

5. Die Stilkritik. (Vgl. A. Hermeneutik II, 2c). Der Sprachwert ist durch die sprachliche, der Quellenwert durch die geschichtliche Kritik festgestellt. Die Stilkritik übernimmt deren Ergebnisse und führt die Untersuchung zu Ende. „Le style n'est que l'ordre et le mouvement qu'on met dans les pensées". „Le style suppose la réunion et l'exercice de toutes les facultés intellectuelles." „Le style c'est l'homme même" (Buffon). In dieser Hinsicht erwägt die Stilkritik, was die Schrift als Zeugnis eines eigenartigen religiösen Lebens bedeutet. Sie spricht das abschließende Werturteil, in dessen Begründung die kritischen und die hermeneutischen Funktionen mehr wie in den übrigen Gebieten zusammentreffen. Denn sie erledigt die Frage: Welchen Zweck hat die Schrift, und wie hat sie denselben erreicht? Zu diesem Behuf hat sie den Gesamteindruck der Schrift, ihre Gedankenbewegung und Geschichtsauffassung, ihre Klarheit und Kraft, oder auch ihre Unbestimmtheit und Ungefüge, ihre Originalität oder ihre Anpassung an gegebene Kunstformen, ihr volkstümliches oder ihr reflektiertes Schrifttum zur bewußten Anschauung zu bringen. Die Mittel, mit denen sie arbeitet, decken sich mit denen der Sprach- und Geschichtskritik, aber die Richtung ihrer Anwendung ist eine andere. Sie verfährt mehr deduktiv als induktiv. Ist die litterarische Kategorie festgestellt und mit Rücksicht darauf der Charakter der Schrift geprüft, so dient jede Einzeluntersuchung zum Beleg für die Gesamtanschauung. Sie kann unter dem Gesichtspunkte der Sprachkritik (Stilometrie) oder der Geschichtskritik unternommen werden. Die Ergebnisse führen durchgehends auf denselben Punkt, auf das Werturteil über die Schrift mit Rücksicht auf ihre geschichtlichen Beziehungen. Handelt es sich um stilistische Eigentümlichkeiten, so ist zu entscheiden, inwieweit dieselben die Einheit der Anschauung herstellen oder stören, inwieweit sie innerhalb einer Schriftengruppe Abstände markieren oder die verwandtschaftlichen Beziehungen vermehren. Es ist dabei Rücksicht zu nehmen auf die Sprachfarbe überhaupt (bildliche oder eigentliche Ausdrücke, Rhythmus, Parallelismus der Glieder), auf das Temperament des Stils, auf die Deutlichkeit und Klarheit des Ausdrucks in Wortwahl und Satzbau. Hierin liegen die Maßstäbe für die Kritik. (Zur Sache Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die bibl. Litt. 1900.) Ein Beispiel: In den Briefen des Paulus erschwert die sichere Fassung der Tragweite der Aussagen die Art, in der mit dem

Singular und Plural der ersten Person gewechselt wird. Ist in diesem Wechsel Absicht oder findet er unbewußt, empfindungsmäßig statt? Für den Ro wiegt diese Frage leicht, da Paulus sich allein als Autor des Briefs nennt. Anders liegt es in den Briefen, wo er Schüler als an dem Schreiben beteiligt anführt. Besonders 2 Ko ist die Beurteilung 5 der geschichtlichen Lage durch die Auffassung dieses Wechsels wesentlich mitbestimmt. Nun stehen sich die Ansichten über dessen Anlaß konträr gegenüber. Einerseits wird behauptet, die erste Person des Plural bei Paulus sei nie rhetorisch, sondern er meine damit sich und seine Genossen, andererseits, sie sei meist, wo nicht immer rhetorisch. Die Induktion, die jedesmal den Zusammenhang erwägt, kommt, so viel ich sehe, zu dem Ergebnis, daß beide 10 Abschätzungen einseitig sind und das Richtige in der Mitte liegt. Weiter; die Feststellung des Sprachgebrauchs der einzelnen Briefe des Paulus ermittelt für jeden eine bedeutende Zahl von Hapaxlegomena; die Gedankenkreise und die Terminologie ferner stehen zum Teil frei, ja unabhängig neben einander. Die ganze Terminologie der Rechtfertigungslehre tritt in den Korr. ebenso zurück, wie die christologischen und eschatologischen Erörterungen im Ro 15 und Gal. Gehören deshalb die Briefe nicht demselben Verfasser? Die Stilkritik erweist aus ihrem Gesamtcharakter, wie in ihnen dieselbe Individualität, die gleiche plastische Kraft der Anschauung, dieselbe kraftvolle, sozusagen impressionistische Dialektik sich auswirkt. Die eigentümlichen Begriffskreise der einzelnen Briefe erklären sich deshalb aus der scharfen und lebensvollen Auffassung der bestimmten Aufgabe, die der Apostel in jedem dieser Briefe 20 sich gestellt hat. — Die geschichtliche Kritik hat die Zusammenfügung der Schriften geprüft und die Frage, ob sie auf Grund geschlossener freier Konzeption abgefaßt sind oder ob sie durch Sammelarbeit entstanden, beantwortet. Ist das letztere der Fall, so untersucht die Stilkritik das Verhältnis der verarbeiteten Quellen zum Ganzen. Damit stellt sie eine neue Aufgabe, welche die rekonstruktive Kritik aufnimmt, die Untersuchung der Beschaffen- 25 heit der Quellen. Ferner hat die historische Kritik das Verhältnis der Überlieferung zum Bestande der Schriften beurteilt. Wenn sie bei den Psalmen zu dem Ergebnis gekommen ist, daß die Überschriften keinen historischen Wert haben, so entscheidet die Stilkritik über den Charakter dieser Dichtungen. Sind sie Kultlieder oder sind sie „Individualpsalmen"? Oder wenn die Titel der synoptischen Evangelien später hinzugeschrieben sind, wie erklärt 30 sich diese Art ihrer Benennung aus ihrem Gesamtcharakter? Und der Hauptpunkt: wenn die geschichtliche Kritik die historischen Bedingungen und Bezüge einer Schrift allseitig untersucht hat, so übernimmt die Stilkritik die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit in einem neuen Sinne. Indem sie den erkannten Zweck der Schrift mit den Mitteln, ihn durchzusetzen, und mit dem Bestande vergleicht, beurteilt sie, ob der Zweck ein sachlicher oder 35 ein persönlicher war, ob alles Persönliche mit sachlichem Idealismus durchläutert ist, oder ob persönliche Interessen und Leidenschaften die sachliche Haltung der Schrift alteriert haben. Eine jede Schrift hat ihre Tendenz, wenn sie nicht in einfachen Aufzählungen besteht. Wer eine Rede hält, hat die Tendenz, seine Zuhörer zu belehren, sie in eine bestimmte Richtung zu leiten, sie zu Entschlüssen zu ermutigen. Wer einen Lehrbrief schreibt 40 an eine Gemeinde, wer Prophetien sammelt, wer Nachrichten über heilige Personen bucht, bei jedem tritt eine bestimmte Tendenz, die Absicht auf bestimmte Wirkungen hervor. Bei einer religiösen Litteratur entscheidet deshalb die Feststellung der Tendenz über ihren Wert für die Erkenntnis der Religion, die sie beurkundet. Hier liegt die wichtigste Aufgabe der Stilkritik, zu deren Lösung sie alle kritische Arbeit, die auf die Beurteilung der litterarischen 45 Erscheinung geht, zusammenfaßt. Dies hat Baur erkannt, indem er behufs des Entwurfs seiner Gesamtanschauung von der Entwickelung des Urchristentums nach der Tendenz der Schriftsteller fragte. Aber Tendenz und Tendenz unterscheiden sich ebenso wie Überlieferung und Überlieferung. Indem Baur die eigentlich religionsbildenden sachlichen Faktoren ausschaltete, suchte er die entscheidenden Tendenzen für die Formung der urchristlichen 50 Litteratur in den Gegensätzen eines Parteitreibens, das er in diese Schriften eindeutete, Gelegentliches, Vorübergehendes, Vereinzeltes als Quellpunkte und treibende Kräfte einsetzend. Er verkannte den durchgehend universellen Grundcharakter der ntl. Schriften, ihre Richtung auf Propaganda und auf inneren Ausbau, und faßte sie als Parteischriften auf, die im Interesse der Parteitaktik die Überlieferung zurechtstutzten und umbildeten. Im 55 Verfolg seiner Hypothesen trat er in scharfen Gegensatz zu der Überlieferung von dem Ursprunge und Wesen dieser Schriften. Dieselbe erschien als für die Erkenntnis der Schriften selbst wertlose Fiktion. So hat die Frage nach der Tendenz, zu der die Aufgabe der Stilkritik sich zuspitzt, den Weg bereitet für den Versuch einer geschichtlichen Rekonstruktion der Verhältnisse, aus denen der zu kritisierende Schriftenkomplex hervorgegangen ist. Aus 60 ihr erwachsen die Grundgegensätze in der Abschätzung des religiösen Wertes der biblischen

Schriften und des Charakters der Religion selbst, deren Urkunden sie sind: ist die einzigartige Verbindung von Geschichte und Glauben, aus welcher sowohl die atl. Religion wie das Christentum erwachsen ist, eine organische und sachgemäße, oder muß sie als eine willkürliche und eingedeutete, als der Keimboden für Mythen- und Legendenbildung beurteilt werden? Wie dieser Grundgegensatz mit den Gegensätzen der Weltanschauung, die sich 5 immer bekämpft haben und bekämpfen werden, verflochten ist, ward nachgewiesen (I, 3. II, 1. III, 4).

6. Die rekonstruierende Kritik. (Vgl. d. A. Einleitung ins A und NT V, S. 254—274; Heinrici, Encyklopädie §§ 16,3. 20. 22.) In den bisher betrachteten Gebieten steht, abgesehen von den textlichen Untersuchungen, die Kritik in ständiger Wechsel- 10 wirkung mit der Hermeneutik. Durch Induktion und Deduktion, die sich auf die Erscheinung und den Bestand der überlieferten Schriften richtete, suchte sie ein sachlich begründetes Urteil über ihren Wert abzugeben. Ihre Ergebnisse im einzelnen sind bald positiv, bald negativ. Das Gesamtergebnis vermittelt das Urteil über die Vollständigkeit, die Zuverlässigkeit und den Wert der Überlieferung. Damit aber der kritische Prozeß zum Ab- 15 schluß komme, ist das Verhältnis der zum Verständnis gebrachten und kritisch abgeschätzten Ueberlieferung zu ihrer ursprünglichen Wirklichkeit im einzelnen und im ganzen zu untersuchen. Die Notwendigkeit dieser Untersuchung ist gegeben, sowie die Überlieferung als Geschichtsquelle bearbeitet wird.

Was heißt Geschichtsrekonstruktion? Der erste Versuch, eine positive Geschichtskritik im 20 großen Stile durchzuführen, liegt in Niebuhrs römischer Geschichte vor. Im Gegensatze zu der alten Weise, vor dem Überlieferten als einem Ganzen halt zu machen und „Geist und Urteil unter den überlieferten geschriebenen Buchstaben zu unterwerfen", und in lebhafter Abneigung gegen die Talmiumdeutungen des rationalistischen Pragmatisierens wollte er in der Ueberlieferung den wirklichen Verlauf entdecken. Durch das Hell- 25 dunkel der Sage und durch die Verschiebungen und Aufbauschungen des Nationalstolzes, der die Geschichtsdarstellungen der Quellen beeinflußte, hindurchdringend, versucht er den Dingen, wie sie wirklich waren und wurden, auf den Grund zu sehen. So verknüpfte er nicht mit gelegentlicher Kritik von Einzelheiten und phantasierender Ausfüllung der Lücken die überlieferten Nachrichten, sondern er erforschte ihren Ursprung, ihren 30 Charakter, ihren Sachgehalt. Die Ergebnisse seiner Arbeit sind durch erweiterte Erkenntnisse zum guten Teile erledigt; die Methode, mit der sie gewonnen wurden, ist und bleibt die Methode der rekonstruierenden Kritik.

Ihre besonderen Aufgaben erhält auch sie durch die Beschaffenheit des Untersuchungsstoffes. Sind die Lücken und Dunkelheiten der Überlieferung ermittelt, so müssen, damit 35 die Rekonstruktion sich nicht in Phantasien verliere, wie sie z. B. Volkmar in seiner „Religion Jesu und ihre Entwickelung" (1857) als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung darbietet, die festen Punkte gewonnen werden, welche der Rekonstruktion ihren geschichtlichen Halt geben. Von ihnen aus ist das Glaubwürdige und Erdichtete, das Echte und Unechte zu bemessen. Die Vorbedingung hierfür ist die Quellenkritik, die nicht nur die 40 Beschaffenheit und den Wert der einzelnen Quellen prüft, sondern auch das Verhältnis zu ihrem ursprünglichen Bestande und ihre gegenseitigen Beziehungen, ihre gegenseitige Abhängigkeit oder Unabhängigkeit ins Auge faßt. Für die religiöse Litteratur entsteht sodann die weitere Aufgabe, ihre Überlieferung auf ihren Begriffsgehalt mit Rücksicht darauf zu untersuchen, ob dieser das ursprüngliche Wesen der Religion wiedergebe, oder ob er im Ver- 45 laufe der Entwickelung neue und andersartige Bestandteile aufgenommen habe. Demnach richtet sich die rekonstruierende Kritik auf die Zurückführung der Quellen auf ihren ursprünglichen Zustand, auf die Ableitung der Begriffe, auf die Darlegung des ursprünglichen geschichtlichen Verlaufs, wobei sowohl die Beurteilung der Personen, die für denselben maßgebend waren, wie die Erkenntnis der objektiven, zuständlichen Bedingungen 50 zusammenwirken.

Die jetzt herrschende Methode der Quellenkritik ist die litterarische. Sie vergleicht allein unter dem Gesichtspunkte, daß es sich um schriftliche Aufzeichnungen handle, die parallelen Überlieferungen hinsichtlich ihrer Verwandtschaft, Herkunft und Abhängigkeit; sie stellt den ursprünglichen oder abgeleiteten Charakter fest, sie fragt nach den Anlässen der 55 Abweichungen; sie sucht im Zusammenhange der Schrift die Nähte zu erkennen, die Weise und Form der Einschaltungen. Einseitig wird sie, wenn sie unbesehen annimmt, das Verhältnis der Quellen untereinander erkläre sich allein aus litterarischen Prozessen, vollziehen sie sich in gegenseitiger Bearbeitung oder in verschieden gerichteter Benutzung einer gleichen Quelle. An sich ist es in jedem gegebenen Falle eine offene Frage, ob die Quelle 60

auf mündliche oder auf schriftliche Überlieferung zurückgeht. Die ungemein verschieden bedingten Ursprungsverhältnisse kommen dabei wesentlich in Betracht (III, 4). Und auch bei scheinbaren litterarischen Beziehungen ist es keineswegs ausgeschlossen, daß das Gedächtnis, nicht aber eine Vorlage, die übernommen und überarbeitet wurde, die auffälligen Übereinstimmungen erklärt. Die Parallelfabeln des Äsop geben z. B. sehr bestimmte Anhaltspunkte für die Abschätzung dieser Möglichkeiten (vgl. A. Gleichnisse VI, S. 694 f.). Die biblische Litterarkritik hat im AT den Pentateuch, die Geschichtsbücher, die prophetischen Parallelen, im NT die Synoptiker, die AG und Apk, auch einen Teil der paulin. Br. in Untersuchung gezogen. In der Annahme, daß alle Erscheinungen aus litterarischen Erwägungen und aus den Tendenzen der Verfasser zu erklären seien, ist sie zu immer verwickelteren Ergebnissen gekommen, deren Unsicherheit oft in scharfem Kontrast steht zu der Bestimmtheit, mit der sie eingeführt worden. Wo neue Schwierigkeiten aufstoßen, werden neue Eingriffe oder neue Quellen angenommen. So postulierten die alten Astronomen sofort eine neue Sphäre, wenn ihre Rechnung nicht stimmte, und zogen neue Hilfslinien in ihre Himmelskarten. Mit den Quellen aber schaltet der Redaktor oder die Redaktoren, die je nachdem entweder als überaus scharfsinnig oder überaus einfältig erscheinen. Den Stand der atl. Quellenkritik vergegenwärtigt graphisch „die Regenbogenbibel". Für das NT ist eine solche farbige Darstellung der Quellenscheidungen noch nicht unternommen worden. Neuerdings macht sich ein Zug zur Vereinfachung der quellenkritischen Ansätze geltend. Wie bei der Konjekturalkritik so ist auch hier „die Ehrerbietung vor der Wirklichkeit" ein wirksamer Hemmschuh für leichtherzige und unfruchtbare Experimente geworden, aber allerdings nur dann, wenn sie nicht eine Umschreibung dafür ist, daß der religiös „voraussetzungslose" Forscher vor den Zumutungen der modernen Entwickelungslehre kapituliert hat. Die Einsicht, daß die Analogien moderner Flickarbeit, die „ein Ragout aus anderer Schmaus braut", nicht auf die Ursprungsverhältnisse der biblischen Bücher anwendbar sind, dringt mehr und mehr durch, auch die Erkenntnis des Unterschieds zwischen der Quellenbenutzung in den atl. und den ntl. Büchern. Jene bestehen, insoweit sie geschichtlichen Inhalt haben, überwiegend aus mehr kunstlos zusammengestellten als zusammengearbeiteten Resten einer älteren Litteratur, die aus verschiedenen Zeiten und Kreisen herstammt; die synoptischen Evangelien dagegen und die AG sind die erste für die christliche Gemeinde bestimmte Buchung von Erlebnissen, Erinnerungen und Aufzeichnungen aus dem Wirken Jesu und der apostolischen Zeit. Die selbstgewisse Art, wie H. Ewald aus der synoptischen Überlieferung verschieden orientierte vorkanonische Quellenschriften (Spruchsammlungen, Buch der Höhen, poetische Stücke) kreierte, beruht auf einer unsachlichen Übertragung der am AT geschulten Technik der Quellenscheidung auf das NT. Noch unsicherer wird der Boden für die Quellenkritik, wenn er ohne äußere Kontrolinstanzen nur auf eine Analyse sich stützen kann, welche Brüche, Ungleichmäßigkeiten und Widersprüche zum Ausgangspunkt des Rekonstruktionsversuchs macht. Die Forschungen, die zur Fragmentierung des 2 Ko oder des Phi geführt haben, die Quellen- und Interpolationskritik der Apokalypse geben dafür Beispiele (III, 4).

Die Prüfung des Verhältnisses der biblischen Vorstellungen und Begriffe zu ihrem ursprünglichem Sinne und der Versuch, ihre Herkunft zu erklären, ist durch die Fortschritte der Religionswissenschaft in den Vordergrund des Interesses gerückt. Es fragt sich, sind die leitenden Religionsvorstellungen original und in ihrem originalen Geiste erhalten, oder sind sie übernommen? haben sie sich in gleichem Begriffswerte behauptet, oder hat sich dem alten Worte eine neue Bedeutung untergeschoben; ist sein ursprünglicher Sinn abgewandelt und in eine fremdartige Verbindung eingegangen? Auf Grund dieser Untersuchungen ist die Gesamtanschauung von dem Wesen der atl. Religion und des Urchristentums zu gewinnen. Die hier anzuwendende Methode ist die begriffsgeschichtliche. Diese Bezeichnung trifft die Aufgabe wohl besser, wie die unbestimmte: „religionsgeschichtliche Methode". Sie zielt ab auf eine Ableitung der Begriffe und auf eine Entwerfung ihres Stammbaums in allen Verzweigungen. Die Arbeit auf diesem Gebiet ist in den Anfängen. Bei der Ableitung der Begriffe ist der Mißbrauch der Analogie und die Verallgemeinerung unvollständiger und einseitiger Induktion zu vermeiden. Zufällige Ähnlichkeiten ergeben noch keinen ursächlichen Zusammenhang. Gegenüber den Ableitungen der israelitischen Religion aus prähistorischen Religionsformen bemerkt Wellhausen (DLZ 1900, Sp. 1302): „Das was sich Religionswissenschaft nennt, beschränkt sich auf den Kultus und dessen origines pudendae. Und wenn auch die Entstehung des ganzen hebräischen Kultus aus dem Heidentum zugestanden werden muß, so wird dadurch das Wesen der israelitischen Religion doch nicht berührt, weil es nicht im Kultus liegt, wie die Propheten be-

zeugen." Die prähistorischen Kultmotive, wie sie im Totemismus, Animismus und im Dämonenglauben aufgesucht werden, gestatten auch nicht einmal einen sichern Schluß auf das ursprüngliche religiöse Motiv, das doch in dem Zuge zur Verehrung des Übernatürlichen, das den Menschen auf seinen übertierischen Ursprung weist, sich bethätigt. Sie suchen dasselbe in dem selbstsüchtigen Triebe, die Geister der Verstorbenen als Schutzmächte zu gewinnen oder durch allerlei Zauber sich besondere Vorteile zu sichern. Auch die Ableitungen des ntl. Begriffskreises stehen neuerdings im Zeichen der Prähistorik. Der Faktor des „Enthusiasmus" beeinträchtigt den Eindruck der rationalen und ethischen Elemente, und die monistische Entwickelungslehre übt ihren Einfluß auf die Versuche, den „natürlichen Gang" von schwärmerischen Erregungen und selbstsüchtigen Praktiken zu abgeklärten Überzeugungen nachzuweisen. Loman erklärte demgemäß als das Älteste und Echteste in der evangelischen Überlieferung die Sagen von den wunderbaren Ereignissen beim Tode Jesu, wie sie Mt berichtet. Die Bedeutung des Abendmahls soll aus gnostisch-orientalischen Überlieferungen verständlich werden, der Paraklet bei Jo soll mit assyrischen Göttergenealogien zusammenhängen, die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn ein gnostischer Eintrag in die Evangelien sein. Auch die Hypothesen über den Ursprung der Religion aus Gewitterfurcht, aus Handelsverkehr, aus Personifikationen u. s. w., die Ableitung der Überlieferungen aus der Etymologie (vgl. Grill, Erzväter der Menschheit) wurden auf das AT angewandt. Am NT sind sie noch nicht durchgeprobt worden. Aber diese Einseitigkeiten, die Probleme fingieren, die nicht in den Stoffen liegen, dürfen den Blick nicht trüben für die Vertiefung der Erkenntnis, welche die allgemeine Religionsforschung den biblischen Religionen bringt. Sie giebt der Begriffsgeschichte ihren universellen Untergrund und bietet ein heilsames Korrektiv gegen alles Nationalisieren, das gerade dem richtigen und vollen Verständnis religiöser Lebensäußerungen oft verhängnisvoll geworden ist. Schon Herder klagt über die „ausgespülten Phrasen des NT", in die eine feine Auslegung „den schlechtesten Naturalismus, Socinianismus und Epikurismus hülle"; er fordert, daß man religionsgeschichtlich erfasse, was ein Ausdruck wirklich bedeute. Er will zeigen, „daß die Worte Erlösung, Heiland, Christ, Christus, Name, Priester, Glaube, Sohn Gottes, König über die Engel, Wort, Lichtreich, Himmel selbst im heidnischen Aberglauben und im Redegebrauch, wo sich diese Sprache herschreibt, mehr und etwas anderes bedeuteten, als es jetzt Mode ist, sie bedeuten zu lassen" (Erläuterungen zum NT aus einer neu eröffneten morgenl. Quelle, Einlt.). Diese Worte versetzen in der That mitten in die begriffsgeschichtliche Arbeit der Gegenwart. Auch der Hinweis auf religiöse Geheimtraditionen, aus denen Beziehungen der Religionen und Ableitungen versucht werden, belebt die alte und historisch nicht wertlose Hypothese einer philosophia barbarica oder orientalis als Inbegriff des gemeinsamen religiösen Erbguts der Völker des Orients, an dem auch die Juden Teil hatten und der Gnosticismus. Jakob Brucker (Histor. phil. I, 1) gab einen Überblick darüber, der allerdings nur zusammengeraffte Notizen und Abstraktionen enthält. Mosheim benutzte die Idee und Herder hat sie seiner „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" zu Grunde gelegt. Sie wird sich heute von neuem als fruchtbar erweisen, wenn über dem Eifer für Ableitung der religiösen Begriffe nicht der Sinn für die schöpferische Kraft und die unableitbare Eigenart der biblischen Religionen sich abstumpft. Die Analogie wird nur dann fruchtbar angewandt, wenn sie dazu dient, die Begriffe „mit Reagentien" zu erproben; wie oft aber erdrückt und verwischt die falsch ausgenützte Analogie die charakteristischen Züge des Bildes, das sie verdeutlichen will. Wo nun eigentümliches schöpferisches religiöses Leben ist, versagt der Versuch geschichtlicher Ableitung. Auch gleichlautende Ausdrücke und Bilder erhalten auf anderem Boden und in anderem Zusammenhange einen neuen Sinn. Oder geht die Lehrerzählung von der Schöpfung auf in ihre religionsgeschichtlichen Analogien? Erhebt sie sich nicht vielmehr über sie als die Offenbarung einer neuen Wahrheit?

Die höchste und schwierigste Aufgabe ist die Rekonstruktion des geschichtlichen Prozesses, dessen Denkmäler die kritisierten Schriften sind. Sie zweckt auf eine Gesamtanschauung ab und sucht aus den lückenhaften Quellen den ursprünglichen Zusammenhang und aus den aneinandergereihten Nachrichten die ursprüngliche Entwickelung zu erkennen. Die Aufgabe ist rein geschichtlich. Ihre Lösung ist durch die Ergebnisse der Quellenkritik bedingt, die nicht nur den Wert der einzelnen Quelle, sondern auch das gegenseitige Verhältnis der Quellen bestimmt hat. So gründet sie sich auf Fundamente, deren Beschaffenheit nicht in gleicher Weise zu objektiver Evidenz gebracht werden kann. Die Grade der Sicherheit der quellenkritischen Ergebnisse sind mannigfach abgestuft, — examinandi gradus fidei historicae! In dubiis suspendendus assensus. Der Trieb, die

Ueberlieferung besser zu verstehen und lebendiger zu gestalten, muß sich regen, wenn der Kritiker sich nicht kühl bis ins Herz hinan begnügt, die Lichter auszulöschen und es den Augen überläßt, sich an das Dunkel zu gewöhnen; er wird ja aus dem Kritiker zum Baumeister, — aber major lux non inferenda, quam historia in se habet.

Wegen des rein geschichtlichen Charakters der Arbeit ist der Versuch einer Wiederherstellung der Geschichte des Volkes Israel und der Geschichte des Urchristentums, wie sie aus dem NT und der mit ihm zusammenhängenden Litteratur zu erheben ist, zu trennen. Über die Abgrenzung beider Gebiete entscheidet die Beurteilung des Werkes und der Person Jesu. Sieht man in ihr den Abschluß und Höhepunkt der Entwickelung Israels, so beginnt die Geschichte des Urchristentums mit der Wirksamkeit der Apostel. Die dogmatische Voraussetzung für diese Abgrenzung ist die Meinung, Jesu geschichtliche Erscheinung aus seinem Zusammenhange mit dem jüdischen Volke ableiten zu können, wobei entweder auf die prophetische Religion oder auf das Spätjudentum der Hauptton gelegt wird. Jesus wird „von rückwärts" abgeleitet. Sieht man in Jesu Erscheinung dagegen einen Epochenpunkt in der religiösen Entwickelung der Menschheit und erkennt man, daß dieselbe sich grundsätzlich und unableitbar über die geschichtliche Bedingtheit erhebt, so darf der Ausgang der atl. Geschichte nicht in „dem großen Propheten von Nazareth" gesucht werden, sondern in dem Untergang der politischen Selbstständigkeit der jüdischen Nation. Auch diese Betrachtung ist historisch, wenn anders L. Ranke ein Historiker ist. Im Hinblick auf Jesu Werk sagt er: „das Menschengeschlecht hat keine Erinnerung, welche dieser nur von ferne zu vergleichen wäre"; im Hinblick auf Jesu Person: „in dem Menschensohn, Gottessohn ... erschien das ewige allgemeine Verhältnis Gottes zu der Welt, des Menschen zu Gott".

Die Gesamtauffassung der Geschichte Israels hängt ab von der Beurteilung des Verhältnisses der prophetischen Litteratur zum Pentateuch. Ist die in diesem gebuchte Gesetzgebung vorprophetisch oder nachprophetisch und nacherilisch? Seit Wellhausens wirksamer Durchführung der Grafschen Hypothese ist die letztere Ansicht in den Rekonstruktionen allmählich vorherrschend geworden. In den chronologischen Ansätzen gehen allerdings die Urteile weit auseinander. Auch in der Abschätzung des geschichtlichen Quellenwerts des Pentateuchs ist dies der Fall. Die Frage, ob und wie der Überlieferung von den Patriarchen und von Mose selbst eine historische Bedeutung zukomme oder nicht, bleibt heiß umstritten. Wird sie verneint, so ist das Religiös-typische in den Heldengestalten des AT vollständig losgelöst von dem geschichtlichen Mutterboden; es ist nicht Ausdeutung, sondern Eindeutung oder reine Erdichtung. Wird sie bejaht, so sind die geschichtlichen Anhaltspunkte in der Überlieferung aufzuweisen, vermöge deren es sich erklärt, daß Moses als der größte Prophet (Dt 34, 10) und David als der Mann nach dem Herzen Gottes (1 Sa 13, 14) gepriesen wurde.

Die Rekonstruktion der ntl. Geschichte fußt auf der Überzeugung, daß im NT brauchbare historische Quellen vorhanden sind. Die neuere Wendung der holländischen Kritik, die nach Bruno Bauers und Havets Vorgang Pierson, Naber, Loman u. a. inaugurierten, nach der im NT Pseudepigrapha meist aus dem 2. Jahrh. gesammelt seien, erledigt jeden Versuch der Art vorweg als aussichtslos. Erkennt man dagegen im NT Urkunden der apostolischen Zeit, so gliedert sich die Arbeit in die Untersuchungen über das Leben Jesu und die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Jene erprobt die Zuverlässigkeit und Geschichtlichkeit der evangelischen Überlieferung, indem sie ein Bild von dem Wirken und der Person Jesu aus derselben schöpft. Wie dasselbe ausfällt, hängt, was die Quellen anlangt, an der Beurteilung des Verhältnisses der Synoptiker, des Jo und der Christologie der Briefe. Kommt der Kritiker zu der Entscheidung, es giebt keine eigene Johanneische Überlieferung, sondern was als solche erscheint, sind im Grunde nur Anleihen und Umformungen der Synoptiker, so fehlt dem johanneischen Christusbilde das Zeugnis des Apostels; das Typische der Selbstoffenbarung Christi verliert die sichere geschichtliche Beziehung. Und findet er zwischen den Glaubensaussagen über die Person Jesu, seinen Tod, seine Auferstehung, welche die Quellpunkte sind für die apostolische Würdigung Jesu, und zwischen der Ueberlieferung der Synoptiker einen unüberbrückbaren Gegensatz, so muß er die Theologie der Apostel und die Religion Jesu voneinander trennen. Jene hätte das Evangelium Jesu übermalt und seinen Schwerpunkt verschoben. Damit entsteht dann die Aufgabe, das echte Evangelium Jesu von der Apsteltheologie zu sondern. Die Aussagen über Jesu Sendung, sein einziges Verhältnis zum Vater im Himmel, müssen entweder als „paulinisch interpoliert" gelten, oder Jesus ist als Schwärmer aufzufassen, der nur im Jenseits lebte. In dieser Alternative hat sich in der That der Gegensatz zugespitzt, den im Namen der

historischen Wirklichkeit die kritische Bearbeitung des Werkes Jesu herausgearbeitet hat. Auf der einen Seite wird der Nachweis versucht, daß alles, was in Lehre und Zeugnis Jesu über der Linie des rein Menschlichen liegt, späterer Eintrag sei, — er fühlte sich durchaus als Mensch unter Menschen, ohne ein spezifisches Verhältnis zu Gott für sich in Anspruch zu nehmen; auf der anderen Seiten wird Jesus als der Enthusiast edelster Legierung geschildert, der ganz eingetaucht war in Geist und Sinn des Spätjudentums. Hier wird das „Christentum der Bergpredigt" im Gegensatze zu Jesu prophetischen Äußerungen als das echte, ewige Evangelium herausgehoben, dort wird die Moral der Bergpredigt für Enthusiastenmoral erklärt, die für die Sittlichkeit der christlichen Gegenwart nur bedingt brauchbar sei. Für den Wandel der Zeiten ist es bezeichnend, daß diese Abschätzung Jesu, die der früheren Generation als einfach ausgeschlossen erschien, jetzt auch von theologischer Seite als die wahrhaft historische verteidigt wird. Jede andere Auffassung sei schwächliches Kompromiß. Diese Ansätze werden durch die Litterarkritik der Synoptiker und durch die Ableitung isolierter Aussagen und Bethätigungen des Selbstbewußtseins Jesu aus religionsgeschichtlichen Analogien gedeckt. Der leere Platz aber in der synoptischen Überlieferung, den sie schaffen, wird durch psychologische Rekonstruktionen der inneren Entwickelung Jesu ausgefüllt, die bisweilen nahe an die sentimentalen oder inbrünstigen Naivitäten des alten Rationalismus streifen. „Wer mag es feststellen, was uns Jesus geworden wäre, wenn er nicht sich hätte hineinreißen lassen in die messianische Bewegung des Täufers"? Es ist ersichtlich, daß die Triebkräfte zu derartigen kritischen Rekonstruktionen nicht bloß in verschiedenen Wertungen der Überlieferung, sondern in grundsätzlicher konträrer Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Gott wurzeln. Sie zielen auf eine neue Religion ab, die nicht mehr das Christentum ist.

Für die Auffassung der apostolischen Zeit ist die Beurteilung des Quellenwertes der AG und ihres Verhältnisses zu den paulinischen Briefen maßgebend. Enthält jene eine geschichtliche Überlieferung und sind diese sämtlich oder zum Teile authentisch, so bilden die Grundlage für die Rekonstruktion der Geschichte die sich ergänzenden Mitteilungen beider, über die hinaus, falls die Echtheit der kleinen Paulinen und der Pastoralbriefe angenommen wird, noch einige vereinzelte Daten zu gewinnen sind. Im hellsten Lichte liegt dann die Wirksamkeit des Paulus als Heidenmissionar, die Kunde jedoch von dem Judenchristentum und seiner Entwickelung bleibt ebenso unvollständig und unsicher wie die Überlieferung über die katholischen Briefe. Wie dann das Wesen und Wirken des Paulus selbst aufzufassen ist, das wird gegenwärtig weit auseinandergehend abgeschätzt, wobei auch religionsgeschichtliche Analogien bisweilen kräftiger in Ansatz gebracht werden, als die Aussagen der Briefe des Apostels. Paulus, der weltfremde Enthusiast — Paulus der Organisator; Paulus, der mit pharisäischen Theologumena das Evangelium Jesu belastete, und Paulus, der den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene ward — das sind Gegenbilder, wie sie nicht frappierender sein können. Inwieweit überhaupt der Faktor des Spätjudentums und des Hellenismus für die Entwickelung des Urchristentums wirksam geworden sei, darüber ist noch kein Einverständnis erzielt worden. Der erstere wird im allgemeinen einseitig in den Vordergrund gerückt.

Die hier angedeuteten Gegensätze der Auffassung und der Ergebnisse beleuchten die Schwierigkeit einer Rekonstruktion der biblischen Geschichte. Auch hier steht die Arbeit noch in den Anfängen. Gesicherte Ergebnisse giebt es bisher nur in den engen Kreisen der Schule, gesicherte Fragestellungen nur da, wo über die religiösen Prinzipienfragen Einheit erzielt ist. Ein wirklicher Fortschritt in dieser Arbeit kann nur dann erzielt werden, wenn der Kritiker über die Lücken der Quellen und über die sachliche Begründung seiner Hypothesen sich nicht hinwegtäuscht, und wenn er nicht vergißt, daß die Geschichte, die er zu rekonstruieren unternimmt, die religiösen Kräfte, die in der Geschichte wirksam sind, nicht ersetzen kann und soll. Der Kritiker, der die subjektiven und objektiven Schranken seiner Arbeit kennt, wird sich die Worte des Cicero aneignen: Ea, ut potero, explicabo, nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut sint et fixa quae dixero, sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjectura secutus; ultra enim quo progredior, quam ut veri videam similia, non habeo.

IV. Zur Geschichte der Kritik. (Vgl. A. Hermeneutik III. V.) 1. Die Geschichte der Kritik könnte an sich alles umspannen, was mit kritischer Arbeit an richtiger historischer Einsicht gewonnen ist, also die Geschichte aller einzelnen Zweige der biblischen Wissenschaften, sowohl ihrer Hypothesen als auch ihrer Ergebnisse. Um hier eine bestimmtere Abgrenzung zu gewinnen, ist zwischen der historischen Übersicht über die Ergebnisse, wie sie am angemessensten die Geschichte der Schriftauslegung bucht, und zwischen

der Übersicht über die Bedingungen und Ansätze, welche Anstöße für eine neue kritische Fragestellung geben, zu scheiden. Mit der letzteren ist zugleich eine Charakteristik der Methoden zu verbinden, die infolge neuer Fragestellungen sich ausbildeten, soweit dieselbe eben in einen geschichtlichen Überblick gehört. Dabei ist zu beachten, daß Kritik und Hermeneutik auch in der Geschichte der Wissenschaft sich gewissermaßen in der Arbeit ablösen. Solange die Überlieferung als zuverlässig übernommen, gepflegt und verehrt wurde, blüht die Hermeneutik. Die Kritik erwacht und erstarkt in Uebergangszeiten, wo das Überkommene in seinem Werte zweifelhaft wird und die Wahrheitsliebe Rechenschaft von seiner wirklichen Beschaffenheit fordert. Jede Epoche in der Entwickelung der Wissenschaften sieht die Kritik bei der Arbeit, sei's im Vorbereiten, sei's im Aufräumen und Umwerten. Am kräftigsten, aber auch am einseitigsten bethätigt sie sich im Kampfe entgegengesetzter Weltanschauungen. Die Gegenwart ist des Zeuge.

2. Die Väter der Kritik sind die Hellenen. Kein anderes Volk des Altertums hat kritische Methoden ausgebildet, sondern alle, die sonst ein geistiges Erbgut besaßen, richteten sich ausschließlich auf die Bewahrung desselben; sie sammeln, zählen, vergleichen. Das Gedächtnis, aber nicht das Urteil führt das Scepter. Auch die jüdische Gelehrsamkeit macht keine Ausnahme. Die Masora ist doch nur in sehr bedingtem Sinne Textkritik. Die eigentlichen Leistungen liegen auf dem Gebiete der Hermeneutik.

Aber allerdings auch die Kritik der Hellenen steht im Dienste der Hermeneutik. Homer war ihr eigentlich kanonischer Klassiker. In den homerischen Gedichten wies man das Vorbild nach für den vollkommensten Ausdruck aller menschlichen Verhältnisse (Quintil. Inst. or. X 1, 46 f.). Neben ihm stellte Aristarch und Aristophanes von Byzanz als poetarum judices ein Verzeichnis der Klassiker auf, die Vorbild sein sollten (Quintil. X 1, 54: Ordo a grammaticis datus; Rhunken., Hist. crit. orat. Graec. 1778, S. XCIV f.). An Homer und außerdem an Plato hat sich die Kritik ausgebildet. Bei Homer, dem die größte Sorgfalt gewidmet wurde, untersuchte man in erster Linie den Text, stellte Unregelmäßigkeiten fest, nahm Umstellungen vor und schied unechte Verse aus. So erhielt man einen recensierten und emendierten Text. War der Zusammenhang nicht klar oder zeigten sich Widersprüche, so wurden sie markiert und durch Erklärung beseitigt (*ἀπορίαι, λύσεις*). Auch die *σκάνδαλα* im Homer (vgl. A. Hermeneutik III 2), die bereits Plato sammelte (Rep. II, S. 378—394), wurden hermeneutisch behandelt. Die Kritik ging noch weiter. Wo die Überlieferung der Schriften unsicher war, wurde über die Echtheit oder Unechtheit verhandelt. Unter den gesammelten Schriften Platos stellte man nicht wenige als *νόθοι* beiseite. Auch die Folge seiner Dialoge untersuchte man; sie wurden in Gruppen zusammengeordnet. (Zur Homerkritik F. A. Wolf, Prolegomena ad Homerum 1795, Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis[1], 1833; zu Plato, Diog. Laert. III, 56 f. 61 f. 65 f.). So ist die Frage nach der Integrität und der Authentie in der Kritik des Altertums spruchreif. Am energischsten wurde für die Herstellung der Integrität gearbeitet. Die Klagen über die Diaskeuasten (Bearbeiter, interpolatores) des Homer sind ebenso lebhaft, wie die Klagen über die Diaskeuasten der Evangelien. Es bildete sich für die Textkritik eine feste Methode aus. Umstritten blieben stärkere Eingriffe, die zur Annahme von Athetesen und zu Ausscheidungen führten. Der Zielpunkt dieser Arbeiten war die Herstellung des Textes in möglichst vollkommener Form, bei der das ästhetische Interesse den Ausschlag gab. Die besten Stilmuster sollten in bester Fassung vorliegen. Dagegen ließ man die Glaubwürdigkeit der als klassisch angesehenen Schriften ununtersucht. Ihr Wert stand von vorneherein fest. Ihre Bezeugung nahm man auf Treue und Glauben an. Es fehlt an jedem Versuch, eine Theorie in dieser Richtung auszubauen. Nur gelegentliche Zweifel werden laut, bleiben aber ohne Folge.

Manche Theologen haben es rundweg verneint, daß die patristische Zeit Kritik geübt habe. Das Urteil erscheint auf den ersten Blick wahrhaft selbstverleugnend vorurteilsfrei und „aufgeklärt", ist aber falsch. Wie die patristische Litteratur sich in der Tendenz ausbildete und orientierte, die Litteratur der Antike zu verdrängen, neue Klassiker an die Stelle der alten zu setzen, eine neue Wissenschaft anzubauen, so ist auch die Kritik des Hellenismus zur Erhaltung und Sicherung der neuen Klassiker, d. h. der kanonischen Schriften des A und NT, übernommen und angewandt worden. Zwar hat diese Aufgabe keinen christlichen Aristarch gefunden, aber sie wurde als eine notwendige erkannt und mit den von der hellenistischen Philologie geschmiedeten Werkzeugen zu lösen versucht. Alexandria und Antiochia sind die Hauptstätten, an denen die Theologen der patristischen Zeit Kritik üben lernten zum Frommen des Schriftverständnisses, wie auch in den Kommentaren die übliche philologische

Methode, *ἀπορίαι* zu ermitteln und *λύσεις* zu geben, angewandt wird. Ähnlich eignete die altchristliche Kunst sich die antiken Philosophentypen an und gestaltete dementsprechend die Typen der Apostel und Heiligen. Doch es darf nicht übersehen werden, daß die kritische Arbeit der Hellenisten und der Kirchenväter unter verschiedenen Gesichtspunkten sich vollzieht. Für jene war das ästhetische Interesse leitend, für diese das religiöse. Jene wollten die Grundlage der geistigen Bildung festigen, diese für die zuverlässige Überlieferung der Offenbarungsurkunden, des Inbegriffs der göttlichen Weisheit, Vorsorge treffen. Dieser Charakter nämlich wurde den biblischen Schriften ohne weiteres als selbstverständlich zuerkannt, gerade so wie Homer, der inspirierte Dichter, als das Muster vollkommener Darstellung galt. Und wenn die hellenistische Philologie eingeteilt wird in *τὸ διορθωτικὸν* (*μέρος*), *τὸ ἀναγνωστικόν, τὸ ἐξηγητικόν, τὸ κριτικόν* (Becker, Anecdota 736), so würde Origenes oder Theodor von Mopsuestia für die theologische Arbeit diese Einteilung haben übernehmen können. Ihre Leistungen entsprachen derselben. Auch bei ihnen dient die Kritik der Hermeneutik.

Die Arbeit der Kirchenväter für die Textkritik und ihre Ansätze zur Prüfung der Integrität der biblischen Schriften ist den Leistungen der hellenistischen Philologie nicht ebenbürtig. Das große Unternehmen des Origenes, der den verwirrten Text der LXX methodisch in Ordnung bringen wollte, blieb ein Torso und brachte in der Folge mehr Verwirrung als Klärung. Seine Technik war dabei die der alexandrinischen Philologen. Durch kritische Zeichen am Rande des Textes werden die Urteile über den Sachstand fixiert, durch *ὀβελοί, ἀστερίσκοι* u. a. Wie lange diese Überlieferung sich erhielt, beweist die Notiz des Isidor (Orig. I, 20): Obelus apponitur verbis aut sententiis superflue iteratis. Für das NT ist trotz aller Klagen über willkürliche Eingriffe der Diaskeuasten (I, 3) eine durchgreifende *διόρθωσις* nicht durchgeführt worden. Zwar von *διορθοῦν* ist öfter die Rede, aber in dem üblen Sinne willkürlicher und tendenziöser Abänderung, — die *τόλμη τινῶν μοχθηρὰ τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων* (Orig. in Mt XV, 14), wie die *διορθώσεις*, die Tatian in stilistischen Glättungen an den Briefen des Paulus vornahm (Euseb. H. E. IV, 29, 6), oder welche die Monarchianer sich erlaubten (Euseb. H. E. V, 28, 15 ff.). Was von den Recensionen des Lucian und Hesychius zu halten ist, über die Hieronymus so abschätzig urteilt, bleibt ungewiß. Auch des Hieronymus Bemühungen um einen besseren Vulgatatext schufen für die Textkritik selbst keinen Wandel. Anders verhält es sich in der Kritik der Überlieferung des ntl. Kanons. Hier sind die Kirchenväter den alexandrinischen Philologen ebenbürtig. Während nämlich der atl. Kanon, wie die LXX ihn darbot — der hebräische Kanon ward nicht Gegenstand besonderer Untersuchung —, als in seinem Bestande gesichert galt, wurde die Kanonicität der ntl. Schriften sorgfältig geprüft. Die Kirchengeschichte des Eusebius giebt von den Verhandlungen und ihren Motiven ein greifbares Bild, das die sonstigen Nachrichten bestätigt und bereichert (Heinrici, Beiträge I, S. 57 f.). Sowohl die Frage nach der Herkunft und dem öffentlichen Gebrauch der Schriften, als auch die Frage nach Echtheit und Unechtheit wird erwogen. Die Gradunterschiede der Ergebnisse werden klassifiziert. Dabei dient die Terminologie der hellenistischen Philologen auch den Kirchenvätern. Wie bei der Gewinnung der Ergebnisse verfahren wurde, zeigt die Kritik, die Dionysios von Alexandria an der Apokalypse übte (Euseb. H. E. VII, 25). Auf Grund innerer Gründe gelangt er zu dem Schluß, daß diese Schrift dem Apostel Johannes abzusprechen sei. Ausgehend von der unbestrittenen Annahme der Echtheit des Evangeliums Jo beleuchtet er die verschiedene Weise, wie das Evangelium und die Apokalypse sich einführt, den abweichenden Charakter der Gedanken, Ausdrücke und des Stils, den Mangel jeglicher Beziehung der übrigen Schriften des Jo auf die Apk, er übt Sprachkritik und Kritik aus den Analogien. Nicht Machtsprüche der kirchlichen Autorität also entschieden über die Kanonicität. Erst seit dem 4. Jahrhundert sind die schwebenden Verhandlungen, die nach Beschaffenheit der Überlieferung durch sachliche Gründe nicht erledigt werden konnten, durch Synodalbeschlüsse und Dekrete zum Schweigen gebracht. Diese fallen in eine Zeit, in der die byzantinische Gelehrsamkeit die Führung übernommen hatte, die den Schulbetrieb durch Kompilieren und Excerpieren aufrecht erhielt, ohne sich um kritische Fragen anders als gelegentlich zu kümmern. Und auch im Abendlande war es nicht anders, wo die Klosterschulen die Traditionen der alten Kirche in pietätvoller Beschränkung und Beschränktheit fortpflanzten.

3. Mit der Reformation erwachte von neuem die biblische Kritik, nachdem der Humanismus dazu den Boden bereitet hatte. Sie bewegt sich zunächst innerhalb der Grenzen der patristischen Kritik. Wie dem Humanismus die wiederentdeckte klassische Litteratur gewissermaßen als kanonisch galt, so war den Reformatoren die Bibel das Wort Gottes.



Aber wenn sie auch „die Schrift“ nicht kritisierten, so nahmen sie die Aufgabe der Wertung der Schriften, der einzelnen Bestandteile des Kanons, eben an dem Punkte auf, bis zu dem sie etwa Eusebius geführt hatte. Sie erkennen Wertunterschiede an und sondern die Schriften in Klassen. Ganz wie in der alten Kirche wird die Frage nach der Inspiration der Bibel nicht weiter erörtert; diese gilt als selbstverständlich. Durchschlagende Motive für die Wertung geben aber nicht geschichtliche Gründe, sondern das Bedürfnis der Seelennahrung. Mit welcher Freiheit kürt sich Luther kraft seiner Glaubensgewißheit seinen Kanon aus den kanonischen Schriften! Für den Thatbestand ist es bedeutsam, daß er auf diesem subjektiven Wege zu Wertungen kommt, die den von Eusebius berichteten fast vollständig entsprechen.

Bestimmtere Formen und Ziele erhielt die Kritik seit den Versuchen einer dogmatischen Fixierung der evangelischen Kirchenlehre. Die Ausbildung der altprotestantischen Inspirationslehre wollte zum Gesetz erheben, was bis dahin schlichte religiöse Voraussetzung war. Sie wollte damit einen Wall aufrichten gegen die katholischen Angriffe auf das evangelische Schriftprinzip und schmiedete damit zugleich eine Fessel für die freie Bewegung der theologischen Wissenschaft. Der ganze Jammer einer Apologetik auf alle Fälle und einer Harmonistik mit Beschwichtigungen und Zwangsmitteln war die Folge davon, sobald die unsachlich formulierte Autorität mit der Wucht der Thatsachen in Konflikt kam. Und das mußte geschehen. An dem Textbestand des NT erwachte das kritische Gewissen. Das Dogma von der Wortinspiration hatte den übelberatenen textus receptus — so war er auf Grund einer Reklamephrase des Verlegers Elzevir genannt worden — gewissermaßen, wenn auch unausgesprochen, kanonisiert. Auch mit dem Texte der Masora, bis auf die Vokalzeichen hin, wurde dies versucht. Sowie man aber einen textkritischen Apparat zu sammeln begann und die Abweichungen in der Textüberlieferung zusammenstellte und ordnete, da konnte der Satz nicht mehr mit guten Gründen aufrecht erhalten werden, daß der hl. Geist auch die irrtumsfreie Gestalt der biblischen Texte verbürge.

Aber auch das dogmatische Urteil über den Inhalt der Schrift, über seine perspicuitas et sufficientia, scheiterte an den Thatsachen. Die Gegensätze der Auslegung, in denen Sekten und Rechtgläubige sich bekämpften, die fleißige Sammlung der Nachrichten zur Geschichte des Kanons, die durch die Fortschritte der Erkenntnis des Altertums geklärte geschichtliche Auffassung, kurz alles was Männer wie Hugo Grotius, Richard Simon und alle, die ihnen folgten, für das geschichtliche Schriftverständnis geleistet haben, erschütterte langsam aber unausweichlich die Grundlage des altprotestantischen Inspirationsdogmas. Ward es nicht korrigiert, so mußte es zum Bruch kommen zwischen der kirchlichen Theologie und der wissenschaftlichen Kritik, zu einem Bruch, der zwar verschleiert, aber nicht geheilt werden konnte.

In diesem Gegensatz hat sich die biblische Kritik entwickelt und durchgesetzt. Mehr und mehr wurde sie eine antidogmatische, indem sie nicht spürte, daß sie selbst von antikirchlichen dogmatischen Voraussetzungen geleitet ward. Denn auch die antidogmatische Kritik ist bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, was Werturteile und die Überzeugung bestimmenden Ergebnisse anlangt, dogmatisch gebunden. Ihr Klassiker ist Spinoza, der in seinem tractatus theologico-politicus (1670) die Aufgabe in der für die Folge maßgebenden Weise formulierte. Weder der Skepticismus des 17. Jahrhunderts, noch der Deismus und der Rationalismus des 18. haben an seiner Fragestellung etwas geändert; nur den Ton der Kritik änderten sie, und zwar nicht zum Vorteil der Sache. Spinoza giebt eine ergreifende Schilderung des geistigen Notstandes, den die dogmatisch erstarrte Theologie hervorgerufen hat. Er will aus der Bibel ein undogmatisches Christentum gewinnen, und zwar durch Kritik der Überlieferung. Dies Christentum soll in seinem Unterschiede von der Philosophie als praktische Lebenslehre (obedientia) verstanden werden. Was darüber hinausgeht, wird durch den Versuch beseitigt, es als zeitgeschichtlich bedingt oder als dem Fassungsvermögen niedrig stehender Einsicht angepaßt zu erklären. Namentlich auf die Beseitigung der Wunder richtet sich diese Kritik. Ihr Ergebnis ist aber nicht das Schleiermachers, daß der Religion ihre unabhängige Provinz im Geistesleben angewiesen wird, sondern die Formel: die Religion darf der Vernunft nicht widersprechen. Dieser Satz ward das Dogma der antikirchlichen Bibelkritik. Der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung trat heraus. Die Entwickelung der Bibelkritik ist von diesem Gegensatze bestimmt, der in den verschiedenartigsten Abtönungen sie durchdringt, ohne zum klaren Austrag kommen zu können.

Es sind verschlungene Linien und sich kreuzende Interessen, in denen im Laufe des 17. Jahrhunderts die Entwickelung der Kritik in immer lebhafteren Verhandlungen und

mit dem Aufwande sich immer weiter ausdehnender Gelehrsamkeit vollzieht. Sie setzte ein mit der Text- und Konjekturalkritik und erweiterte sich auf die Kritik des Kanons und des Inhalts der biblischen Bücher, wobei im Kampfe der Orthodoxie mit dem Pietismus und der Aufklärung allmählich die Erkenntnis aufleuchtete, daß Religion etwas anders sei als Theologie. Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts reicht diese Übergangsperiode, in 5 der sich der Widerstreit zwischen der Theologie und der „weltlichen" Wissenschaft ausbildete, ohne daß die zu Grunde liegenden Prinzipienfragen entscheidend erledigt wurden.

Die ersten Versuche, eine kritische Methode auszubauen, übten sich an den römischen Klassikern und lehrten die Kunst des Emendierens. F. Robortellus veröffentlichte in Padua 1557 De arte sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio. Sein 10 Ziel ist, scriptores pristino nitori et elegantiae reddere. In flüchtigen Zügen handelt er von dem Charakter der Handschriften, von Abbreviaturen, Versetzung von Buchstaben. Als Fehlerquellen giebt er an die additio, ablatio, transpositio, extensio, contractio, distinctio, copulatio, mutatio. Feinsinniger und eindringender war die gleichzeitig erscheinende Schrift des H. Stephanus, Castigatio in M. T. Ciceronis locos 15 quam plurimos, deren Untersuchung de origine mendorum dem L. Cappellus in seinen textkritischen Arbeiten Antrieb und Vorbild abgab. Casp. Scioppius, De arte critica et praecipue de altera ejus parte emendatrice (1597), verfolgt eine konservative Tendenz. Er richtet sich gegen Gelehrte, qui temeritate et plus quam juvenili audacia, nullis omnino libris veteribus adjuti, passim in omnes scrip- 20 tores grassati sunt. Die Handschriften seien zuerst zu untersuchen, Emendationen aus den Handschriften und durch Konjektur seien auseinander zu halten. Des H. Valesius Schrift De arte critica blieb unvollendet (zuletzt ediert von Burmann 1745); was vorhanden ist, behandelt die Geschichte der Kritik. Zusammenfassend und die Kritik der Klassiker und der Bibel verbindend ist das Werk von Joh. Clericus Ars critica, in qua 25 ad studia linguarum Latinae, Graecae et Hebraicae via munitur veterumque emendandorum et spuriorum a genuinis dignoscendorum ratio traditur (3 Bde, 1697. [5] 1730). Mit zahlreichen gut gewählten Beispielen erläutert er die von ihm aufgestellten Regeln, die zum Teil trefflich formuliert sind. Aber auch bei ihm, wie bei seinen Vorgängern steht die Kritik noch ganz im Dienste der Hermeneutik, obwohl Ansätze 30 zur Erfassung ihrer selbstständigen Bedeutung sich finden. Ist Clericus doch der erste, der die Einsicht ausspricht, daß der Kanon eine Geschichte habe. — Die theoretischen Anregungen dieser Schriften sind für die Bibelkritik in Werken verarbeitet, die textkritisches und historisches Material zur Schriftauslegung und Schriftbeurteilung aggregatmäßig und weitschichtig zusammenstellten. Unter ihnen ragten die Criticae sacrae des L. Cappellus 35 (1634), des A. Pfeiffer (1680) und B. Carpzow (1728, 2 Bde) hervor, die grundsätzlich mit verschieden starker Betonung die unantastbare Autorität der hl. Schrift aufrecht erhalten, — die Aufgabe der „heiligen" Kritik sei, dextre judicare de sublimi sacrae scripturae origine, irrefragabili auctoritate, intemerata perfectione, sagt Carpzow. Wenn aber einige unter ihnen, wie L. Cappellus sich Konjekturen im masoretischem Texte 40 gestatten, so erregt das nun ebenso den Zorn der Orthodoxen, die eben diesen Text für gewissermaßen unantastbar erklärten, wie das dem Laurentius Valla und Erasmus gegenüber einst die Verfechter der unantastbaren Autorität der Vulgata versucht hatten. Noch Valckenaer fand es nötig, wider die textkritische Orthodoxie eine wertvolle Rede zu halten: De critica emendatrice in libris sacris a litteratoribus quos vocant non 45 adhibenda (Hemsterhusii et Valck. orationes 1784 S. 301). — Die Unterlage für atl. Text- und Konjekturalkritik hatte der Oratorianer J. Morinus in den Exercitationes biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate etc. (Paris 1633) zugerichtet, der die LXX als aus reineren Quellen stammend dem masoretischen Texte gegenüberstellt. Diese Wertung wurde durch den Hinweis auf die unsichere Textüberliefe- 50 rung der LXX namentlich von seiten protestantischer Forscher heftig bestritten. Dem NT gegenüber war die Kritik zurückhaltender. Besonders Mill (1707) und Wetstein (1751. 1752), dessen wertvolle Prolegomena (schon 1730 veröffentlicht) für die Schicksale des Textes Nachrichten aus der patristischen Litteratur zusammentrugen, sammelten einen textkritischen Apparat in größerem Umfange; Bengel hat als der erste es gewagt, den textus 55 receptus zu ändern, indem er die Handschriften nach ihrem Werte zu schätzen und zu gruppieren unternahm (1734). Des großen R. Bentley Absicht, eine neue Recension des griechischen Textes und der Vulgata zu liefern (1720 erschien eine Probe), scheiterte an dem Widerstand der Theologen. Er wollte den Cod. A zu Grunde legen und die verbesserte Vulgata. Sein Programm wurde um ein Jahrhundert später im we- 60

sentlichen von C. Lachmann aufgenommen und wirkt fort. (Das Nähere im Artikel Bibeltext S. 755ff.)

Auch in der Methode der Quellenkritik war Bentleys Nachweis der Unechtheit von den Briefen des Phalaris grundlegend. Für die Bibel blieb es bei vereinzelten Versuchen, die meist auf mehr oder minder begründete Vermutungen ausliefen. Namentlich in den Kreisen der Arminianer, die meist mit guter sprachlicher und historischer Gelehrsamkeit ausgestattet waren, und der dogmatisch erregten Socinianer fehlte es an solchen nicht. Das Wertvollste davon enthalten die Kommentare des H. Grotius zum NT, der z. B. die Umstellung der beiden Thessalonicherbriefe vorschlägt. Einsam steht in ihrer Zeit die erste an der Gen durchgeführte Quellenscheidung des französischen Arztes Jean Astruc (Conjectures sur les mémoires originaux, dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse 1753). Den Stand der historischen Kritik bis ins 18. Jahrh. kennzeichnet der heftige Streit, den Spinozas tractatus theologico-politicus anfachte, und die freien Phantasien über den Ursprung des atl. Kanons, in denen die orthodoxen Theologen mit Männern wie R. Simon wetteiferten. Im 18. Jahrh. steigerte sich die antidogmatische Kritik zu immer schärferem Gegensatze. Die Versuche zum Ersatz der traditionellen Anschauungen sind dürftig. Der englische Deismus griff plump, mit pharisäischer Zudringlichkeit namentlich die Geschichtlichkeit der alt. Schriften an (z. B. J. Toland, Adesidaemon et origines Judaicae 1709). Der Skepticismus (Bayle) freute sich an dem Nachweis der verschiedenen Urteile über den Gehalt der Bibel, die sich gegenseitig aufhoben, und mündete aus in frivole Verachtung der positiven Religionen (Voltaire ꝛc.). Der Rationalismus, dessen Hauptführer in Deutschland der unstäte Edelmann war (Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740), suchte in dreister Zuversicht im Vertrauen auf die unwiderstehliche Kraft des gesunden Menschenverstandes zu beweisen, daß es in der Geschichte keine Rätsel giebt, sondern alles auf seinen rationellen Gang zurückgeführt werden kann. Eine tiefere, die Sache bereichernde Bewegung bewirkte an der Neige des Jahrhunderts die Veröffentlichung der „Wolfenbütteler Fragmente“ und der sich daran knüpfende Streit zwischen Lessing und Götze. Gegen die maßlose Kritik des englischen Deismus richtete sich das wertvolle Sammelwerk Lardners (Collection of the ancient judish and heathen testimonies to the thuth of the christian religion, deutsch von Bruhn und Heilmann 1750. 51, 5 Bde). Das wissenschaftliche Gleichgewicht suchten durch energische sich emancipierende Sachkritik vor anderen herzustellen J. D. Michaelis und der echte Repräsentant der Übergangsperiode J. S. Semler.

4. Die Epoche der kritischen Arbeit, in der wir stehen, beginnt mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts. Sie setzt die grundsätzliche Anerkennung einer rein von der Sache geleiteten undogmatischen Kritik durch und stellt die Aufgabe einer Rekonstruktion der ursprünglichen Beschaffenheit und des wirklichen Verlaufs aus den gegebenen Quellen. Aber allerdings, der Gegensatz von Theorie und Praxis ist mit der Anerkennung der richtigen Grundsätze noch nicht ausgeglichen. Dies hängt zusammen mit den unsicheren Bestimmungen des Wesens der Religion. Bei den Versuchen, sie abzuleiten, wirkt noch immer trotz Kant und Schleiermacher die alte Meinung nach, sie sei modus et ratio Deum cognoscendi et colendi. Daher wird sie teils der Philosophie unterworfen (die von Hegel bestimmte Kritik), teils vom Standpunkte der „naturwissenschaftlichen Methode“ mit Angstgefühlen, wie sie die mangelnde Naturerkenntnis erzeugt, und den plumpen oder raffinierten Beschwichtigungsversuchen derselben gleichgesetzt, woher sie in das Gebiet der illussionären Suggestion verwiesen werden müßte. Und mit welcher Kurzsichtigkeit wird dabei von „naturwissenschaftlicher Methode“ gesprochen! Die Methoden der Naturwissenschaft sind sehr verschiedenartig, und Natur und Geschichte sind zweierlei. Mit der Bestimmung des Wesens der Religion aber hängt jeder Versuch, das Wesen der biblischen Religionen richtig zu bestimmen, organisch zusammen (I, 4. II, 1. III, 4. 5).

Abgesehen von der grundsätzlichen Anerkennung des Rechts einer undogmatischen Kritik unterscheidet sich die neue Zeit von ihren Vorbereitungsstadien durch virtuose Ausbildung der kritischen Methoden und ihren kombinierten Gebrauch. Die Kritik hat von der Psychologie, der Sprachwissenschaft, der Litteraturkunde und der Geschichte überhaupt die Mittel sich formen zu lassen, die ein sachgemäßes Urteil zu fällen im stande sind. Ihre Wendepunkte werden bewirkt durch die Einsicht, daß diese Mittel auf einzelnen Gebieten und in bestimmter Richtung einseitig angewandt wurden. Damit tritt ein Rückschlag ein, der die Sache fördert. Auch hier liefert die Entwickelung der philologischen Kritik ein Gegenbild. Gegen das Auswuchern der Konjekturalkritik, die sich in der Freude, die überlieferten Texte zu bemessen an den fest-

gestellten Stilgesetzen der einzelnen Litteraturgattungen (J. Becker z. B.), immer subjektivistischere Eingriffe erlaubte, erfolgte als Rückschlag die Forderung urkundlich begründeter Textrecensionen, wobei wiederum die Gefahr nicht immer vermieden wurde, mit gleichgiltigen und zufälligen Abweichungen den textkritischen Apparat zu belasten. Gegen das Uebergreifen der Interpolationskritik, die in Ausschaltungen und Umstellungen auch die 5 kühnste Homerkritik des Hellenismus weit zurückließ, indem sie nach logischen und ästhetischen Gesichtspunkten analysierte und bisweilen fast Umdichtungen der Ueberlieferung vornahm (z. B. K. Lehrs, Q. Horatius Flaccus mit vorzugsweiser Rücksicht auf die unechten Stellen und Gedichte, 1869), erfolgte als Rückschlag der Nachweis, daß solche allwissende Umformungen fremdes Maß gebrauchten, daß hier die alten Autoren behandelt 10 würden, als hätten sie nicht für ihre Zeit, sondern für den philologischen Scharfsinn der Gegenwart geschrieben. Die Einseitigkeiten der Litterarkritik werden durch die lebensvollere Erfassung der Ursprungsverhältnisse der Litteratur und durch die vertieftere Erkenntnis der Bedingungen litterarischen Erzeugens zurückgedämmt. Auch die blendende Kraft der Rekonstruktionsversuche der Geschichte auf Grund philosophischer Prämissen hat nicht 15 Stich gehalten. Die Maxime, daß die Wirklichkeit und die Berichte über die wirklichen Vorgänge sich widerstreben und Tradition eigentlich Fiktion sei, daß die Überlieferung erst aufgelöst werden müsse, um eine erneute Erkenntnis und Wiederherstellung der ursprünglichen Wirklichkeit zu ermöglichen, ist erledigt durch die wachsende Einsicht in die komplizierte Pathologie und die bunten Mischungsverhältnisse aller Überlieferung. Wie groß 20 ist der Abstand zwischen der unkritischen Kritik, die Strauß mit seinen Ableitungen am Leben Jesu vornahm, und der Baurschen Rekonstruktion des Urchristentums mit den Mitteln der Tendenzkritik einerseits, andererseits der litterargeschichtlichen Fundierung des Lebens Jesu und der traditionsfreundlichen Wendung, die vor anderen durch A. Ritschls Antikritik der Tübinger Geschichtskonstruktion und A. Harnacks erfolgreiche Arbeit veran- 25 laßt ist.

Die geschichtlichen Gesichtspunkte, welche in ihrer Durchführung zur umfassenden Neubegründung der Kritik geführt haben, sind in den Anregungen Herders zuerst ausgesprochen. Hinter Herder aber steht der tiefsinnige und dunkle Meister des Aphorismus J. G. Hamann. Ihm erschloß sich das Verständnis der Geschichte und der Bedingungen einer religiösen Ent- 30 wickelung (III, 6). Für die ausgereifte kritische Methode gab die Formulierung Schleiermacher, mit dem die philologischen Theoretiker parallel gehen. Für die streng wissenschaftlich geführte Untersuchung der historischen Probleme des atl. und ntl. Schrifttums brachte die neuen Gesichtspunkte zuerst J. G. Eichhorn († 1827) in Anwendung. Er gab den geistvollen Durchblicken Herders die sachliche Ergänzung und den kritischen Unterbau, nicht ohne 35 sich selbst in überkühne Hypothesen zu verlieren. Sein Stichwort ist „höhere Kritik". „Kein alter Schriftsteller irgend einer Nation hat die Zeit überlebt, ohne daß mancherlei an seinem Texte geändert oder Zusätze in denselben eingeschaltet wären." „Die wenigsten Schriften kamen in der Form, in der wir sie jetzt besitzen, aus der Hand ihrer Verfasser." In Anleitung dieser Gesichtspunkte unternahm er eine „Kompositionskritik" sowohl der 40 atl. Schriften wie der synoptischen Evangelien (Urevangeliumshypothese), die in ihren Ergebnissen sich nicht bewährten, aber für die weiteren Untersuchungen überall fruchtbare Anstöße gaben. Was er nicht erreichte, war der Entwurf einer einleuchtenden Gesamtanschauung, wie sie Herder in kühnen Durchblicken ahnen ließ, und wie sie der folgenden Generation die Hegelsche Entwickelungslehre vermittelte. Ihr verdankt D. F. Strauß die 45 verblüffende Einfachheit seiner rein intellektualistischen Methode, den geschichtlichen Gehalt der Evangelien, ohne sich weiter um Quellenkritik zu kümmern, in mythische Dichtungen umzusetzen; von ihr erhält Bruno Bauer den Anstoß zu seiner Rekonstruktion des echten Urchristentums aus Philo, Seneca und der griechisch-römischen Popularphilosophie überhaupt; ihr entlehnt C. F. Baur das Schema für den Aufweis der urchristlichen Entwicke- 50 lung, die in dem ursprünglichen „Ansichsein", dem Streit und der Ausgleichung kirchenpolitischer Gegensätze (III, 6) verlaufe. Aber Baur wußte allerdings tiefer zu gründen, als B. Bauer und D. F. Strauß. Durch eindringende Litterarkritik erwarb er für seine Ergebnisse einen sachlichen Untergrund. Und eben in diesem Stück seiner großen Lebensarbeit liegt ihre Fruchtbarkeit. Hier bildete er Schule und schrieb auch seinen Gegnern die 55 Methode vor. Der Einfluß der Hegelschen Philosophie machte sich auch in der Kritik des ATs geltend. Vatke in seiner „Religion des ATs" (1835) übte „spekulative" Kritik mit den Mitteln der Litterarkritik. Zuerst wenig beachtet, ja um des philosophischen Einschlags willen unterschätzt, haben Vatkes Ergebnisse im Fortgang der litterarischen Bearbeitung des ATs vielfache Beistimmung und Erweiterung gefunden (Reuß, Graf, Well- 60

hausen), so daß zur Zeit die Quellenkritik Ewalds und Dillmanns, die zu entgegengesetzten Abschätzungen kam, zur Seite gedrängt ist. Das Gleichgewicht in den Gegensätzen der atl. Kritik zu erhalten, blieb A. Kuenen in wertvollen Arbeiten nicht ohne Erfolg bemüht. Neben der Litterarkritik mehren sich neuerdings die Versuche religionsgeschichtlicher Ableitung, für die H. Gunkel, Schöpfung und Chaos (1895), auch einen methodischen Unterbau zu geben versucht.

Wie in der Fortarbeit der Schwerpunkt der Bibelkritik sich verändert hat, beleuchten am deutlichsten die Bibellexika. Tellers Wörterbuch des NTs ([6] 1805) steht auf der Höhe der rationalistischen Auslaugung des Schriftgehalts; das biblische Handwörterbuch von G. B. Winer (2 Bde [3] 1847), das sich durch eingehende Berücksichtigung der Geschichte der Forschung auszeichnet, entspricht in seiner objektiven Gesamthaltung der sachlich gebundenen kritischen Skepsis de Wettes. Das Bibellexikon von Schenkel (1869—75, 5 Bde), das nach einem Menschenalter erschien, stand unter der Direktive der Tübinger Schule. Ihm folgte das Handwörterbuch des biblischen Altertums von Riehm (1875 f., 2 Bde, 2. A. von Baethgen 1897 f.), das Hypothesen möglichst ausschloß und in den atl. Artikeln auf die Religionsgeschichte reichlicher Bezug nahm. Verwandt in den Grundsätzen ist das seit 1898 unter Leitung von J. Hastings erscheinende Dictionary of the Bible. Auf dem fortgeschrittensten Standpunkte der Kritik hält sich die Encyclopaedia Biblica, die Cheyne und Sutherland Black seit 1899 herauszugeben begonnen haben. Wellhausen charakterisiert die darin befolgte Methode als Emendation und Sektion der atl. Überlieferung, „nötigenfalls verbunden mit Weissagung aus den Eingeweiden". Den religionsgeschichtlichen Ableitungen, die prähistorische Quellpunkte für die Erscheinungen des religiösen Lebens suchen und sich an dem Aufweis von Atavismen freuen, ist ein weiter Spielraum gegeben; haben ja doch auch englische Forscher besonders darauf Bedacht genommen, eine religiöse Prähistorik zu entdecken. Die Herausgeber der Encyklopädie beklagen, daß die Kritik des NTs noch nicht so weit fortgeschritten ist, wie die des ATs, d. h. daß die klassischen Zeugnisse des Urchristentums gegen solche kritische Experimente widerstandsfähiger sind. Diese Widerstandsfähigkeit wird, so viel ich sehe, der Fortgang der ntl. Kritik bewähren und stärken. Und ob nicht auch „das Weissagen aus den Eingeweiden" die atl. Kritik daran erinnern sollte, daß die haruspices immer mehr zu behaupten pflegen, als die Eingeweide selbst ihnen kund gethan haben? Die unentwegte Sicherheit wenigstens, mit der z. B. Cheyne seine Hypothesen in Geschichte umsetzt (Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übers. v. Stocks 1899), dürfte dem nüchternen Sachkenner, dem die Trümmerstücke gegenwärtig sind, die diese Hochbauten tragen sollen, Schwindel erregen.

G. Heinrici.

Krüdener, Frau von, gest. 1824. — Vgl. Ch. Eynard, Vie de Madame de Krudener, Paris 1849, 2 Bde; W. Ziethe, Juliane von Kr., Vortrag, Berlin 1864; Capefigue, La baronne de Krudener et l'empereur Alexandre I, Par. 1866; Anonymus, Frau von Kr., Bern 1868; Bühler, Frau von Kr. auf dem Rappenhof, in Heilbronn und Schluchtern im Jahre 1815, in der Zeitschr. des Hist. Vereins für das württemb. Franken 10. Bd., 1877; Br. Bauer, Einfluß d. englischen Quäkerthums auf d. deutsche Cultur und auf d. englisch-russische Projekt einer Weltkirche, Berlin 1878, 169—182; P. L. Jacob (Paul Lacroix), Madame de Krudener, ses lettres et ses ouvrages inédits, Paris 1880, 3. Ausg. 1881; E. Muhlenbeck, Études sur les origines de la Sainte-Alliance, Paris und Straßburg 1887; Anonymus, Frau von Kr, in der Deutschen Rundschau 101. Bd, 1899, 303—317. 428—452. Die durch Fehler und Urteilslosigkeit entstellte ältere Litteratur ist durch das vollständig aus den Quellen und mit scharfer Kritik gearbeitete Buch von Mühlenbeck größtenteils antiquiert worden; doch behält die panegyrische und gänzlich unkritische Biographie Eynards wegen der vielen darin mitgeteilten Briefauszüge einen gewissen Wert. Für die letzten Lebensjahre vgl. außerdem: P. von Götze, Fürst Alex. Nik. Galitzin und seine Zeit, Leipzig 1882; Anonymus, Deutsch-protestantische Kämpfe in den baltischen Provinzen Rußlands, Leipzig 1888 (hier, S. 40 ff., eine aktenmäßige Darstellung der letzten Reise der Kr. durch Kur- und Livland). Ueber die Markircher, Straßburger und Steinthaler Freunde der Kr. vgl. Anonymus (Rathgeber), Die Baronin von Kr. und ihre Beziehungen zum Elsaß, in der Straßburger Post 1885, Nr. 143. 146—149. 152—156. 158. Von wichtigeren zeitgenössischen Broschüren, die sich mit der Kr. beschäftigen und die von Mühlenbeck sorgfältig benutzt sind, mögen genannt sein: Anonymus, Frau von Kr. in der Schweiz, 1817; Anonymus, Winke der Wahrheitsliebe, die Frau von Kr. betreffend, Schaffh. 1817; Chr. G. H. Burdach, Frau von Kr. und der Geist der Zeit, Leipz. 1818; Krug, Gespräch unter vier Augen mit der Frau von Kr., Leipzig 1818; Brescius und Spieker, Beiträge zu einer Charakteristik der Frau Baronesse von Kr., Berlin 1818. Auch die „Erinnerungen an Joh. Conr. Maurer", Schaffh.

1843, sind zu vergleichen. Ueber die „Kummerin" vgl. H. Ph. K. Henke, Actenmäßige Geschichte einer württembergischen neuen Prophetin und ihrer ersten Zeugen u. s. w., Hamburg 1808.

Barbara Juliana von Vietinghoff wurde am 11. Nov. 1764 als das vierte Kind des livländischen Regierungsrates und kaiserlich russischen Geheimrates Otto Hermann von V. und seiner Gemahlin Anna Ulrika, geb. Gräfin Münnich, zu Riga geboren. Daß sie auf die Namen Beata Johanna getauft worden und diese Namen bei ihrer Vermählung geändert habe, ist falsch (s. Mühl. 42). Der Vater, ein um die Bildungsgeschichte Rigas vielfach verdienter Mann, war aufgeklärt gerichtet und stand an der Spitze der Freimaurerloge der Stadt; die zärtliche und schwache Mutter war in den Überlieferungen strengen Luthertums groß geworden. Julianens Erziehung war durchaus auf ihre künftige Stellung in der Welt zugeschnitten. Ein längerer Reiseaufenthalt in Paris und der Unterricht bei einem berühmten Tanzmeister sind auf das begabte Mädchen, in dem sich Eitelkeit und Selbstgefälligkeit frühzeitig entwickelten, von besonderem Einfluß gewesen. Am 23. Sept. 1782 reichte Juliane ihre Hand dem 34 Jahre alten, bereits zweimal geschiedenen Baron Burchard von Krüdener, damaligem russischen Ministerpräsidenten am kurländischen Hofe. Die Ehe war nicht glücklich. Der tüchtige, seine Amtsgeschäfte mit größter Gewissenhaftigkeit erfüllende, aber auch ganz in ihnen aufgehende Diplomat und die weiche, schwärmerische, lebenslustige und liebedurstige, nur mit sich selbst und ihren Bedürfnissen beschäftigte junge Frau haben sich gegenseitig nie verstanden. Aber während der Gatte ihren sich überstürzenden Launen wie den kleinen und großen Verirrungen ihrer von Jahr zu Jahr zunehmenden Coquetterie mit der Langmut des reifen Mannes Stand hielt, hat ihm Juliane das Leben sehr schwer gemacht. Als vielumschwärmte und verwöhnte Gemahlin des Gesandten führt sie in Venedig und Kopenhagen ein glänzendes Gesellschaftsleben, das ihr zur Bethätigung einer liebenswürdigen Verschwendungssucht hinreichende Gelegenheit bietet. Eine Erholungsreise nach dem Süden, die sie allein unternimmt, verwandelt sich bald in einen längeren Vergnügungsaufenthalt in Paris (1789). Hier knüpft sie nicht nur schöngeistige Freundschaften, sondern auch ein Verhältnis mit einem jungen Offizier an, der die vom Gatten zurückbeorderte Geliebte als Lakai verkleidet nach Deutschland zurückbegleitet (1792). In die ihm vorgeschlagene Scheidung willigt Krüdener nicht ein, wohl aber in eine längere Trennungszeit, während welcher Juliane, ihre beiden Kinder Paul und Julie (Juliette) beim Vater zurücklassend, ein nervenzerrüttendes Reiseleben führt. Noch einmal kehrt sie zurück, um an der Seite des inzwischen zum Gesandten in Berlin ernannten Gatten die Honneurs zu machen (1800/1801). Gänzlich unbefriedigt geht die Ruhelose, gegen Krüdeners ausdrücklichen, in ihrem eigenen Interesse geltend gemachten Wunsch (s. seinen herzlichen Mahnbrief bei Mühl. 61 f.), von neuem auf Reisen nach Genf, wo sie die Bekanntschaft der Frau von Stael macht und mit verwegenen Toiletten Aufsehen erregt, und wieder nach Paris, wo sie u. a. Chateaubriand näher tritt. Hier trifft sie die Nachricht von dem am 14. Juni 1802 erfolgten Tode ihres Mannes, an dessen Sterbebett zurückzukehren sie die flehentlichen Bitten des Sohnes nicht vermocht hatten. Inzwischen hat die Sucht, selbst unter den Schöngeistern zu glänzen, sie zur Abfassung eines Romans begeistert, der unter dem Titel Valérie ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G.. anonym erschien (Par. Dez. 1803, mit Jahreszahl 1804 in 2 Bdn; öfter aufgelegt, zuletzt Paris 1878; deutsch Leipzig 1804, Hamb. 1805), dank der von der Verf. selbst mit raffinierter Geschicklichkeit ins Werk gesetzten Reklame eine Zeit lang viel von sich reden machte, um dann wieder zu verschwinden (vgl. übrigens die lobenden Bemerkungen in Sainte-Beuves Ausgabe des Romans von 1837; Jacob-Lacroix, Préface). Den Gegenstand bildete eine nach dem Muster von Werthers Leiden und gewisser Modeerzählungen aufgeputzte Liebesgeschichte, der eine romantische Episode aus der venetianischen Tändelzeit der Verfasserin zu Grunde gelegt war.

Im Sommer 1804, während eines Aufenthaltes in der Vaterstadt, erlebt Juliane, 40 Jahre alt, ihre Bekehrung, nach den Einen infolge des Schreckens, den ihr das plötzliche Ende eines vor ihren Augen sterbend zusammenbrechenden Bekannten einjagte, nach Anderen unter der geistlichen Einwirkung eines zu den Herrnhutern gehörenden Rigaer Schusters. Nichts in ihrem Vorleben deutet darauf hin, daß die Baronin religiösen Fragen Teilnahme geschenkt oder gar ernsthafte religiöse Anwandlungen gehabt hätte. Was aber auf den ersten Blick als eine neue Laune der ihrer bisherigen Beschäftigungen und Vergnügungen überdrüssig gewordenen Weltdame erscheint, ist thatsächlich immer mehr zu dem einen bestimmenden Faktor ihres Wesens geworden, das davon schließlich ganz ausgefüllt erscheint: eine in ihren Äußerungen wachsend ungesunde, nervöse Religiosität, der doch eine

eigentümliche Kraft innegewohnt haben muß, die im Verein mit dem Zauber einer liebenswürdigen und bei allen Irrungen vornehmen Persönlichkeit auch eigentümliche Wirkungen hervorzubringen vermochte. Diese Religiosität trägt ganz und gar die Züge eines von warmem Liebesdrang erfüllten, aber unklaren, gegen die konfessionellen Unterschiede gleich- 5 giltigen (s. ihre Äußerungen zu Maurer bei Mühl. 294), dafür jeglichem Aberglauben zugeneigten Mysticismus, wie er damals im unvermeidlichen Rückschlag gegen die Verstandesaufklärung der vergangenen Jahrzehnte und als trübe Begleiterscheinung einer neuerstarkenden Frömmigkeit zumal in vornehmen Kreisen eine häufige Erscheinung war. Seine Nahrung fand dieser Mysticismus der Baronin nicht sowohl in der zwar absonderlichen, 10 aber ruhigen und steten, gottergebenen Frömmigkeit der Brüdergemeinde, zu der sie bei vorübergehendem Aufenthalt (Sommer 1807) tiefer gehende Beziehungen nicht gewonnen hat, als vielmehr in der phantastischen Schwärmerei der badischen, elsässischen und württembergischen Chiliasten. Auf ihr in hohem Maße des Dämpfers bedürftiges Temperament hatte dieser aufregende Verkehr den denkbar ungünstigsten Einfluß, und auch der sym- 15 pathischste Zug ihres Wesens, der sich in zahllosen Liebeserweisungen an Armen und Kranken äußernde Wohlthätigkeitsdrang, hat in dieser Atmosphäre allmählich seine Reinheit eingebüßt.

Anfangs des Jahres 1808 finden wir sie als gläubige Jüngerin im Hause Jung-Stillings (s. d. A. Stilling) zu Karlsruhe. Von hier bricht sie im Sommer ins Elsaß 20 auf, mit Einführungsbriefen an Oberlin (s. d. A.), Wegelin und andere Häupter der Erweckten. Mit vollendeter Urteilslosigkeit, die saubere und unsaubere Geister nicht zu scheiden vermag, fällt sie dort in die apokalyptischen Netze des Pfarrers Jean-Frédéric Fontaines (Fontaine) zu Markirch (Sainte-Marie-aux-Mines) und der bei ihm weilenden württembergischen Seherin Marie Gottliebin Kummer (genannt „die Kummerin"). Der 25 dauernde Verkehr mit diesen beiden, über deren zweifelhafte Vergangenheit Mühlenbeck die nötigen Aufschlüsse gegeben hat, hat mehr als alles andere dazu beigetragen, die Baronin, die sich zu ihrer Beschützerin hergab, irre zu leiten und ihr Ansehen zu schädigen. Ende 1808 zieht sie mit den neuen Genossen ins Württembergische, wo sie das Landhaus Katharinen-Plaisir bei Bönnigheim unweit Kleebronn, dem Geburtsort der Kummerin, zu 30 einem Mittelpunkt erbaulicher Versammlungen herrichtet. Schon im Sommer 1809 werden sie und Fontaines ausgewiesen, die Kummerin zu Ludwigsburg für einige Monate eingesteckt. Die Vertrautheit, mit der die Baronin nunmehr in Lichtenthal bei Baden mit ihrem Seelsorger verkehrt, erscheint vielen, auch der eigenen Mutter, anstößig. Von deren Sterbebett kehrt sie zu Ende des Jahres 1811 nach Karlsruhe zurück. Öftere Reisen ins 35 Elsaß befestigen die Gemeinschaft mit den dortigen Freunden. In Genf gewinnt sie einen begeisterten Anhänger in dem jungen Geistlichen Empeytaz, dem späteren Haupt der sog. Momiers (s. d. A. Haldane Bd. VII S. 357, 37), der von nun ab ihr ständiger Begleiter wird.

Inzwischen waren die Frommen durch die sich jagenden politischen und kriegerischen 40 Ereignisse in Atem gehalten worden. Die Endzeit schien vor der Thüre. Sah man allgemein, wie Jung, in dem Korsen den Apollyon (Abaddon) der Apk (9, 11), so wendeten sich die Blicke auf den russischen Kaiser als den Retter in der Not, den „weißen Adler", wie ihn die Kummerin in ihren Visionen bezeichnete. Durch den brieflichen Verkehr mit einer russischen Hofdame war Frau von Kr. über die Stimmung Alexanders, in dessen 45 schwankendem Gemüt damals pietistische Einflüsse die Oberhand gewonnen hatten, genau unterrichtet, und es glühte in ihr der Wunsch, das von der Seherin verkündigte Werkzeug der Vorsehung auf seine hohe Mission vorzubereiten. Von Schluchtern bei Heilbronn, einer badischen Enklave in württembergischem Gebiete, aus wußte sie sich am Abend des 4. Juni 1815 bei dem in Heilbronn weilenden Kaiser Eintritt zu erzwingen, und es gelang ihr, 50 in mehrstündiger Unterhaltung den Leichtbeweglichen so vollständig für sich einzunehmen, daß er von nun ab monatelang in Heidelberg und Paris, wohin sie ihm folgte, ständiger Gast in ihren Bibelstunden war. Sie selbst bildete bald den Mittelpunkt eines Kreises, dessen Mitglieder der Freundin des Kaisers den Hof zu machen beflissen waren, unter ihnen auch die Religiosen der Hauptstadt, vor allem der Mesmerianer Bergasse. Frau von Kr. 55 und Bergasse haben in Alexander die Gedanken genährt, als deren Niederschlag am 26. Sept. 1815 der unter dem Namen der „heiligen Allianz" bekannt gewordene Vertrag zwischen den Kaisern von Rußland und Österreich und dem Könige von Preußen geschlossen wurde. Ob die Kr. an der Redaktion des Aktenstückes, dessen von ihm eigenhändig geschriebenen Entwurf der Kaiser ihr vorgelegt hatte, irgend welchen Anteil gehabt hat, läßt sich nicht 60 feststellen; nicht einmal, daß das Beiwort „heilige" auf ihre Initiative zurückgeht, ist

zweifellos. Immerhin mochte sie Grund haben, sich ihres Einflusses auch bei diesem Vorgange zu rühmen, der als die Erfüllung ihrer und der frommen Schwärmer Wünsche erschien, während die Diplomaten den neuen Bund verspotteten und der Bekanntmachung der Urkunde nur um ihrer offenbaren Unschädlichkeit willen zustimmten (vgl. Aus Metternichs nachgelassenen Papieren 1. Bd, Wien 1880, 214 ff.). Alexander aber zog sich bald von der Freundin zurück, nachdem er schon in Paris an ihrem Umgang mit der Pseudoprophetin Kummer, die in der Verzückung Geld vom Kaiser forderte, Anstoß genommen hatte; ihr ganzes weiteres Verhalten, besonders ihre indiskreten Äußerungen über die „Allianz" (vgl. hierzu die Broschüren von Krug und Brescius-Spieker), über die er selbst bald anders denken lernte, vermehrten sein Mißfallen.

Die Pariser Episode bildet den Höhepunkt im Leben der Baronin. Von nun ab geht es unaufhaltsam mit ihr bergab, und ihr rastloses Dasein wird immer abenteuerlicher. Meist von zahlreicher Gefolgschaft begleitet, hat sie in den Jahren 1816—18 die nördliche Schweiz und das südliche Baden durchstreift, nach ihrer Weise Seelen für das Himmelreich erobernd und dabei mit verschwenderischer Hand und ohne Ansehen der Person das Geld unter die Armen und Leidenden ausstreuend, das ihr thörichte Verehrer immer wieder zukommen ließen. Einen höchst verderblichen Einfluß übte auf sie der frühere braunschweigische Postsekretär Kellner, der nach einer Version wegen seiner politischen Gesinnung, nach einer anderen wegen Unterschlagung aus dem Amte entlassen war, jedenfalls eine sehr bedenkliche Erscheinung. Er hat der armen Frau den Kopf vollends verrückt. In seiner Broschüre: „Der lebendige Glaube und das Evangelium" feierte er sie als Deborah, Esther, Judith. Er und andere sahen in ihr das Weib der Apk (12, 1), das den Messias, oder „eine Repräsentantin der Maria, die die neue Kirche gebären" sollte (nach Anna Schlatter, Briefe 2, 252, die übrigens, trotzdem sie „von dem Glauben und der Liebe, die in großem Maße in dem Herzen dieser Frau liegt", durchdrungen war, solche übertriebene Verehrung nicht mitmachen wollte. Daß sie sich selbst Wunderkräfte zuschrieb, zeigen ihre Äußerungen Brescius und Spieker gegenüber (Mühl. 288). Von dem Wirtshaus zum Hörnlein bei Grenzach an der badisch-schweizerischen Grenze aus trieb die Gesellschaft, teilweise sehr zweifelhafte Existenzen, monatelang eine Mission, die der der modernen Heilsarmee vergleichbar ist. Kellner bediente sich auch der Presse: eine „Adresse an die Armen" und die „Armenzeitung", von der die erste und letzte Nummer am 5. Mai 1817 erschien, sind sein Werk. Den Behörden bereitete das Treiben der vornehmen Dame, deren Sohn als russischer Gesandter in Rom akkreditiert war, manche Ungelegenheit. Schließlich ist sie mit ihren Genossen aus der Schweiz und den süddeutschen Ländern ausgewiesen worden und über Leipzig und Frankfurt a/O. (hier die Unterredung mit dem Konsistorialrat Brescius und dem Professor Spieker, über die die beiden einen interessanten Bericht erstattet haben) in die Heimat zurückgekehrt (1818). Der baltische Generalgouverneur, Marquis Paulucci, befahl sie unter polizeiliche Aufsicht zu stellen und ihre Begleiter über die Grenze zurückzuschieben. Aber Kaiser Alexander wies ihn an, Frau von Kr. in völliger Ruhe zu lassen und ihren Begleitern den Eintritt in das russische Reich zu gestatten. Nun hat sie zu Mitau, Riga und auf ihrem Gute Kosse bei Werro Bibel- und Erbauungsstunden abgehalten. Vorübergehend war sie auch in Petersburg, wo ihr Schwiegersohn, der Baron von Berckheim, als russischer Ministerialrat lebte und wo ihr in dem Fürsten Alexander Nikolajewitsch Galyzin ein besonderer Fürsprecher erstanden war. Als sie aber noch einmal zur politischen Prophetin wurde und in Alexander I. den künftigen Befreier der Hellenen feierte, hieß sie der Kaiser in eigenhändigem Schreiben bei Strafe seiner Ungnade schweigen. Auf Einladung der Fürstin Galyzin reiste sie mit dieser und dem Ehepaar Berckheim 1824, zur Stärkung ihrer durch ein Brustleiden angegriffenen Gesundheit und um unter den dortigen Pietisten zu wirken, in die Krim und ist in der von der Fürstin gegründeten pietistischen Kolonie Karasu-Bazar am 25. Dez. 1824 entschlafen. In einem ihrer letzten Briefe bekannte sie: „Oft genug habe ich für die Stimme Gottes genommen, was lediglich Frucht meiner Einbildung und meines Stolzes gewesen war." Ist dieses Selbstzeugnis richtig und machen die beglaubigten Nachrichten zumal aus den letzten Zeiten ihres Lebens es unmöglich, in Frau von Kr. eine gesunde Vertreterin des Reichgottesgedankens zu erblicken, so sollen doch ihre edlen Züge nicht vergessen werden. Ein Mann, der kein Freund der Schwärmer war, der rationalistische Generalsuperintendent von Livland Sonntag, hat noch in späteren Jahren über sie geurteilt, daß er zwar seine Beziehungen zu seiner Bekannten (von 1811) „von Amts- und Gemütswegen nicht fortsetzen zu dürfen geglaubt habe, daß er derselben aber das Zeugnis schuldig sei, sie habe für jedes Menschenleiden und Menschenbedürfnis das tiefste, reinste, thätigste, selbstvergessenste,

sich selbst aufopfernde Mitgefühl besessen". Das geschichtliche Urteil über derartige von den edelsten Absichten erfüllte, dabei haltlose, den eigenen Stimmungen und fremden Einflüssen unterworfene Naturen wird immer schwankend bleiben. **G. Krüger.**

Krummacher, Friedrich Adolf, gest. 1845. — A. W. Möller, F. A. Krummacher 5 und seine Freunde, 2 Bde, Bremen 1849.

F. A. Krummacher — der älteste der rühmlichst bekannten reformierten Pastoren dieses Namens — wurde geboren am 13. Juli 1767 zu Tecklenburg, dem Hauptort der altreformierten und altpreußischen gleichnamigen Grafschaft in Westfalen, wo die Familie seit mehreren Generationen ansässig war. Der Vater, Friedrich Jakob, Hoffiskal, Justiz- 10 kommissär und Bürgermeister, als gewissenhafter Rechtskonsulent hochgeachtet, war ein ernster, frommer Mann, durch körperliche Leiden und häusliche Sorgen oft gedrückt; die Mutter, Maria Dorothea, geb. Strücker, in ihrer holden Leutseligkeit den Kindern unvergeßlich, wird von dem dem Hause befreundeten Duisburger Rektor Johann Gerhard Hasenkamp in einem Briefe an Lavater als Musterbild lauterer christlicher Frömmigkeit und 15 friedensreichen evangelisch-kindlichen Sinnes geschildert. — Fr. A. Kr. besuchte die lateinische Schule seiner Vaterstadt, wo der Rektor Meese mit eiserner Strenge waltete, bezog dann, mit philologischen Kenntnissen wohl ausgestattet, 1786 als Student der Theologie die kleine reformierte Hochschule Lingen, siedelte aber, durch die bejahrten Professoren, die, meist Holländer, mit den Studenten sehr kordial verkehrten, wenig befriedigt, schon im 20 folgenden Jahre nach Halle über, wo er neben Knapp u. a. auch Bahrdt hörte, von dem er sich aber, obwohl in seiner theologischen Richtung noch sehr schwankend, bald wieder zurückzog. Nach Vollendung seiner Studien brachte er ein Jahr als Informator in Bremen zu, wurde dann 1790 Konrektor am Gymnasium zu Hamm, der damaligen Hauptstadt der Grafschaft Mark, und verlebte hier in der wieder aufgenommenen Beschäftigung mit 25 den Klassikern, in einer ihm sehr zusagenden, erfolgreichen Thätigkeit und im frohen und geistreichen Umgang mit dem später an das Joachimsthalsche Gymnasium in Berlin versetzten Rektor Snethlage, mit dem nachmaligen Bischof Eylert u. a. drei glückliche Jahre. Um die Braut, Eleonore Möller, die er im Hause des Bürgermeisters zu Hamm gefunden hatte, bald heimführen zu können, wagte er 1793 das Rektorat der gelehrten Stadtschule 30 in Mörs zu übernehmen mit einem fixen Gehalt von nur 300 Thalern, trotz der hier am linken Rheinufer immer wieder drohenden Kriegsunruhen, — ein Schritt, für den er büßen mußte. Nachdem er im Sommer 1794 seine „Laura" in seine stille, beschränkte Häuslichkeit eingeführt hatte, wurde der frohe Lebensmut des jungen Paares bald auf eine harte Probe gestellt durch das neue siegreiche Vordringen der Franzosen, welches 35 mit der patriotischen Beklemmung auch vielfache materielle Bedrängnis durch Einquartierungslast u. s. w. brachte, bis der Friede von Basel Ruhe schaffte, aber auch die Grafschaft Mörs mit dem ganzen linken Rheinufer den Franzosen überließ. Indes blühte das Gymnasium unter Krummachers Leitung empor, und neue enge Freundschaftsbande fürs ganze Leben wurden geknüpft, vor allem mit dem Schwager A. W. P. Möller (gest. als 40 Oberkonsistorialrat in Münster 1846), damals Professor in dem nur zwei Stunden entfernten Duisburg. Mit ihm und dessen befreundeten Kollegen wurde ein nur durch die Kriegsunruhen zeitweilig unterbrochener lebhafter Verkehr über den Rhein hin gepflogen, bis der bescheidene Rektor, nach dem Tode des Seniors der theologischen Fakultät Berg an dessen Stelle als Prof. theol. et eloquentiae berufen, Dezember 1800 in den Kreis 45 derselben eintrat, — der Jüngste in der letzten Generation der von dem großen Kurfürsten gestifteten Hochschule, deren Stern sich schon zum Untergange neigte. Nachdem er das theologische Doktorat erworben hatte, trat er rüstig und freudig in die neue Arbeit ein, indem er, obwohl selbst von der Zeittheologie tingiert, doch mit seinem frommen Gemüt und seiner Hochachtung vor dem biblischen Christentum in seiner ästhetischen, Herder fol- 50 genden Art im Bunde mit Möller ein Gegengewicht gegen den vulgärrationalistischen, übrigens kollegialisch befreundeten Fakultätsgenossen Grimm bildete, las nicht bloß über theologische Fächer, sondern auch über die griechischen Tragiker und andere Klassiker wie über deutschen Stil und trat nun auch als Schriftsteller auf zuerst mit dem „Hymnus an die Liebe", 1801, 2. Aufl. 1809, dem 1805 die nachher in mehrere fremde Sprachen 55 übersetzten „Parabeln", 8. Aufl. 1848 und die damals vielgelesene theologische Schrift: „Über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in hist. und ästhetischer Hinsicht" folgten. Indes wirkte bald der Druck der napoleonischen Gewaltherrschaft auch lähmend auf die Duisburger Universität. Seit sie 1806 an das neuerrichtete Großher-

zogtum Berg übergegangen war, kam sie vollends herunter; Krummacher hatte zuletzt nur noch ein paar Kollegien vor einem oder zwei Zuhörern zu lesen; dazu zahlte die französische Regierung den Professoren nicht einmal den Gehalt, und nachdem der Aufenthalt in Duisburg schon durch den Wegzug Möllers nach Münster 1805 einen großen Teil seiner Annehmlichkeiten für Krummacher verloren hatte, vertauschte er gern im Jahre 1807 den „Mäusesitz", wie er den alten Musensitz wohl nannte, mit einer Landpredigerstelle zu Kettwig im romantischen Ruhrthal, wo „der Professor", anfangs mißtrauisch angesehen, sich bald das Vertrauen seiner Gemeinde und seinerseits unter den ihm sehr sympathischen westfälischen Bauern das Predigtamt lieb gewann, während er zugleich die so erfolgreich begonnene Schriftstellerei eifrig fortsetzte. Außer Aufsätzen und Rezensionen in Zeitschriften ließ er in dieser Zeit erscheinen: „Die Kinderwelt", Gedicht in vier Gesängen, 1809, 2. Aufl. 1813, — ein Lieblingsbuch der Königin Louise; „Das Festbüchlein, eine Schrift fürs Volk", 1. Der Sonntag, 1809, 5. Aufl. 1828, 2. Das Christfest, 1810, 4. Aufl. 1846 (später 3. Das Neujahrsfest, 1818, 2. Aufl. 1833); „Apologen und Paramythien", 1809; den „Bibelkatechismus", 1810, 12. Aufl. 1843; endlich das originelle Schriftchen: „Das Wörtlein: Und, eine Geburtstagsfeier", 1811.

Im Jahre 1812 erfolgte K.s Versetzung in einen größeren Wirkungskreis, indem der Herzog Alexius Friedrich Christian von Anhalt-Bernburg ihn als Generalsuperintendent, Konsistorialrat und Oberprediger nach Bernburg berief. Es waren reiche Jahre, die er hier in angesehener Stellung, von seinem Herzog trotz gelegentlicher Differenzen hochgeschätzt, als immer gern gehörter Prediger, in vielseitiger ausgedehnter amtlicher und nach wie vor fruchtbarer litterarischer Thätigkeit, in einer hochbeglückten, sorgenfreien Häuslichkeit, wo die Kinder zur Freude der Eltern hoffnungsvoll gediehen, zubringen durfte, Jahre, in denen er auch unter den erhebenden Eindrücken der Befreiungskriege, vom Geist der „Erweckung" berührt, zu fester positiver Haltung, zum Dringen auf das „einfache Evangelium" mit sehr entschiedener Stellungnahme gegen den damals noch überall herrschenden Rationalismus gelangte. Nachdem im Sturm und Drang der Jahre 1812 und 1813 die Feder geruht hatte, erschien 1814 die patriotische Dichtung: „Der Eroberer, eine Verwandlung"; 1815 das biblische Drama „Johannes" und anonym eine durch die Einsetzung der sog. liturgischen Kommission in Berlin hervorgerufene Streitschrift: „Apostolisches Sendschreiben an die Christgemeinden von dem was noth thut zur Kirchenverbesserung"; 1818 „Leiden, Sterben und Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi", 12 Bilder nach Goltzius mit Vorrede und Text, und „Paragraphen zur hl. Geschichte"; 1819 die schon erwähnte Fortsetzung des Festbüchleins; 1820 „Fürst Wolfgang zu Anhalt, eine Reformationspredigt", und die Streitschrift gegen Voß: „Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter"; 1821 „Die freie evangelische Kirche, ein Friedensgruß"; 1822 die, wie er bald selbst erkannte, voreilig unternommene und daher nicht fortgesetzte Übersetzung von „Calvins Institutionen" (sic); 1823 „Bilder und Bildchen", der „Katechismus der christlichen Lehre", 3. Aufl. 1836, und „Die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche", 2. Aufl. 1825. — Den Ruf zu einer theologischen Professur in Bonn, den Altenstein 1820 an ihn ergehen ließ, hatte er, obwohl die Aussicht auf eine neue akademische Thätigkeit ihn lockte, doch zuletzt wegen eines Augenleidens, von dem er gerade heimgesucht war, abgelehnt, folgte aber, nachdem noch 1821 unter seiner Leitung die Union in Bernburg eingeführt war, 1824 durch verschiedene Gründe bestimmt, einem Rufe als Prediger an der Ansgarikirche in Bremen. Hier hat er sich wohl in mancher Beziehung enttäuscht gefühlt, indem er neben einem Spezialkollegen wie Dräseke zu keiner bedeutenderen Kanzelwirksamkeit gelangen konnte, ist aber doch, durch das lebendige religiöse Interesse, das ihm in den kirchlichen Kreisen Bremens begegnete, wohlthuend angesprochen, als Jugendlehrer und Seelsorger viel gesucht, in vertrautem Umgang mit Mallet, Pauli, Treviranus u. a., in weiten Kreisen als das „Väterchen" hochgeehrt, auch auf diesem neuen Boden in der alten Reichsstadt heimisch geworden. Auch die Muse ruhte nicht. Es erschienen noch in der Bremer Zeit der „Katechismus der christl. Lehre nach dem Bekenntnis der evang. Kirche", 1825, 8. Aufl. 1846; „St. Ansgar", 1826; „Das Täubchen", 1828, 3. Aufl. 1840; „Der Hauptmann Cornelius", Predigten über Apostelgeschichte 10, 1829; „Die Geschichte des Reichs Gottes nach der hl. Schrift, andeutender Text zu von Kügelgens Bildern", 4 Hefte, 1831—45; „Leben des hl. Johannes", 1833. Dabei war er Jahre lang der treueste Mitarbeiter an dem von Mallet herausgegebenen Bremer Kirchenboten. Indem er zuletzt die Schwächen des Alters zu fühlen begann, trat er, nachdem er 1843 in der Stille sein Amtsjubiläum gefeiert hatte, in den Ruhestand und starb ein Jahr nach dem Ableben seiner Frau am 4. April 1845.

Grundverschieden von seinem Bruder, dem frommen Wupperthaler prädestinatianischen Sonderling, eine sinnige, ästhetisch und poetisch angelegte Natur, von feiner Geistesart, heiter jovial und dabei von tiefem, zartem Gemüt, von würdevollem Ernst und wahrhaft kindlicher Frömmigkeit, dabei vielseitig gebildet, philologisch und theologisch wohl geschult (auch ein eleganter Lateiner und musikalisch begabt), hat Krummacher in sehr verschiedenen Lebensstellungen als Schulmann, akademischer Lehrer und Prediger, vor allem aber in weiten Kreisen als Dichter und Schriftsteller anregend gewirkt und schon vor wie in der Zeit der Erweckung auf die religiöse Denkweise der Zeitgenossen an seinem Orte in eigentümlicher Weise mit eingewirkt. Durch seine Parabeln hat er sich einen bleibenden Platz in der deutschen Litteratur erworben. Außer ihnen sind besonders die ersten Teile des Festbüchleins, die Kinderschriften und die Katechismen, wie schon die vielen Auflagen zeigen, mit besonderem Beifall aufgenommen worden. So viele Lieder und Dichtungen haben Aufnahme in die Lehrbücher der Schulen, manche Lieder auch in die Gesangbücher der Gemeinde gefunden. Eine wertvolle Reliquie, interessant und anziehend durch Fülle von geistreichem Humor, von warmen Herzenstönen und christlicher Lebensweisheit, ein Ausdruck der ebenso liebenswürdigen wie originellen Persönlichkeit des Schreibers sind auch seine Briefe in: A. W. Möller, F. A. Krummacher und seine Freunde, s. oben. Nach diesem Werke, mündlicher Kunde und persönlicher Erinnerung ist dieser Artikel gearbeitet.

Söhne Friedrich Adolfs' sind Friedrich Wilhelm und Emil Wilhelm **Krummacher.** Über den ersteren s. d. folg. A. Auch der letztere, geb. 7. Mai 1783 zu Mörs, 1841 bis 1876 Pastor in Duisburg, gest. 1886 zu Bonn, war wie sein Vater und Bruder als Erbauungsschriftsteller vielfach thätig, ohne daß seine Schriften für das zweite Drittel des vorigen Jahrhunderts ähnliche Bedeutung gehabt hätten, wie die seines Vaters für das erste. Zu erwähnen sind: Hirtenruf zur lebendigen Quelle des Heils 1830. Das Dogma von der Gnadenwahl 1856. Pastorenspiegel, Syn. Pred. 1859. Gideon, der Richter Israels 1861. Tägliche Herzensweide aus Luthers Werken, 2. Aufl. 1852. Gebetbuch für evangelische Christen 1853. Evangelischer Hausschatz, 2 Bde 1853. G. D. Krummachers Leben 1838 (s. d. A.). Vgl. H. Krummacher, E. W. Kr. Lebenserinnerungen eines geistlichen Veteranen, Essen 1889. **H. Mallet †.**

Krummacher, Friedrich Wilhelm, gest. 1868. — Fr. W. Kr., eine Selbstbiographie, Berlin 1869; Nebe, Zur Geschichte der Predigt, Wiesbaden 1879.

Friedr. Wilh. Krummacher, Sohn Friedrich Adolfs und Neffe Gottfried Daniels, ist am 28. Januar 1796 zu Mörs a. Rh. geboren, besuchte erst das Duisburger, dann nach der Versetzung seines Vaters das Bernburger Gymnasium. Er studierte in Halle und Jena Theologie, auch an dem Wartburgfest der Burschenschaft 1817 nahm er teil. 1819 kam er als ordinierter Hilfsgeistlicher an die reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M. 1823 ging er als Pfarrer nach Ruhrort, 1825 nach Gemarke (Barmen). Zweimal nach dem benachbarten Elberfeld an die reformierte Gemeinde berufen, wurde er dort 1834 der Kollege seines Oheims, zugleich folgte ihm Friedr. Eman. Sander, der innigste und treueste Freund seines Lebens, dorthin an die lutherische Gemeinde.

1840 entstand infolge einer von Kr. in der Ansgari-Kirche zu Bremen über Gal 1, 8. 9 gehaltenen Predigt der durch mehrere Jahre sich hindurchziehende, viele Schriften hervorrufende „Bremer Kirchenstreit"; 1847 ging er nach Berlin an die Dreifaltigkeitskirche, 1853 als Hofprediger nach Potsdam. Aus dem Schoß eines reichen Familienlebens, wie es in dem Buch „Unsere Mutter" (Bielefeld und Leipzig 1880) aufs anziehendste geschildert ist, ging er am 10. Dezember 1868 heim.

Unter seinen zahlreichen Schriften ist die hervorragendste und wahrhaft bahnbrechend „Elias der Thisbiter", selbst mit Eliasfeuer getauft, wie Heubner sie in der Büchnerschen Konkordanz (8. Aufl.) treffend bezeichnet. Sie ist aus Wochenandachten hervorgegangen. Sogar Goethe, sonst in der homiletischen Litteratur ein seltener Rezensent, hat sich über Kr.s erste Sammlung „Blicke ins Reich der Gnade" geäußert. „Man könnte diese Vorträge, welche die in Handarbeit versunkenen Bewohner jener Gegenden über körperliche und geistige Unbilden in Schlaf lullen wollen, narkotische Predigten nennen; welche sich denn freilich am klaren Tage, dessen sich das mittlere Deutschland erfreut, höchst wunderlich ausnehmen". Goethes Werke, Ausgabe 1840, Band 32, S. 377—379.

Mag die Phantasie des Hochbegabten sich oft zu überreichem Bildwerk haben fortreißen lassen, „mein Geschmack", sagt Kr. einmal, „ist das biblisch Massive"; mag in seiner sonst so edlen Sprache das Fremdwort bisweilen eine störende Herrschaft beanspruchen

und die maßvolle Linie eines Theremin häufig überschritten sein: doch ist Kr. in der Homiletik für alle Zeit einer, „der Gewalt hat".

Wie er mit der Schärfe seines Witzes, mit dem Schwunge seines Genius, mit der Kraft seines Glaubens den Rationalismus gegeißelt und erfolgreich bekriegt und die zerbrochenen Altäre des alten Glaubens glühenden Herzens zu heilen sich gemüht hat, so hat er mit Tholuck und Cl. Harms den Reinhardtschen zunftmäßigen Predigt-Schematismus mit freier Hand kraft der Kühnheit seiner prophetischen Ader über Bord werfen helfen.

Kann man von seiner plötzlich auftauchenden Gestalt sagen, daß sie ihrer Zeit wie eine homiletische „Erscheinung" galt, doch ist die Vorbereitung dazu, die geistige und geistliche Anregung durch Kr.s Vater und Oheim, durch den niederrheinischen Boden mit seinem überwiegend reformierten alttestamentlichen Gepräge, so wie durch die damalige frühlingshafte Erweckungszeit unverkennbar. Aus dem Schatz seiner litterarischen Erzeugnisse führen wir folgende an: Salomo und Sulamith, 1827, 9. Aufl. 1875; Blicke ins Reich der Gnade, 1828, 3. Aufl. 1869; Elias der Thisbiter, 1828, 6. Aufl. 1874; Predigt, geh. zu Gemarke, 1819; Lehrstimmen, 2 Tle., 1832, 2. Aufl. 1846; Der Prophet Elisa, Abschiedsworte, 1835, 2. Aufl.; Abschiedspredigt, 1847, 2. Aufl.; Der scheinheilige Rationalismus 1841; Theologische Replik 1846; Das Adventsbuch 1847, 2. Aufl. 1863 (Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig); Das Passionsbuch, der leidende Christus, 1854, 3. Aufl. 1878 (Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig); Die Sabbathsglocke, 12 Tle., 1851—1858; Des Christen Wallfahrt nach der himmlischen Heimath, 3 Tle., 1858; David, der König von Israel, 1867; Christus lebt; ein Oster- und Pfingstbuch, 1862; Immanuel Friedr. Sander, 1860; Weg zum Heil, 1842; Die Wahrheit der evangel. Geschichte besiegelt durch die ältesten nachapostolischen Zeugen (Verl. v. Wiegand und Grieben); Der kirchliche Osten und Westen unseres preußischen Vaterlandes (Verl. v. Wiegand und Grieben); Abschiedsgruß und Willkomm, zwei Predigten gehalten bei seinem Amtswechsel zu Berlin und Potsdam; Johann Knox und die Königin Maria; einleitender Vortrag über das Thema: „Inwieweit hat der Prediger den Geschmack seiner Hörer zu berücksichtigen?" (Wiegand und Grieben). **Rud. Kögel †.**

Krummacher, Gottfried Daniel, gest. 1837. — Quellen: G. D. Krummachers Leben von dessen Neffen E. W. Kr. als Vorrede zur Guten Botschaft und extra, Elb. 1838; A. W. Möller, Fr. A. Krummachers Leben, Bremen 1849; Fr. V. Krug, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei u. s. w. im Herzogtum Berg, Elb. 1851; Acta, betr. G. D. Krummacher zu Elberfeld, 1819 im Prov. K. Archiv zu Koblenz XXI. 10. 11. Außerdem persönliche Kunde.

G. D. Krummacher, der jüngere Bruder von Friedr. Adolf, wurde am 1. April 1774 in Tecklenburg geboren, und starb im 63. Jahre am 30. Januar 1837 als Pastor der reformierten Gemeinde in Elberfeld. Über seine Eltern s. o. S. 150, 9. Daniel zeichnete sich schon als Kind — meist bei der einsamen Großmutter und Tante erzogen — durch ein eigentümliches und seltsames Wesen aus und mußte sich bald einen Träumer, bald einen Sonderling schelten lassen — welche Art ihm auch zeitlebens anhing. Auf der Universität in Duisburg hatte er vielen Segen in dem Hause des Rektors Fr. Arnold Hasenkamp (s. d. A. Bd VII S. 461) und erhielt sich dadurch und durch den näheren Umgang mit dem Professor Dr. Möller gegenüber den rationalistischen und ungläubigen Vorlesungen Grimms wenigstens die äußere Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes in der hl. Schrift, ohne jedoch schon von deren Geist ergriffen zu sein oder die kindliche Frömmigkeit sich erhalten zu haben. Nach seinen Studienjahren begab er sich zu seinem Bruder Fr. Adolf nach Hamm, wo er sich mit Unterrichten und Predigen beschäftigte; dann ward er Hauslehrer in Soest und 1796 in Mörs, wohin sein Bruder versetzt worden war. Vielleicht hat er sich damals gleich seinem Bruder auf kurze Zeit dem Freimaurerorden angeschlossen. Von Mörs ward er 1798 zum Pfarrer in dem nahen Baerl, 1801 zum Pfarrer in Wülfrath bei Elberfeld und 1816 zum Pfarrer in Elberfeld gewählt. Hier erlitt er am 15. Januar 1834 auf der Kanzel einen Schlaganfall, von welchem er sich nur auf kurze Zeit wieder erholt hat. Verheiratet hat er sich niemals; seine verwitwete Schwester Meyer wohnte mit ihren fünf Kindern bei ihm, ihm eine treue Stütze, wie er ihnen.

Krummacher ist dadurch so bedeutend für seine Zeit und für seine Gemeinde und weite Kreise geworden, daß er ein ganzer Mann, ein ganzer Christ, ein christlicher Charakter, namentlich als Prediger war, freilich auch mit vielen Ecken und Schroffheiten, welche seine Anhänger leider häufig als Tugenden angesehen und sich dadurch zu einer besonderen

Partei in der Gemeinde ausgebildet haben. Der erst 22jährige junge Pfarrer fand in Baerl einige entschieden gläubige Christen, durch deren herzandringendes Zeugnis auch in ihm alsbald und plötzlich ein neues Leben entzündet wurde, das er nun mit gewaltigem Ernste und Eifer und mit großem Erfolge den ihm anvertrauten Seelen verkündigte. In seiner Theologie schloß er sich nun ganz an die holländische (coccejanisch-lampische) Schule an, nur daß er besonders anfangs in Elberfeld die absolute Prädestination in aller möglichen Schroffheit nach den Sätzen der Dortrechter Synode lehrte. Während sich Lampe und seine Schüler in ihren Predigten wie in ihrer Seelsorge gleichmäßig an die verschiedenen Klassen von Seelen wandten, zog Krummacher, den man darum auch wohl hart, barsch, unfreundlich und kalt nannte, nur die Gläubigen und Begnadigten an und stieß dagegen die noch nicht Bekehrten entschieden, ja vielleicht absichtlich zurück, bis sie etwa auf anderem Wege oder durch andere gewonnen wurden und nun auch bei ihm ihre Nahrung und Trost fanden. Er selbst hat hierüber gesagt: „Es ist kein Wunder, daß sich viele Leute in mir nicht finden können, da mein ganzes Auftreten oft etwas Steifes, Wunderliches und Paradoxes an sich tragen mag." Besonders galt dieses von seinen Predigten und seinem Predigtvortrage. Scheinbar trocken und steif fesselte er durch die unwiderstehliche Kraft der Überzeugung, die Wiederholung einer und derselben Wahrheit mit felsenfester Entschiedenheit und die Tiefe und Innigket der christlichen Erfahrung und Erkenntnis, die er vornehmlich den Schriften der Frau v. Guyon, Bunyans, Bogatzkys, Tersteegens und ähnlicher verdankte. Exegetisch sind seine Predigten wegen ihrer absolut willkürlichen Bibelauslegung nach der ausgearteten und mißverstandenen coccejanischen Manier vielfach zu tadeln und führten auch in christlicher Beziehung anfangs häufig zu einem bloßen Phantasie- oder Gefühls-Christentum und Verstandesdogmatismus, und demnach auch wohl zum Fanatismus. Beweis hiervon sind besonders seine berühmten Predigten über die Namen der Lagerstätten der Kinder Israel in der Wüste und seine sonstigen alttestamentlichen Predigten, sowie die seiner zahlreichen Schüler. Krummachers Auftreten in Elberfeld, zur Zeit der allgemeinen religiösen Erweckung und Erhebung in ganz Deutschland, und nachdem bei seiner Wahl die alte versumpfte oligarchische Kooptationsverfassung der Gemeinde in eine frische lebensvolle aristokratische Repräsentativverfassung zu beständigem Segen derselben verwandelt worden war, erzeugte in der Gemeinde, die seit einiger Zeit keine Ausgießung des hl. Geistes erlebt hatte und in ihren bisher tonangebenden Gliedern meist freimaurerisch indifferent geworden war, ein neues Leben, welches auch in weiteren Kreisen unter der meist neologischen Geistlichkeit des Landes ungeheures Aufsehen und heftigen Widerspruch erregte. Von seinem kleinen aber eifrigen Anhange getragen, verstieg sich Krummacher wirklich zu den äußersten und ärgerlichsten Extremen der Prädestinationslehre und als 1819 seine Anhänger, nach ihrem vornehmlichsten Sitze die Wüstenhöfer genannt, anders gesinnte Christen und Prediger (z. B. den frommen Krall in Gemarke) in ihren besonderen Versammlungen und Gottesdiensten durch lautes Lachen und Tadeln störten und selbst zur Verachtung der Kirche mit brennender Pfeife in die Kirche gingen und dies alles mit dem Vorwande beschönigten, das alles sei erlaubt oder das thue nur ihr alter Mensch, mit dem ihr neuer Mensch nichts gemein habe: da trat Krummacher der ihn zur Verantwortung ziehenden bürgerlichen und geistlichen Obrigkeit als Verteidiger dieser frechen und losen Leute anfangs trotzig, ja fast frech entgegen, besann sich aber bei der unermüdlichen Milde der Behandlung, mit welcher ihm namentlich der Generalpräses der niederrheinischen reformierten Synode, der nachherige Bischof Dr. Roß, entgegenkam, allmählich eines Besseren, und auch sein independentisch-kirchlich-republikanisch gestimmtes Presbyterium, hinter welches sich Krummacher als hinter seine „Behörde" zurückzuziehen suchte, ließ allmählich von seiner Renitenz ab. So hielt er am 24. Oktober 1819 nach langem Sträuben auf Befehl des K. Konsistorii in Köln seine Rechtfertigungspredigt über Rö 6, 1 (Crefeld 1820), deren Thema: Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde? und die ihm noch ausdrücklich auferlegte Vorrede am meisten dazu beitrugen, ihn von seinen bisherigen extravaganten Anhängern — die nun zum Teil Sektierer wurden — zu scheiden und ihm das Vertrauen der besseren Gemeindeglieder zu erhalten und in immer steigendem Maße zuzuwenden. Er hatte jetzt die Gefahren seiner eigenen Lehre und Art kennen gelernt und suchte sie je länger je mehr zu vermeiden. Dagegen bildete sich doch um ihn unter Abstoßung der großen Masse in seiner Gemeinde und im ganzen Wupperthale und bergischen eine neue entschieden und schroff prädestinatianische Partei mit vielem christlichen Ernste aber auch mancher Verkehrtheit, welche sich nach Krummachers Tode und nach seines in seine Fußtapfen getretenen Neffen

Fr. Wilhelm Abgang vornehmlich in die niederländisch-reformierte Gemeinde von Dr. Kohlbrügge (s. d. A. Bd IX S. 633) in Elberfeld verlaufen hat. Auch war Krummacher, ganz im Geiste seiner Gemeinde oder wenigstens seiner Anhänger und gegen den damals herrschenden Zeitgeist, ein entschiedener Gegner der Union und der neuen Agende und bestärkte dadurch seine Gemeinde in diesem ihrem besonderen Sinne gegen die sonstige konstante Art und Neigung der reformierten Kirche zur Union. Im ganzen verdankt die deutsche evangelische Christenheit dem festen und kernigen Wesen Krummachers sowohl nach seinem persönlichen Auftreten als durch seine gedruckten Predigten viel Segen, der noch fortwirkt.

S c h r i f t e n: Außer jener auch in die Gute Botschaft aufgenommenen Predigt sind von ihm folgende Predigten in Elberfeld erschienen: Reformationspredigten, 1817. Beitrag zur Beantwortung der Frage: Was ist evangelisch? in fünf Predigten, 1828. Jakobs Kampf und Sieg, 1829. Einige Predigten über die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, 1831. Die Wanderungen Israels durch die Wüste nach Kanaan, in Beziehung auf die innere Führung der Gläubigen beleuchtet, 1834. Die hohepriesterliche Segensformel, 1834. Wahrheit zur Gottseligkeit oder Hauspostille, Meurs 1834. Gute Botschaft, 1838. Tägliches Manna für Pilger durch die Wüste, gesammelt von einem Freunde des Verewigten, 12. Aufl. 1891. Außerdem erschien von ihm 1836 in Düsselthal eine Übersetzung der Auslegung des Philipperbriefes von Calvin.

M. Göbel †.

Kruzifix. — Zur Litteratur s. d. AA. Kreuz und Kreuzeszeichen o. S. 90 u. 93; ferner Dobbert, Zur Entstehungsgeschichte des Kruzifixes, Berlin 1880; Engelhardt, Die ältesten Kruzifixe ZkWL 1880 S. 188 ff.; F. X. Kraus, Kreuzigung in Realencykl. der christl. Altertümer, II, S. 283 ff.; Grisar, Kreuz und Kreuzigung RQS 1894, S. 1 ff.; R. Forrer und A. Müller, Kreuz u. Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwickelung, Straßburg 1894 (mäßig); Mich. Engels, Die Kreuzigung Christi in der bildenden Kunst, Luxemburg 1899 (instruktiv durch die Abbildungen); F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst, II, S. 311 ff.

Gegen die Darstellung des Leidens Christi hat die altchristliche Kunst sich lange gesträubt, darin bestimmt auch die religiöse Stimmung der Christenheit, welche den Heiland nicht sowohl im Stande der Erniedrigung als vielmehr in seiner machtvollen Erhöhung anzuschauen gewohnt war. Als sie in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zum erstenmal zaghaft diesen Weg betrat, erscheint sie daher von dem Streben beherrscht, die Passion möglichst abzuglätten (Vict. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst S. 332 ff.). So begreift sich, daß vier Jahrhunderte vorübergingen, ehe sie an die Scene herantritt, in welcher das Leiden Christi gipfelte, die Kreuzigung. Schon vorher aber — in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts — hatte in einer der Kammern des Kaiserpalastes auf dem Palatin eine heidnische Hand den „Eselsgott" der Christen, diesen zum Gespött, in die Wand geritzt mit der Inschrift *ΑΛΕΞΑΜΕΝΟC CEBETE ΘΕΟΝ* (beste Abbild. Garrucci, Storia della arte crist. V Taf. 483; derselbe, Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari, Rom 1857; zuletzt ausführlich F. X. Kraus, das Spottkruzifix vom Palatin, Freiburg 1872. Das Original selbst im Museo Kircheriano in Rom).

Das erste Beispiel eines Kruzifixus christlicher Herkunft haben wir in einem Relief der Holzthür von S. Sabina auf dem Aventin frühestens aus der Mitte etwa des 5. Jahrh. (Wiegand, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina, Trier 1900, S 19 ff., Taf. 4). Den Hintergrund bilden die Mauern der Stadt Jerusalem. Die mächtige Gestalt des Heilandes ist von den zwei knabenhaft gebildeten Schächern begleitet. Vielleicht eben so alt dürfte ein oberitalisches Elfenbeintäfelchen des Brit. Museums sein, welches dem Heilande Johannes und Maria zugesellt, die eine tiefe, stille Schmerzempfindung beherrscht. (Abbild. F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst, I, S. 174; Hans Graeven, Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke, I, n. 24). In beiden Fällen ist Christus lebend und leidlos aufgefaßt. Wie stark indes noch ein Jahrhundert nachher die ältere Stimmung nachwirkte, bezeugen uns die Metallfläschchen in Monza, die zur Zeit Gregors des Großen aus Jerusalem nach dem Abendlande kamen. Sie bemühen sich sichtlich, der wirklichen Kreuzigung auszuweichen, und begnügen sich mit Andeutungen entweder so, daß Jesus die Arme ausbreitet wie ein Gekreuzigter, während das Kreuz selbst fehlt, oder so, daß sein Haupt über dem Kreuze schwebt (Garrucci VI, Taf. 434. 435). Schon diese Thatsachen weisen dahin, daß das Kreuzigungsbild in der Rabbulahandschrift der Laurentiana (Abbild. F. X. Kraus a. a. O. I, S. 176) einer wesentlich späteren Zeit angehört, als angenommen zu werden pflegt (586). Denn die Scene ist hier aus ihrer ursprünglichen Einfachheit und Isoliertheit herausgenommen, indem außer Johannes und

Maria klagende Frauen und Kriegsknechte eingeführt sind; betont ist außerdem der Leidensausdruck, und ein langes Gewand umhüllt den Leib Christi. Dagegen sind auf koptischen Stoffen Darstellungen des Gekreuzigten erhalten, die noch die zurückhaltende Weise des ausgehenden christlichen Altertums bewahrt haben (z. B. Forrer-Müller Taf. 3 5 n. 3. 5. 9).

In dem Übergange von der altchristlichen zur romanischen Periode lassen sich die Nachwirkungen der älteren Zeit daran erkennen, daß Christus lebend, nur mit dem Lendentuche bekleidet, die Füße nebeneinander geordnet dargestellt wird. Andererseits zeigt die wachsende Zahl der Begleitfiguren die Weiterbildung; auch tritt die lange Tunika auf, 10 doch als Ausnahme (Beispiele: F. X. Kraus a. a. O. II, S. 312; Graeven I, n. 55; II, n. 17). Im Unterschiede vom Abendlande bevorzugt die byzantinische Kunst jetzt und in der Folge die Darstellung des sterbenden, im Tode zusammenbrechenden Heilandes (charakteristisch ein Emailwerk des 10. Jahrhunderts bei Schlumberger, Un empereur byzantin du dixème siècle, Paris 1890, S. 580 Tafel). In allen Fällen sind Hände 15 und Füße durchbohrt; letztere stehen auf einem brettartigen Querholz. Die romanische Epoche, in welcher der Kruzifixus als Malerei oder als Skulptur die weiteste Verbreitung fand, schmückt das Haupt mit einem Kranze oder einem Diadem (Engels, Taf. 10. 12. 14; Forrer-Müller, Taf. 4—7; Stockbauer, S. 259 f.), aber jetzt treten auch immer zahlreicher Beispeile des tot oder sterbend aufgefaßten Herrn auf; ja man schreitet zum derbsten Rea- 20 lismus fort (Engels, Taf. 14. 16 Fig. 5118; Fig. 58; Cloquet, Eléments d'iconographie chrét., Paris 1900, S. 77). Dagegen bleibt auch jetzt noch charakteristisch die Nebeneinanderordnung der Füße, und diese Gepflogenheit erhält sich bis an die Mitte des 13. Jahrhunderts (vgl. F. X. Kraus II, 1, S. 336 f.). Dagegen führte die Gotik eine wesentliche Wandelung herbei, zum Teil unter dem Einflusse des religiösen Subjektivismus, zum 25 Teil unter der Rückwirkung des Realismus der geistlichen Schauspiele. Die Königskrone weicht der Dornenkrone, in der Haltung des Körpers wird die Schmerzenswirkung, oft in stärkster Weise, anschaulich gemacht: das Haupt ist geneigt, der Leib gebogen. Ein einziger Nagel durchbohrt jetzt — nach Maßgabe angeblich besseren Wissens, vergl. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1867, S. 619 f.; Stockbauer, 30 S. 287 — die beiden übereinandergelegten Füße. Das Erschütternde und Tragische des Vorganges spiegelt sich lebendig in der Umgebung wieder (Forrer-Müller, Taf. 7—11; Engels, Taf. 11. 16; F. X. Kraus II, 1, S. 237. 274. 280. 325. 327. 331 und sonst). Auf diesen Boden steht die deutsche Kunst des 16. Jahrhunderts, wie sie vorzüglich Dürer und Holbein vertreten (Beispiele: Knackfuß, Allgemeine Kunstgeschichte II, Bielefeld, Leipzig 35 1900, S. 567. 585; Janitschek, Geschichte der deutschen Malerei, Berlin 1890, S. 350. 388. 418. 419. 498. 510 u. s. w.). Sie sucht die geschichtliche Wahrheit und scheut vor dem Furchtbaren nicht zurück. Die italienische Renaissance dagegen mildert die harten Töne in Anwendung ihres Schönheitsideals (Beispiele: Kraus II, 2, S. 212. 220. 226. 252 u. Tafel S. 269). Diesem Zuge folgt wesentlich die allgemeine Kunstentwickelung im 40 17. und 18. Jahrhundert; die sogenannten Nazarener führten einen weichlichen, sentimentalen Zug in die Passionsvorstellungen ein, und unter diesem Eindruck stehen auch Maler wie Pfannschmidt, Plockhorst, Hofmann. Die moderne religiöse Richtung sucht dem gegenüber die geschichtliche Wahrheit bis zum derbsten Realismus zur Geltung zu bringen (v. Gebhard, v. Uhde, Zimmermann, Klinger u. a.).

45 Die durch die evangelische Erzählung gegebenen Figuren treten anfangs nur teilweise auf (Johannes und Maria, ein oder zwei Kriegsknechte); gegen Ausgang des Mittelalters werden daraus reiche, bewegte Scenen, vor allem an den Schnitzaltären. Die Wirkung der geistlichen Schauspiele ist hierbei unverkennbar. Doch schon in der romanischen Periode beginnen auch legendarische oder allegorische Gestalten sich um das Kreuz zu sammeln. 50 Die Personifikationen der Kirche und der Synagoge, jene als Siegerin, diese als Besiegte treten auf (Paul Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894 mit Abbildungen). Adam und Eva, die Urheber der Sünde, die der Heiland am Kreuze auch für sie sühnte, knien neben dem Kreuze (Garr. VI, Taf. 434); gewöhnlich aber sieht man Adam allein entweder 55 so, daß er in seinem Grabe unter dem Kreuze ruht oder sich aufrichtet, die Hand nach dem Gekreuzigten erhebend. In der Kreuzigungsgruppe der Kirche zu Wechselburg in Sachsen hält er (oder Nikodemus?) einen Kelch empor, um das herniederträufelnde Blut Christi aufzusammeln (F. X. Kraus II, S. 222). Auf sein Grab insbesondere auf Golgatha weisen der Totenkopf und die Totengebeine am Fuße des Kreuzes (Engels, Taf. 10. 13; 60 Forrer-Müller, Taf. 8, vgl. Ferdinand Piper im Evangelischen Kalender 1861, S. 17 ff.,

wo weitere Abbildungen vermerkt sind). Andererseits ringelt sich in Anknüpfung an Gen 3, 15 eine Schlange um das Fußende des Kreuzes (Weber a. a. O. Taf. 2, 4, S. 16; Engels, Taf. 11). Der Kelch, auf welchem der Fuß des Heilandes ruht oder der unter dem Trittbrett befestigt ist, bildet den heiligen Gral ab (Engels Taf. 13, 18, öfters auf Elfenbeintäfelchen). Es kommt auch vor, daß die Ekklesia diesen Kelch in der Hand hält (Weber Tafel 4) oder ein Engel (Engels, Tafel 19. 21). Schon früh werden auch Sonne und Mond, entweder in natürlicher Bildung oder personifiziert, in die Scene hineingezogen (Ferd. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst I, 2, Weimar 1851, S. 116 ff.), ebenso klagende Engel, Gott Vater und der hl. Geist in der Höhe (Kruzifix in Wechselburg). Die Beliebtheit und weite Verbreitung der Veronikalegende endlich macht es verständlich, daß die fromme Frau Veronika, allerdings gewöhnlich in der Scene des Ganges zur Richtstätte, zuweilen aber auch in der Nähe des Gekreuzigten einen Platz findet.

Das Kreuz behauptet im allgemeinen die überlieferte Form. Die Kreuzesholzlegenden des Mittelalters verschaffen sich Einfluß in der Richtung, daß sich das Kreuz mehr oder weniger der Baumform annähert (F. X. Kraus, II, 1 S. 331 f.; Ferd. Piper im Evangelischen Kalender 1863, S. 17—94; O. Zöckler, Das Kreuz Christi, S. 468 ff.). Diese Beobachtungen stellen die mächtige Anziehungskraft fest, welche das Kreuz und die Kreuzigung auf die religiöse Stimmung und die kirchliche Sitte und damit mittelbar und unmittelbar auf die Kunst ausübten. **Victor Schultze.**

Krypta s. Kirchenbau, Bd IX S. 786, 44.

Kryptocalvinisten s. Philippisten.

Kübel, Robert, gest. 1894. — Litteratur: Robert Kübel, nach eigenen Aufzeichnungen geschildert, Stuttgart 1895; Professor D. Robert Kübel, Nekrolog v. Burk, in NKZ VI, 1895.

Kübel, Robert, ist der letzte akademische Vertreter des eigentümlich schwäbischen, aus der Schule Bengels hervorgegangenen, in der Mitte des 19. Jahrhunderts besonders durch Tobias Beck in Tübingen wieder zu Ehren gebrachten biblischen Realismus. Geboren am 12. Februar 1838 zu Kirchheim u. T. als Sohn des Rechtsanwalts und Stadtschultheißen August Kübel, zeigt er in seinem ganzen Leben den Einfluß eines gottesfürchtigen und dabei fröhlichen Elternhauses. Sein Bildungsgang war der gewöhnliche der württembergischen Geistlichen. Für seine theologische Richtung wurden während seines Studiums in Tübingen besonders die Professoren Öhler und Beck bestimmend. Nach Vollendung seiner Studien unterrichtete er drei Jahre lang die Zöglinge des Seminars Blaubeuren im Hebräischen. Auch als Repetent am theologischen Stift in Tübingen richtete er sein Studium hauptsächlich auf das AT, wie er denn eine Vorlesung über das Deuteronomium hielt und neben einer Abhandlung über den „Glauben im AT", eine kleinere Schrift über das „alttestamentliche Gesetz und seine Urkunde" veröffentlichte. Für die Leitung der angehenden Theologen in ihren Studien war er durch die Frische seines Wesens, durch seine Lehrgabe und seine mit Entschiedenheit der theologischen Überzeugung verbundene Weitherzigkeit besonders geeignet. Darum wurde er auch von einem Verein positiv gesinnter Mitglieder der evangelischen Landeskirche Badens aufgefordert, sich in Heidelberg als Lehrer der Theologie zu habilitieren, um gegen die dort herrschende, besonders durch Schenkel vertretene theologische Richtung ein Gegengewicht zu bilden. Er lehnte aber ab; dagegen wurde ihm 1867 das Diakonat Balingen übertragen, wo er, auch zum Leiter der Schullehrerkonferenz bestellt, Anlaß fand, sich auch litterarisch eingehender mit dem Volksschulwesen zu beschäftigen. Als Mitglied der Kommission für Bibelrevision in Halle bearbeitete er 1868 die Bücher Mosis, und seine Mitgliedschaft in der amtlichen Kommission für die Regelung des Religionsunterrichts gab ihm 1870 Veranlassung zur Abfassung seiner „Bibelkunde". — In demselben Jahre wurde er als Professor der Theologie und Direktor des Predigerseminars nach Herborn berufen, wo er nicht nur die verschiedenen Zweige der praktischen Theologie in Vorlesungen behandelte, sondern auch ein biblisch-systematisches Konversatorium ins Leben rief. Sein „Christliches Lehrsystem, nach der hl. Schrift dargestellt" (1873), ein „Umriß der Pastoraltheologie" und eine Sammlung seiner Predigten entstanden während seines dortigen Aufenthaltes, sowie eine Reihe von Vorträgen, größtenteils in Barmen gehalten. Weil sich aber die Hoffnung auf Erweiterung und Neuorganisierung des Seminars nicht erfüllte, kehrte er nach wenigen Jahren

in seine schwäbische Heimat zurück, wo ihm 1874 in der überwiegend katholischen Stadt Ellwangen das Pfarramt der evangelischen Gemeinde übertragen wurde. Mit diesem war der Religionsunterricht für die Volksschüler, die evangelischen Schüler der verschiedenen Klassen des Gymnasiums und die Schülerinnen der höheren Mädchenschule verbunden. Auch das Bezirksschulinspektorat wurde ihm übertragen. Den Erfahrungen seines Amtslebens in Ellwangen, wie seinen früheren Vorlesungen in Herborn verdankt seine „Katechetik" (1877) ihre Entstehung. Auch an dem Grauschen Bibelwerk hat er durch Bearbeitung der Briefe an die Galater und Philipper, der Pastoralbriefe und des Jakobusbriefs sich beteiligt und daneben über einzelne Punkte der christlichen Ethik Vorträge veröffentlicht.

Durch seine bisherige Laufbahn für eine akademische Wirksamkeit vorbereitet, wurde Kübel nach Becks Tod 1879 als Professor der christlichen Dogmatik und Ethik an die Universität Tübingen berufen. Neben diesen beiden Hauptfächern hielt er im Laufe von 15 Jahren Vorlesungen über messianische Weissagungen und Deutero-Jesaia, sowie über mehrere neutestamentliche Bücher, auch über Luthers Schriften und die Perikopen, samt der Einführung in das theologische, besonders das biblische Studium. Litterarisch war er thätig teils durch Abfassung gediegener Artikel, besonders apologetischen und ethischen Inhalts in Zeitschriften (Beweis des Glaubens, NKZ), teils durch umfangreichere Schriften, so die Bearbeitung der Apologetik in Zöcklers Handbuch der theolog. Wissenschaften; „Ueber den Unterschied der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie" (1881); „Christl. Bedenken über modern-christliches Wesen von einem Sorgvollen" (1888); ferner auf dem exegetischen Gebiet „Exegetisch-homiletisches Handbuch zum Evangelium des Matthäus" (1889); und in Stracks und Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar die Erklärung der Pastoralbriefe, des Hebräerbriefes und der Offenbarung Johannis; endlich im Jahre vor seinem Tode „Die Offenbarung Joh. für bibelforschende Christen" (1893). Erst nach seinem Tode erschien seine „Christliche Ethik", herausgegeben von Weisser (1899).

Daß es ihm auch an praktischer Begabung nicht fehlte, beweisen die Predigten, die er in Tübingen vor einer zahlreichen Zuhörerschaft aus allen Ständen hielt. Sie sind biblisch, d. h. nicht nur textgemäß, sondern in den Zusammenhang der Schriftgedanken einführend, nicht sowohl auf Erregung des Gefühls, als vielmehr auf nüchternen Willensentschluß mittels klarer Belehrung hinarbeitend, dem Bedürfnis geförderter Christen, wie derer, die noch im Vorhofe stehen, entsprechend. Christus in seiner Erlösersgnade, aber auch in seiner Heiligkeit steht im Mittelpunkt. Auch einzelne Fragen des christlichen Lebens werden eingehend behandelt. Sein ernstes Dringen auf Bekehrung hat nichts Methodistisches, sondern trägt dem stufenmäßigen Wachstum des Christenlebens Rechnung. So freimütig er vor gefährlicher Irrlehre warnt, so läßt er doch jedem Ringen nach Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren und straft mehr die Sünde der Gläubigen als die der Ungläubigen. Ohne künstliche Einteilung reihen sich die Gedanken in klarem Fortschritt aneinander. Ohne hohles Pathos weiß er in edler Volkstümlichkeit das natürliche Leben als Gleichnis des geistlichen zu gebrauchen. In seinem ungekünstelten edlen Vortrag offenbarte sich tiefes Ergriffensein seiner Seele. Dem kraftvollen Wirken Kübels war ein frühes Ende beschieden. Nachdem ihn schon 1893 ein Schlaganfall getroffen, führten immer wiederholte Anfälle von Herzschwäche am 4. Dezember 1894 seinen Tod herbei.

Der theologische Standpunkt Kübels berührt sich in vielen Beziehungen mit dem seines Vorgängers Beck. Erforschung der biblischen Wahrheit als Lebenswahrheit ist beiden die eigentliche Aufgabe der Theologie. Beide blieben den Parteien in Kirche und Theologie fern; aber während Beck, dem altorthodoxen Inspirationsglauben sich nähernd, alle anderen Anschauungen neben dem, was ihm als Schriftlehre galt, unbeachtet ließ, sah sich Kübel auf dem Boden der Kritik und biblischen Theologie zu Konzessionen an die moderne Wissenschaft veranlaßt, und wußte andererseits, namentlich in der Rechtfertigungslehre, den lutherischen Standpunkt mehr zu würdigen als Beck.

Im Mittelpunkt seiner Theologie steht der Begriff des Reiches Gottes. Dieses ist für ihn, nicht wie für die Ritschlsche Schule, ein Produkt der menschlichen Thätigkeit oder natürlichen Entwickelung, sondern ein im Himmel vorhandenes Staatswesen, der Organismus des Gottes- und Himmelslebens, als den Menschen durch Christum erst in seiner Parusie völlig erschlossener. Auch der Herr dieses Reiches, Jesus Christus, ist wesentlich jenseitig vermöge seiner Präexistenz und persönlichen Postexistenz. Das Neue, das er gebracht hat, ist die *δικαιοσύνη θεοῦ*, die er einpflanzt, ein Leben der Jenseitigkeit, in das er versetzt. Der Gerechtigkeitsstand ist in erster Linie das selige Bewußtsein der auf Grund der Versöhnung erlangten Vergebung, womit zugleich der Anfang eines neuen Lebens

gesetzt ist. Die Aneignung der Versöhnung im Glauben wird vermittelt durch das Wort Gottes, das den geoffenbarten Gott und Christus gegenwärtig in sich trägt. Daher wird auf die Autorität der Schrift großer Nachdruck gelegt, ihre Infallibilität aber, im Unterschied sowohl von der orthodoxen Lehre als von Beck, auf das beschränkt, was Christus und die Apostel mit Lehrautorität festgestellt haben, auf den durch die Bibelforschung herauszustellenden consensus biblicus. Inspiriert sind die Personen der ersten Zeugen der Offenbarung, ihr Wort aber ist es nur mittelbar.

In den Sakramenten macht der Geist die natürlichen Elemente zum Vehikel seiner Lebenskraft; so ist in der Taufe das Wasser nicht bloß Symbol, sondern Träger des hl. Geistes. Doch kommt die Wiedergeburt nicht ohne den Glauben des Täuflings zu stande, und die Kindertaufe macht nur der Christenanlage, nicht der Wiedergeburt teilhaftig.

Das Abendmahl wirkt bei den Gläubigen Aneignung der verklärten geistleiblichen Persönlichkeit Christi, stattet den Leib mit Verklärungskräften aus und verbindet mit der Gemeinde als dem Leib Christi zu „einer Blutsgemeinschaft im eigentlichen, aber pneumatischen Sinne“. Also: Ubiquität des Leibes Christi, nicht aber Empfang desselben durch die Ungläubigen.

Der Zustand nach dem Tode ist für alle nicht in Christo Gestorbenen ein Zwischenzustand im Hades, aber nur das Zeitleben entscheidet über die Seligkeit. Für Milennium und Wiederbringung bleibt kein Raum.

Nachdem Kübel in der Dogmatik das Christentum wissenschaftlich dargestellt hat, soll die Apologetik den Beweis führen, daß nur dieses Christentum, nicht aber eine außerchristliche Religion, noch eine philosophische Weltanschauung älterer oder neuerer Zeit die tiefsten Bedürfnisse des Menschen befriedigen kann: das Bedürfnis nach ewigem Leben, nach Frieden mit Gott und nach Wahrheit. Dagegen dürfe man den Einfluß des Christentums auf die Kultur nicht ohne weiteres apologetisch verwerten, denn es gebe hochgebildete Völker auch ohne Christentum.

In der Ethik behandelt K. zuerst die pneumatische Pflanzung des neuen Lebens. Hierbei wirkt, da auch den gefallenen Menschen eine pneumatische Anlage übrig ist, von Anfang an die menschliche Freiheit mit der göttlichen Gnade zusammen. Beweggrund des christlichen Handelns ist die Dankbarkeit für das, was Christus für uns gethan hat, aber auch der Gedanke an den Lohn, der freilich kein anderer ist als Christus selbst. In diesem Sinne ist die Bibel eudämonistisch. Die Hauptaufgabe des Christen ist Selbsterziehung für das Himmelreich (Askese); da aber Gott auch der Herr der Erde ist, so dient treue Erfüllung des irdischen Berufes zur Vorbereitung für die ewige Bestimmung. Vom Gesetz als äußerem Buchstaben ist der Christ frei; aber der Inhalt des Gesetzes ist ihm zum inneren Lebenstrieb geworden, daher umfaßt es sein ganzes Leben: es giebt kein adiaphoron, kein bloß Erlaubtes, keine über das Gesetz hinausgehende consilia evangelica, wohl aber eine Rangordnung unter den Geboten, je nachdem eine Handlung in mehr oder weniger centraler Beziehung zu Christo steht. Hiernach lösen sich die Kollisionen der Pflichten.

Den Stufen des christlichen Lebens entsprechen die Stufen der Pflicht. Es giebt einen sittlichen Heroismus, ein über das Gute hinausliegendes sittlich Schönes.

Die christliche Tugend wird als Christusähnlichkeit des ganzen Wesens und Verhaltens nach den beiden Seiten: Sterben mit Christo und Leben mit ihm, bezeichnet. Das Christenleben wird als Leben der Liebe gefaßt und dabei für die Berechtigung der „mystischen Gottesliebe“ eingetreten. Unmittelbarste Äußerung der Gottesliebe ist das Gebet. Beten zu Jesu und der Glaube, daß Gott sich durchs Gebet beeinflussen lasse, wird gerechtfertigt. Zwischen Nächstenliebe und Bruderliebe ist scharf geschieden. Letztere stellt sich in den ecclesiolae dar; deren Berechtigung, aber auch deren Abwege werden hervorgehoben. Als besonderer Teil der Ethik tritt die Sozialethik auf.

Innerhalb der natürlichen Gottesordnungen (Beruf, geselliges Leben, Ehe und Familie, Staat) bethätigt der Christ sein inneres Leben, nicht als könnte er das Reich Gottes bauen, sondern um seinen Gott zu verherrlichen. Zwischen Staat und Gottesreich wird scharf unterschieden. Weder durch einen christlichen Staat, noch durch eine Volkskirche, noch durch innere Mission kann das Volksleben verchristlicht werden. Das Himmelreich ist ein „Tabu“, welches Staat und Volk nichts angeht. Unsere Volkskirchen haben das Recht auf den Namen von Kirchen solange als in ihnen feststeht, daß nur Gläubige wahre Glieder der Kirche Gottes sind. Die Mehrzahl unserer Kirchenglieder sind Katechumenen, die im Vorhof der wahren Kirche stehen. — Die Bekenntnisse haben ihre Zeit, aber die neuen heben die alten nicht auf. Die Theologie hat das Entstehen neuer Symbole vorzubereiten, indem

sie neu auftretende Fragen erörtert, wobei die liberale und die positive Richtung zusammenzuwirken haben. Dies ist aber nur möglich, wenn die hl. Schrift als Quelle auch für die theologische Wissenschaft anerkannt wird. Darum ist theologischer Radikalismus, namentlich Antibiblicismus weder in der Kirche noch in der theolologischen Fakultät berechtigt, wohl aber ein die Pietät gegen die Symbole wahrendes Ersetzen der kirchlichen Lehre durch die biblische.

In der Volkskirche sieht Kübel ein Übergangsstadium, aus dem sich entweder die Freikirche oder die Nationalkirche entwickeln wird, bei welch letzterer der Ewigkeitscharakter der Kirche verloren zu gehen droht. Auf Fragen der kirchlichen Verfassung und auf die Formen des Gottesdienstes wird wenig Gewicht gelegt, die Meinung von einer Übertragung des Sabbaths auf den Sonntag und die Forderung einer puritanischen Sonntagsfeier abgelehnt, Kirchenzucht unter unseren Verhältnissen für unmöglich erklärt; aber die ecclesiolae sollen offenbar unchristliche Menschen von sich ausscheiden.

Von dem bisher dargelegten Standpunkte aus beurteilt Kübel in seinen „Christlichen Bedenken" den gegenwärtigen Zustand der evangelischen Kirche. Dem modernen Christentum wirft er vor, daß es strebe, Weltmacht zu werden im Gegensatz gegen die Weltflüchtigkeit des ernsten Christentums früherer Zeiten. Ein doppelter Sauerteig verbreite sich in der evangelischen Kirche, der methodistische und der katholische. Methodistisch sei das Streben nach vermehrter Zahl und Art der Erbauungsgelegenheiten, nach möglichst großen Erfolgen, nach psychischen und ästhetischen Eindrücken, statt nüchterner Belehrung; katholisch sei, daß so viele es für besonders gottgefällig halten, statt des irdischen Berufs oder neben ihm „Reichsgotteswerke" zu treiben. Der alte Pietismus, der die ecclesiola in der ecclesia pflanzte und pflegte, mache immer mehr dem neuen Platz, der entweder sektiererisch oder weltförmig werde. Ferner wird am modernen Christentum das Vorherrschen des weiblichen Wesens in der „Reichsgottesarbeit" beanstandet. Daß man für das Christentum nach oben und unten in der Welt Einfluß zu gewinnen sucht, es als Heilmittel für alle Schäden anpreist, die Massen durch Synodaleinrichtungen unter dem Namen des allgemeinen Priestertums gewinnen will und so die Kirche dem Herrn Omnes ausliefert, mit allerlei Mitteln (Lotterien, Bazare u. dgl.) Geld für kirchliche Zwecke zusammentreibt, durch ästhetische Gestaltung des Gottesdienstes, Feste u. dgl. auf die Massen wirkt — sind weitere Merkmale des modernen Christentums, das Versöhnung von Christentum und Kultur predigt, während doch die moderne Weltanschauung mit der biblischen unvereinbar sei. Vielen Christen sei die eigene Erfahrung beinahe das Ein und Alles, wogegen das Wort Gottes zurückstehen müsse und worin sich der moderne christliche Liberalismus mit dem methodistischen, ja schwarmgeistig angehauchten Positivismus berühre. Auch die herrschende Art der christlichen Vereinsthätigkeit, die Beeinträchtigung des Familienlebens durch das Evangelisieren und innere Missionieren wird gerügt. Den in christliche Kreise eindringenden Luxus und die in den Worten „christlich-germanisch", „christlich-national" sich aussprechende Meinung, daß das deutsche Volk ein neutestamentliches Israel sei, endlich die Beteiligung der Christen am politischen Parteileben unterzieht er ebenfalls seiner Kritik. Das Endergebnis ist: es muß zum Bruche kommen, entweder so, daß die moderne christliche Anschauung in der Kirche zur Herrschaft gelangt und die ernsten Gläubiger zu kleineren Denominationen übergehen, oder so, daß ein Massenaustritt der modern Gebildeten aus der Kirche und die Auflösung der Landeskirchen erfolgt, oder — was am wahrscheinlichsten ist — daß unsere protestantischen Massen katholisiert werden. Jedenfalls muß der Weltgeist in der Kirche die Kirche sprengen.

Wie gegenwärtig unsere Verhältnisse geworden sind, ist die Innere Mission eine unentbehrliche Arbeit der Kirche. Sodann wohnt ihr als einer allen Menschen geltenden Stiftung Christi ein Trieb der Ausbreitung inne, den sie teils im Verhältnis zu anderen Konfessionen, teils durch Mission unter Nichtchristen bethätigt. Diese kann in gesunder Weise nur durch kleinere Kreise von wirklich Gläubigen betrieben werden. Ihr Fortgang ist eine Grundbedingung für die endliche Vollendung des Heilsratschlusses durch die Parusie. Dieser geht im gegenwärtigen Äon der äußerliche Sieg des antichristlichen Prinzips voran; aber derselbe ist nur der Durchgang zum vollendeten Sieg Christi. Daher ist ebenso die schwärmerische, wie die rationalistische Diesseitigkeitshoffnung zu verwerfen; auch dürfen die biblischen Andeutungen über das Milennium nicht zu Phantasien benützt werden, welche die scharfe Kante zwischen dem jetzigen und dem einstigen Äon aufheben. Im Diesseits ist es Aufgabe des Christen, seinem Herrn dankbar treu zu bleiben in Geduld; andererseits in Sehnsucht auf seine Zukunft sich zu bereiten. Auf die künftige Heimat weist das Christentum namentlich auch die Elenden hin, daher wird das soziale Wirken der Christen den

Armen nicht ein diesseitiges Glück vormalen, sondern bezeugen, daß auch das Christentum die Erde nicht zum Himmel machen kann, vielmehr uns anweist, nach dem künftigen ewigen Leben zu trachten. D. C. **Burk.**

Küchener, Hermann, aus Nürnberg, ketzerischer Mystiker, gest. nach 1342. — Monumenta Boica, Bd 40 (Münch. 1870), S. 415—421; vgl. Ruland, Die Ebracher Handschrift des Michael de Leone, im Archiv des historischen Vereins von Unterfranken Bd XIII, S. 175 und Schneidt, Thesaurus juris Franconici I, 17 S. 3256 ff.; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882, S. 6 ff.

Im Jahre 1342 wurde Hermann Küchener aus Nürnberg in Würzburg, seinem damaligen Aufenthaltsorte, wegen Ketzerei vor ein bischöfliches Inquisitionsgericht gestellt. Seine vor diesem Gerichte abgelegten Bekenntnisse, die einzigen Zeugnisse, die wir über ihn besitzen, lassen Küchener, der sich als Priester ausgab, als Anhänger der damals in weiten Kreisen verbreiteten quietistisch-pantheistischen Mystik (vgl. d. A. Brüder des freien Geistes, Bd III, S. 467 ff.) erkennen. Ähnlich, wie wir es vielfach in den damaligen klösterlichen Kreisen finden, zeigt sich Küchener derart von dem Drang nach dem Aufgehen in dem absoluten göttlichen Wesen beherrscht, daß sich bei ihm visionäre Zustände einstellen. Die Betrachtung Gottes macht ihn selbst zum Gott, läßt ihn für jede Sinnesempfindung unempfindlich werden und erweckt in ihm die Vorstellung, daß er ellenhoch über der Erde schwebe und den Rhein trockenen Fußes überschreiten könne. Die Heilslehre, die Person Christi, die Hierarchie, Dogmen, Sakramente und Gebote der Kirche, aber auch die Sittengesetze verlieren für den „Vergotteten" jede Bedeutung. Im Laufe des gegen ihn geführten Prozesses erklärte sich Küchener zum Widerruf bereit und erhielt demgemäß im Juli 1342 die kirchliche Absolution. Die Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung veranlaßten jedoch seine Richter ihn noch länger in Haft zu halten. **Herman Haupt.**

Kühnöl (Kuinoelius), Christian Gottlieb, gest. 1841. — Fr. W. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, herausgeg. von Justi, Bd 18 (Marburg 1819), S. 313; Justi, Hess. Denkwürdigkeiten, IV, 2, S. 435 ff.; Scriba, Biogr.-litter. Lexikon der Schriftsteller des Großherzogtums Hessen, I, 199 f.; II, 419; Knobel, Grabrede bei d. Beerdigung Dr. C. G. Kühnöls, Gießen 1841; Gustav Frank, Geschichte der prot. Theologie, Bd III (Lpz. 1875), S. 353; E. Schürer in d. AdB, Bd 17, S. 354—357.

C. G. Kühnöl, einer der vielseitigst gelehrten Theologen der rational-supranaturalistischen Schule des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wurde geboren am 2. Januar 1768 zu Leipzig, wo sein Vater, der Prediger Chr. Gottl. Kühnöl, im Jahre 1805 als Hauptpastor an der Nikolaikirche starb. Außer diesem seinem Vater war es besonders ein Oheim, Dr. Fischer, der als Lehrer an der Thomasschule (die K. von früher Jugend auf als sogenannter Privatist besuchte) Einfluß auf seine wissenschaftliche Ausbildung übte. Bereits 1785, also erst 17 Jahre alt, beglückwünschte er seinen damals zum Doktor der Theologie promovierenden Vater mit einem gehaltvollen Specimen observationum in Euripidis Alcestin. Im folgenden Jahre, bei seinem Übergange zur Universität, gab er die mystisch-philosophische Schrift: Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte (*Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον*) griechisch und lateinisch heraus, erwarb schon nach 1½ jährigem akademischem Studium, wobei er besonders die Theologen Lösner, Morus, Dathe und Rosenmüller, die Philologen F. A. Wolf und Beck, sowie die Philosophen Platner, Pezold und Seydlitz hörte, die philosophische Doktorwürde (Herbst 1787) und habilitierte sich ein Jahr darauf mit einer Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante als Dozent der Philosophie und Philologie. Sowohl in seinen Vorlesungen, wie in seinen weiteren schriftstellerischen Arbeiten beschäftigte er sich ziemlich gleichmäßig einerseits mit alt- und neutestamentlicher Exegese, andererseits mit der Erklärung griechischer und römischer Klassiker, wie er denn auf letzterem Gebiete 1789 eine griechische und lateinische Ausgabe der Alcestis des Euripides (ed. 2, 1811), 1790 eine dergl. des sophokleischen Oedipus Rex, später Kommentare zu Xenophons Cyropädie und zu Aristophanes' Plutus (diese beiden auf Grund der nachgelassenen Arbeiten seines Freundes J. Fr. Fischer, 1803 u. 1804), auch eine zu ihrer Zeit recht geschätzte kritisch-exegetische Ausgabe des Propertius in 2 Bänden (1805) sowie mehrere Specimina observationum criticarum in Ovidii Heroidas (1805. 1806) veröffentlichte. — Inzwischen war er 1790 a. o. Professor der Philosophie zu Leipzig geworden (welche Stelle er mit einer Rede „De Petri Mosellani Protegensis virtutibus et in bonas literas meritis" antrat), hatte in dieser Stellung, namentlich dadurch, daß er im Jahre

1793 Kustos der Universitäts-Bibliothek neben Rosenmüller wurde, sowie durch Begründung einer exegetisch-theologischen Zeitschrift, der Commentationes theologicae, die er während der Jahre 1794—1798 mit seinen Kollegen Velthusen und Ruperti gemeinschaftlich herausgab, Gelegenheit zur Erweiterung und vielseitigeren Gestaltung seines praktischen und litterarischen Wirkens gefunden, war aber doch erst durch einen 1799 an ihn gelangten Ruf nach Gießen den Ärgernissen und Kümmernissen enthoben worden, welche mehrere Leipziger Gegner durch Versperrung des Zugangs zur ordentlichen Professur ihm bereiteten. Eine fast gleichzeitig mit dem Rufe nach Gießen an ihn ergangene Berufung zum Professor der griechischen Sprache in Kopenhagen lehnte er ab. Der Gießener Hochschule blieb er seitdem treu, nur daß er die philologisch-philosophischen Lehrfächer, für die er berufen worden war (daher seine Antrittsrede De Helii Eobani Hessi in bonas literas meritis, Gissae 1801), später mit dem der alt- und neutestamentlichen Exegese vertauschte. Im Jahre 1809 rückte er als ordentlicher Professor förmlich in die Theologenfakultät ein und stieg dann später noch zu den Würden eines Geh. Kirchenrats (1818), geistlichen Geheimrats (1829) und Seniors der theologischen Fakultät (1826) empor. Bald nach der Feier seines 50jährigen Jubiläums als akademischer Professor (1840) emeritierte er und starb nicht lange nachher, am 23. Oktober 1841.

Kühnöls — oder, wie er seinen Namen konstant schrieb, Kuinöls — theologische Vorlesungen litten an übergroßer philologischer Nüchternheit; sie wirkten dadurch noch ermüdender, daß er Wort für Wort, und zwar in langsamem Tempo, diktierte. Nichtsdestoweniger erfreute er sich eines nicht unbedeutenden Ansehens bei seinen Zuhörern und hat auf viele derselben einen heilsam anregenden Einfluß sowohl in wissenschaftlicher wie in praktischer Richtung geübt. Ähnlich wars mit seinen Schriften, die mit aller unerquicklichen Breite, Pedanterie und Trockenheit sich doch längere Zeit in hohem Ansehen behaupteten und sogar einen über Deutschlands Grenzen hinausgehenden Ruf erlangten. Namentlich in Holland und England sind die exegetischen Werke Kuinöls noch einige Zeit über seinen Tod hinaus geschätzt und beliebt gewesen, was sich aus dem mild vermittelnden, etwas supranaturalistisch angewehten Charakters ihres Inhalts, zum Teil wohl auch aus ihrer schlichten, aber korrekten Latinität erklären mag. — Von seinen philologischen Schriften sind die bedeutendsten bereits oben genannt. Von den dem Bereiche der alttestamentlichen Exegese angehörigen nennen wir seine mit kurzen deutschen Anmerkungen versehenen Übersetzungen des Propheten Hosea (1789), der messianischen Weissagungen (1792) und der Psalmen (1799); seine lateinische Erklärung des Hosea (Hoseae oracula hebraice et latine, perpet. adnotat. illustr. 1792), sein Specimen observationum in Psalmos (in Bd IV jener Commentationes theologicae, 1798) und seine „Geschichte des jüdischen Volks von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung, für denkende Leser der Bibel" (1791), welches letztere Werk 1792 von Moerbeck ins Holländische übersetzt wurde. Wertvoller als diese jetzt durchweg veralteten alttestamentlichen Arbeiten (welche bereits Schelling als „schlechte Kompilationen" verurteilte) sind die Kommentare zum NT, namentlich der Commentarius in libros N. Testamenti historicos (vol. I.: Ev. Matthai, 1807, et IV. 1837; vol. II.: Ev. Marci et Lucae, 1809, ed. IV. 1843; vol. III.: Ev. Joannis, 1812, ed. III. 1825; vol. IV.: Acta Apostolorum, 1818, ed. II. 1827) und der Commentarius in Epistolam ad Hebraeos (Lips. 1831). Hier findet man trotz einer gewissen Unsicherheit und Unselbständigkeit hinsichtlich der wichtigeren theologischen Fragen und trotz der hie und da zu Tage tretenden Neigung zu rationalistischer Hinweg-Erklärungen des Wundergehalts der behandelten Stellen (vgl. das von G. Frank hervorgehobene Beispiel aus dem Kommentar zu Lukas 2, 9: Si *δόξα κυρίου* indicat fulmina, possunt haec verba ita explicari: fulgurabat inprimis in ea regione oppidi Bethlehemitici, ubi erat stabulum) — doch manche gediegene Erörterungen sprachlicher und historischer Art, während die einer früheren Zeit angehörigen Arbeiten, z. B. die Observationes ad N. Test. ex libris apocryphis Vet. Testam. (1794) und die Erklärung der evangelischen Perikopen (Pericopae evangelicae illustr., vol. I. II., Lips. 1796, 1797) im ganzen denselben seicht oberflächlichen Charakter tragen, wie jene Versuche auf alttestamentlichem Gebiete. **Zöckler.**

Kuenen, Abraham, gest. 1891. — Quellen: K.s Schriften und die Beschreibungen seines Lebens und Wirkens durch Wicksteed, Jewish Quarterly Review, Juli 1892, S. 571 bis 605, durch Toy, New World, March 1892, S. 64—88, durch C. P. Tiele im Jahrbuch der Amsterdamer Akad. der Wissenschaften für 1892 auf 25 Quartseiten, durch den Juristen W. van der Vlugt auf 115 Oktavseiten, Leiden 1893, durch H. Oort in Theol. Tijdschrift 1892,

S. 113—116 und besonders in der Zeitschrift De Gids, worin er K. als Theologen auf 57 Oktavseiten würdigt und weitere Nachrufe aufzählt, durch W. C. van Manen, Protest. Kztg. 1892, Sp. 255—260; 284—289; 307—312 und durch K. Budde, der K.s „Gesammelte Abhandlungen zur Bibl. Wissenschaft" herausgab (P. Siebeck 1894, vgl. S. III—VII) und am Schluß (S. 501—511) das durch van Manen zusammengestellte Verzeichnis sämtlicher im Druck erschienenen Arbeiten von K. mitteilte.

Der zu den berühmtesten alttestamentlichen Theologen des 19. Jahrhunderts gehörende A. K. hat gleich den meisten Gelehrten einen äußerlich sehr einfachen Lebenslauf gehabt. Als Sohn eines Apothekers in der schönen Stadt Haarlem am 16. September 1828 geboren, gewann der Knabe dort rasch die Zuneigung seiner Gymnasiallehrer und setzte, als er nach des Vaters Tod 2½ Jahre lang in der Apotheke Lehrlingsdienste verrichten mußte, im Stillen die Studien fort, bis seine Tante Dyxhoorn ihm das Geständnis entlockte, daß er lieber Theologie studieren würde, und die Rückkehr zur Lateinschule möglich machte. Trotz der mehrjährigen Unterbrechung des Unterrichts bestand er schon im September 1846 das den Zugang zur Hochschule eröffnende Staatsexamen in glänzender Weise, nachdem die im Juni 1846 gehaltene Oratio de Socrate, cive praestantissimo zu Haarlem als seine erste Druckschrift erschienen war. So ließ er sich im Herbst 1846 als stud. theol. zu Leiden einschreiben, ohne zu ahnen, daß er dieser Stadt fortan immer, bis zu seinem am 10. Dezember 1891 erfolgten Tode angehören sollte. Der hochgewachsene, durch einnehmendes Wesen und ungewöhnliche Geistesgaben ausgezeichnete Jüngling erregte bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer in der theologischen und philosophischen Fakultät. Namentlich wurde er der Liebling des Orientalisten Juynboll und des seit 1843 zu Leiden lehrenden Theologen Scholten. Das 1851 zu Leiden gedruckte Specimen theologicum, continens Geneseos libri Capita XXXIV priora ex Arab. Pentateuchi Samaritani versione nunc primum edita cum prolegomenis war die Dissertation, mit der sich K. am 28. Juni 1851 den theologischen Doktorgrad erwarb. Der noch im Jahre 1851 veröffentlichten Ausgabe der ganzen Genesis folgten dann 1854 die Libri Exodi et Levitici sec. Arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saido conscriptam. Ex tribus codicibus. Die tüchtigen Sprachkenntnisse verschafften dem jungen Gelehrten bereits im Oktober 1851 die Stelle des adjutor interpretis legati Warneriani, d. h. er wurde Unterverwalter der orientalischen Handschriften aus dem Legat Warner und zweiter Vertreter der semitischen Sprachen an der Universität. Wie gerne ihn aber auch Juynboll als adjutor behalten hätte, so blieb K. doch seiner ursprünglichen Neigung getreu und wurde durch Scholtens Einfluß schon am 11. Dezember 1852 zum ao. Professor der Theologie ernannt. Die Oratio de accurato antiquitatis Hebraicae studio Theologo Christiano magnopere commendando, mit welcher der 24jährige am 12. März sein Amt antrat, erschien 1853 zu Leiden. Das AT war damals kein theologisches Lehrfach, sondern wurde von dem Hebraicus in der philosophischen Fakultät vertreten, Prof. Rutgers, der in Übereinstimmung mit der ins Holländische übersetzten alttestamentlichen Einleitung Keils zu Leiden bis 1875 die mosaische Abfassung des Pentateuchs lehrte. Es begreift sich daher, daß Scholten seine neutestamentlichen und dogmatischen Studien durch die wissenschaftliche Tüchtigkeit seines mit dem AT vertrauten Schülers K. unterstützt zu sehen wünschte.

Der Senat der Universität Leiden bezeugte dem jungen Professor der Theologie den Dank für seine gründliche Arbeit am Katalog der arabischen Handschriften dadurch, daß er am 2. Februar 1853 ihm die Würde des Dr. phil. Ehren halber verlieh, und nicht minder erfreute K. seine schon am 1. Oktober 1855 vollzogene Ernennung zum ord. Professor der Theologie. Obgleich nicht zu alttestamentlichen Vorlesungen verpflichtet, da ihm zunächst außer dem NT die Encyklopädie und Methodologie, seit 1860 auch die Ethik übertragen war, verzichtete er doch von Anfang an nicht auf die Behandlung der alttestamentlichen Einleitung, sowie auf Geschichte und Religion Israels. Dort sieht ein ehrenvolles Zeugnis für K.s Kenntnis des Griechischen darin, daß Cobet 1860 mit ihm das NT ad fidem Codicis Vaticani edierte. Schon vorher gab K. Grundlinien der Kritik und Hermeneutik der Bücher des N. B. heraus (1856, ed. altera 1859). Mit welchem Interesse er die Arbeiten auf dem Gebiete des NT bis zu seinen letzten Lebensjahren verfolgte, zeigen noch die Besprechungen der fragwürdigen Verisimilia, wodurch der frühere Theologe A. Pierson mit dem klassischen Philologen Naber die lacera conditio Novi Testamenti darthun wollte, und der beiden Bücher von Toy über Judaismus und Christentum und von Hatch über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche (Th. Tijdschr. 1886, S. 491—536; 1891, S. 487—515).

Als Mitglied der theologischen Fakultät hatte K. auch regelmäßig im akademischen Gottesdienste zu predigen, und Tiele berichtet von diesen mit Wärme, aber ohne Pathos vorgetragenen Predigten, daß sie sich mit überzeugungskräftiger Beweisführung mehr an den Verstand einzelner Hörer wandten, aber mit ihrer philosophischen Ruhe weniger geeignet waren, die große Menge zu fesseln oder gar mit sich fortzureißen. Darum konnte K. schwerlich die Betrübnis teilen, die der Utrechter Theolog van Oosterzee (s. d. A.) über den Wegfall der Universitätspredigten empfand, den das am 1. Oktober 1877 für die niederländischen Universitäten in Kraft tretende Staatsgesetz zugleich mit einer neuen Verteilung der Lehrfächer an die bisherigen Professoren der Theologie verfügte. Wie sehr auch K. die glückliche Gabe klarer Mitteilung seiner ebenso rasch gefaßten als gut überlegten Gedanken besaß, eine Gabe, die ihn zu einem vorzüglichen akademischen Lehrer und zu einem vortrefflichen Sprecher und Vorsitzenden in gelehrten Versammlungen machte: ein Volksredner oder zündender Festredner war er eben nicht. Dennoch brauchen wir uns nicht darüber zu verwundern, daß er, als das neue Gesetz ihn auf die oben erwähnten alttestamentlichen Fächer beschränkte, in denen seine Meisterschaft schon seit längerer Zeit unbestreitbar feststand, daneben aus freien Stücken die Vorlesungen über die Ethik beibehielt und bis zu seinem Tode fortsetzte; erst nach demselben erschien Het onderwijs in de zedekunde van Prof. A. K. Amsterdam 1893. Gewiß war es nicht seine Sache, gleich einem Propheten, von heiliger Leidenschaft getrieben, Zeugnis abzulegen. Aber die ihm persönlich zusagende Vertretung des Kollegs über Ethik hielt er um so lieber fest, als nach Tieles Zeugnis die Masse der Studenten sich stärker von demselben angezogen fühlte als von den alttestamentlichen Vorlesungen, die vielen etwas trocken vorkamen; zu einem im allgemeinen weniger lebhaften wissenschaftlichen Interesse gesellt sich ja oft der bekannte Mangel an hinreichender philologischer Vorbildung, unter dem die alttestamentlichen Vorlesungen zu leiden haben. Sein Sprechen wie sein Schreiben war immer einfach und klar, nie gesucht oder durch Kürze dunkel; seine Polemik war stets höflich, niemals roh, wenn auch nachdrücklich und warm, wo sich's um Grundsätze handelte. Wie er den Gegner nur mit Gründen bekämpfte, so suchte er seine Hörer nicht durch schöne künstlerische Form, sondern durch reichen Inhalt, feine Kritik und zwingende Beweisführung zu gewinnen. Weil er sich nicht berufen fühlte, unter den wissenschaftlichen Förderern der Ethik aufzutreten, obgleich ihm eine sehr ausgebreitete Kenntnis der ethischen Litteratur zu Gebote stand, so verweigerte er den Druck seiner Vorlesungen und ließ sich mit feinem Takt an dem mündlichen Vortrage der Ethik genügen.

Fröhlich mit den Fröhlichen, aber ernst in der Erfüllung übernommener Pflichten, fand der liebenswürdige junge Gelehrte 1855 in der hochbegabten Tochter des Groninger Professors Muurling eine wie für ihn geschaffene Frau, mit der er in glücklicher Ehe viele Jahre verleben durfte, zuletzt und namentlich seit 1882, dem Todesjahre der lange kränkelnden Frau, von seiner den Haushalt führenden Schwester unterstützt, die von den Kindern und Hausfreunden als Tante Dien verehrt wurde. Das ihm beschiedene häusliche Leid und eigene körperliche Beschwerden, die ihn in der letzten Zeit zuweilen heimsuchten und bei geschwächter Arbeitskraft nur um so eifriger weiterschaffen ließen, trug er mit christlicher Ergebung und wurde durch einen raschen, schmerzlosen Tod vor dem von den Aerzten gefürchteten, langwierigen und qualvollen Leiden bewahrt. In dem Lebensbilde des außerordentlich vielseitigen Mannes würde aber noch ein wesentlicher Zug fehlen, wollte ich nicht vor dem Eingehen auf seine zur eigentlichen Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft bestimmten gedruckten Werke auch seiner gemeinnützigen Thätigkeit gedenken, mit welcher er engeren und weiteren Kreisen stets gerne diente. Von den verschiedensten Seiten wandte man sich an den immer hilfsbereiten Ratgeber und nahm auch zum Verrichten von Thaten seine kostbare Zeit häufig in Anspruch. Bei der Bürgerschaft Leidens war er im höchsten Grade beliebt und angesehen, ohne daß diese große Volkstümlichkeit von den nicht gerade packenden Predigten herrührte. Jeder in der Stadt kannte den stattlichen Mann, einen der berühmtesten Professoren, der bei seinem Spaziergang täglich in der Stadt, am Sonntag regelmäßig in der Kirche zu sehen war und nicht leicht in einer wichtigen Versammlung fehlte. Wie er als Kurator des Gymnasiums thätig war, so stand er z. B. auch einem freisinnigen Wahlverein in Leiden zu allgemeiner Befriedigung der Mitglieder vor. Es ist bekannt, daß K. 1883 den internationalen Orientalistenkongreß zu Leiden mit Takt und Humor leitete und gegen Ende seines Lebens nach Opzoomers Rücktritt auf den ehrenvollen Posten des Vorsitzenden in der Amsterdamer Akademie der Wissenschaften berufen wurde. Er war nicht nur Mitbegründer der Theol. Tijdschrift, die durch die Wichtigkeit ihres Inhalts allein schon dem ausländischen

Gelehrten, der auf der Höhe der alttestamentlichen Wissenschaft stehen will, das Erlernen der holländischen Sprache zur Pflicht macht, sondern nahm auch ein volles Vierteljahrhundert hindurch teil an der Mühe der Redaktion, wie er außerdem der Teylerschen Genossenschaft als Vorsitzender und der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion als unermüdlicher Sekretär angehörte. Die von K. verfaßte Schrift über das 100jährige Bestehen dieser Haagsch Genootschap erschien 1885 zu Leiden. Vom 1. Oktober 1855 an war er 22 Jahre lang Mitglied der Synode der Niederländischen Reformierten Kirche und beteiligte sich fleißig an ihren Arbeiten. In der gemeinnützigen Thätigkeit, mit der K. seinem engeren Vaterlande in umfassendster Weise zu dienen suchte, nimmt seine kirchenpolitische Wirksamkeit eine so wichtige Stelle ein, daß sein Verhältnis zu der in das holländische Volksleben tief eingreifenden „modernen Richtung" hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden kann.

Wohl mit Recht gilt K. neben seinem Lehrer Scholten und dem Utrechter Philosophen Opzoomer als die Hauptstütze dieser Richtung. Der Name „moderne Richtung" bezeichnete nach dem Angriff des orthodoxen Dichters Is. da Costa auf die von der theologischen Fakultät zu Leiden gelehrte Theologie, näher seit dem Jahre 1858, die freiere Anschauungsweise von Scholten und seinen Gesinnungsgenossen, die anfänglich nicht daran gedacht hatten, daß sie durch ihr wissenschaftliches Streben sich in Widerspruch mit der kirchlichen Ueberlieferung setzten. Als K. seine ersten Vorlesungen über die Entstehung des NTs hielt, stand ihm die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums noch durchaus fest. Scholten lehrte bis 1860 die Wirklichkeit der Himmelfahrt Jesu, und selbst bei Opzoomer ging dem Empirismus eine Zeit des bibelgläubigen Calvinismus vorher. Da ich auf die Entwickelungsgeschichte der modernen Richtung nicht eingehen darf, so genüge die Bemerkung, daß bei dem Streit zwischen der orthodoxen Dogmatik, die auf dem Glauben an die Verbalinspiration der heiligen Schrift ruhte, und der grammatisch-historischen Exegese, die von aller Dogmatik unabhängig sein wollte, das von K. vertretene Fach der alttestamentlichen Wissenschaft ganz besonders in den Vordergrund trat, und daß, wie Oort (S. 30) sich ausdrückt, „in der Forderung, das religiöse und sittliche Leben von den Banden der Bibel frei zu machen, alle Modernen sich vereinigten", wie sehr sie auch sonst auseinandergehen mochten. In den Theol. Beiträgen (1860, S. 705—757) erschien unter dem Titel „Der Supranaturalismus und die Geschichte Israels" der zur Eröffnung der Vorlesungen eben von K. gehaltene Vortrag, worin er seinen freien Standpunkt darlegte. Die Rede vom 8. Febr. 1862 de religione Christiana per continuas theologiae commutationes sibi constanti et incolumi, die er bei Niederlegung des Rektorats der Universität hielt, war eine Verteidigung der modernen Theologie gegen den einseitigen Supranaturalismus, der Beugung der Vernunft vor der Schrift verlangte, gegen die den Glauben an Durchbrechung der mechanischen Naturgesetze fordernde Orthodoxie, der eine das übernatürliche Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge leugnende Theologie als eine unchristliche erschien. Ebenso trat K. 1866 in der Schrift „Das gute Recht der Modernen" gegen die Meinung auf, die Religion stehe und falle mit dem Wunderglauben, indem er gegen den früheren Genossen Pierson, der sich öffentlich von der Kanzel zurückgezogen hatte, nicht minder als gegen den hitzigen Orthodoxen Busken Huet, der den Austritt der Modernen aus der Kirche verlangte, darauf hinwies, daß das durch Christus und die Reformation gebrachte Neue in etwas anderem als in dem Wunderglauben bestand, den das Judentum und Rom ja schon vorher besaßen. Seit 1866, als die Leitung vieler niederländischen Gemeinden durch das allgemeine Stimmrecht in die Hände der Orthodoxen kam, begannen die modernen Theologen ihre allgemeinen Jahresversammlungen zu Amsterdam zu halten. Noch lange hatte K. allerlei Angriffe abzuwehren, z. B. den in Th. Tijdschr. 1868, S. 414—444 bekämpften Vorwurf, daß die Modernen vermummte Anhänger von Comtes Positivismus seien, mit dem allerdings die philosophische Anschauung Opzoomers einigermaßen verwandt war. Auch die Gefahr, die von Scholtens auf die Spitze getriebenem Monismus her dem Zusammenhalten der Partei drohte, ging vorüber; vgl. Oort, S. 34 ff.; van der Vlugt, S. 79 ff. Der von den verschiedenen Richtungen gleich hoch geachtete K., dessen Lieblingsspruch Jes 30, 15 war, mußte öfters die unbedacht Voranstürmenden zu ruhigem Abwarten ermahnen; aber sein Einfluß auf die Modernen wurde immer größer. Von K. selber gilt, was er in dem Artikel Scholten (in dieser Encyklopädie 2. Aufl. XVIII, S. 262) von seinem hochverehrten Lehrer berichten konnte, daß er in der hohen Wertschätzung des Christentums stets sich gleich geblieben sei. Als er in der 25. Versammlung zu Amsterdam die noch 1891 durch den Druck veröffentlichte Gedächtnisrede gehalten hatte, wurde er unter dem Zujauchzen aller Anwesenden zum Ehrenvorsitzenden ernannt;

Führer der Modernen und gleichsam Mittelpunkt der ganzen Richtung war er thatsächlich von Anfang an gewesen.

An den Bericht über die gemeinnützige Thätigkeit ließe sich der über K.s gemeinverständlich gehaltene Schriften anschließen, durch die er die Ergebnisse seiner wissenschaft-
5 lichen Arbeit weiteren Kreisen zugänglich zu machen suchte. Ist aber der zunftmäßig gemachte Unterschied zwischen streng wissenschaftlichen und volkstümlichen Schriften, der gerade in Deutschland oft zu ungebührlicher Unterschätzung der letzteren führt, sehr häufig nur ein fließender, so wäre er bei den Arbeiten unseres Verfassers besonders übel angebracht. K. gehörte ja zu denjenigen, die nicht überreden, sondern durch Gründe überzeugen
10 wollen. Man kann sagen, daß er immer für solche schrieb, die mitforschen, die selbst urteilen wollten. Ruhig und unparteilich suchte er die Thatsachen zusammenzustellen, und diese ließ er dann ihr Zeugnis ablegen. Daher kommt es, daß auch seine für die große Menge der Gebildeten bestimmten Bücher für den Fachmann nicht nur interessant, sondern in der Regel auch anregend, nicht selten geradezu belehrend sind. Wir lassen daher den
15 erwähnten Unterschied auf sich beruhen und gehen sofort zum Hauptwerk seiner gesamten wissenschaftlichen Arbeit über, dem er viele Jahre unermüdlichen Forschens gewidmet hat, zu der 1861—1865 und in zweiter Ausgabe seit 1884 zu Leiden veröffentlichten „Einleitung ins AT". Sie erschien unter dem den Inhalt genau bezeichnenden Titel: Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken
20 des Ouden Verbonds. Der erste Teil oder Band hat zur Aufschrift: „Die Entstehung der historischen Bücher des A. B.", während sie in der neuen Ausgabe von 1887 lautet: „Die Thora und die historischen Bücher des A. B." Die Vorrede vom September 1861 zeigt deutlich, daß K. sich seiner Aufgabe klar bewußt war; keine Litteraturgeschichte wollte er geben, sondern eine möglichst erschöpfende Kritik der im AT vorliegenden Quellen für
25 die Geschichte des Volkes und der Religion Israels. Als er von der „ganz umgearbeiteten Ausgabe" den Anfang, das den Hexateuch behandelnde Stück herausgab, dem erst nach Beginn des Jahres 1887 die historischen Bücher folgten, betonte er in der Vorrede vom 15. Oktober 1884, daß das Werk ein Lehrbuch zur Einführung in den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft sein solle, eine Auseinandersetzung der kritischen Fragen für die
30 Studierenden, daß er aber nicht den Fachgenossen gegenüber den Anspruch erhebe, in seinem Streben nach Förderung der Wissenschaft hier überall zu sicheren, ihn auch nur selbst befriedigenden Ergebnissen gelangt zu sein. Lag überhaupt K.s Stärke nicht sowohl in der Synthese als in der Analyse, so kam sie in der scharfsinnigen Zergliederung der alttestamentlichen Bücher glänzend zur Geltung. Dank der analytischen Methode konnte er, um
35 den Umfang des Werkes nicht zu sehr anschwellen zu lassen, die Apokryphen ausschließen; auch die Geschichte des Textes und der Übersetzungen nahm er nicht in seinen Plan auf. Indem er der bekannten Einteilung des ATs in historische, prophetische und poetische Bücher folgte, ergab sich ungezwungen die Verteilung des gesamten Stoffes auf drei Bände von ziemlich gleicher Seitenzahl. Der erste Band erschien 1861 mit XII und 379 Seiten, der
40 zweite brachte die prophetischen Bücher 1863 auf VI und 472 Seiten, der dritte den Rest 1865 auf VIII und 450 Seiten. In der 2. Ausgabe war der erste Band zu XIV und 554 Seiten angewachsen; der zweite erschien 1889 mit IX und 508 Seiten; das erste Stück des dritten Bandes (XII und 209 Seiten) gab J. C. Matthes 1893 heraus, da sich im Nachlaß des Verfassers außer dem 12. Hauptstück über die israelitische Poesie nur
45 noch die drei folgenden mit den gnomischen Schriften (Sprüche, Hiob, Prediger) druckfertig vorgefunden hatten. Am Schluß der vom 29. Oktober 1892 datierten Vorrede verspricht Matthes seinerseits die Ausarbeitung der noch fehlenden Hälfte des letzten Bandes; diese Hälfte soll von den Psalmen, den Klageliedern, dem Hohenliede und der Sammlung der Bücher des A. B. handeln, ist aber noch nicht erschienen. Die äußere Einrichtung beider
50 Ausgaben ist die gleiche; in den einzelnen Paragraphen, deren Zahl im ersten Bande anfänglich 56 in 8 Hauptstücken betrug, später nur 38 in 5 Hauptstücken, folgen auf den kurzgefaßten, gewöhnlich in verschiedene Absätze eingeteilten Inhalt jedesmal in kleinerem Druck die zur Beweisführung dienenden Anmerkungen. Die Übersichtlichkeit hat in der 2. Ausgabe dadurch noch gewonnen, daß diese in den Seitenüberschriften den Inhalt und die Zahl des
55 Paragraphen und der Noten angiebt. Der Anfang des Werkes (Pentateuch und Josua) fand in beiden Ausgaben eine englische Übersetzung (London 1865 und 1886) durch den Bischof Colenso und durch Wicksteed, die beiden ersten Bände eine deutsche durch Weber und Müller (Leipzig 1886—1892), der erste Band eine französische durch M. A. Pierson, die mit einer Vorrede von E. Renan 1866 zu Paris unter dem sehr übel passenden Titel
60 Histoire critique des livres etc. erschien. Dagegen kann ich dem Vorredner zustimmen,

wenn er K.s alttestamentliche Einleitung nennt: l'ouvrage le plus complet, le plus méthodique, le plus judicieux de tous ceux qui aspirent à présenter l'ensemble des recherches sur l'ancienne littérature hébraïque. Esprit ferme et sévère, M. Kuenen vise moins à développer des hypothèses originales qu'à donner la mesure exacte de ce qu'il est permis d'affirmer. Il sait ignorer; il se résigne à ne pas entendre l'herbe germer... Il expose toutes les opinions, les pèse avec une sagacité admirable, trace avec sûreté la limite de ce qui est probable, douteux, certain, impossible à savoir.

Die Entwickelung der alttestamentlichen Wissenschaft brachte es mit sich, daß der erste Band, der den Hexateuch an der Spitze der historischen Bücher betrifft, am meisten den Namen einer „ganz umgearbeiteten" Auflage verdiente; von den 554 Seiten kommen über 20 Druckbogen auf den Hexateuch. Mit Recht fand K. die Vorlesungen meines 1859 gestorbenen Lehrers Bleek, die ich 1860 mit seinem Sohne herausgab, für die Bücher Richter-Samuel-Könige nicht vollständig genug und konnte auch in manchen pentateuchischen Fragen keineswegs der alttestamentlichen Einleitung Bleeks zustimmen. In der vierten Auflage dieser Einleitung (Berlin 1878, § 81) verzeichnet Wellhausen wichtige Punkte, in denen K. 1861 berechtigten Widerspruch gegen die damals herrschende Meinung erhob, während er an der hergebrachten, durch Gen 1 nahe gelegten Ansicht, daß der Kern der priesterlichen Grundschrift älter sei als die übrigen pentateuchischen Quellen, noch ruhig festhielt. Sehr lehrreich schildert nun Wellhausen in §§ 82—84, indem er K.s Mitteilungen (Th. Tijdschr. 1870, S. 396—425) als einer Art litterarischer Autobiographie folgt, wie sich die Pentateuchkritik, die durch den Bischof Colenso (s. d. A. Bd IV S. 215) einen mächtigen Anstoß erhielt, seitdem weiter entwickelt hat. Ich habe mich über die für die Erkenntnis des wirklichen Geschichtsverlaufs hervorragende Bedeutung des 1862 erschienenen ersten Teils von Colensos Werke The Pentateuch and book Joshua schon 1863 (Schenkels Allgemeine kirchliche Zeitschrift, S. 340) deutlich ausgesprochen. Auf K. mußte der bündige Beweis, daß viele Erzählungen des Pentateuchs mit den allgemeinen Gesetzen von Zeit und Raum, denen alles Thatsächliche unterworfen ist, in schneidendem Widerspruch stehen, um so tieferen Eindruck machen, als nicht nur Colenso gerade bei den scheinbar genauesten Berichten der Grundschrift oder des Buchs der Ursprünge ihre Ungeschichtlichkeit klar erwiesen, sondern auch K. selbst in der Grundschrift des sogenannten älteren Elohisten schon früher jüngere, ja bis unter die Zeit des Deuteronomikers herabgehende Bestandteile gefunden hatte. Die gegen Ende 1865 ausgegebene Monographie von K. H. Graf über die geschichtlichen Bücher des ATs nennt K. im eigentlichen Sinne des Wortes epochemachend für die Pentateuchkritik, weil dieser Schüler von Ed. Reuß die größere, überwiegend legislative Masse der Grundschrift, nämlich Ex 25—31. 35—40, den ganzen Leviticus und den größten Teil von Numeri, für das Allerjüngste im Pentateuch erklärte, während er den kleineren, nur erzählenden Teil der Grundschrift vor wie nach als ältesten Bestandteil des Pentateuchs ansah. Bald erkannte K. die Halbheit dieser Hypothese, welche die zusammengehörenden Stücke der Grundschrift durch Jahrhunderte von einander trennen wollte, und schrieb an Graf, daß wohl beides, die priesterliche Gesetzgebung und die priesterliche Historiographie der Grundschrift, jünger sein müsse als die anderen Quellenschriften des Pentateuchs. Obgleich Graf am 12. November 1866 K. antwortete, das werde wohl la solution véritable sein, unterblieb 1869, als Graf kurz vor seinem Tode sich (vgl. Merx, Archiv I, S. 466—477) zu dieser Lösung bekannte, die Erwähnung von K.s Anteil an der Korrektur seiner Hypothese. Der bescheidene Mann dachte auch später nicht an Geltendmachung seines Prioritätsrechts, vgl. Tiele, S. 16. Die von Riehm 1868 und Noeldeke 1869 an Grafs Schrift geübte Kritik ließ diesen wohl K.s Verdienst um die endgiltige Lösung übersehen; zudem urteilte K., Graf habe die Pentateuchkritik auf die rechte Spur zurückgebracht, auf der de Wette, George und Vatke schon einmal gewesen waren. Wenn Budde den Weltruf K.s auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft einen unbestrittenen nennt, so muß dieser wohlverdiente Ruf hauptsächlich auf K.s Onderzoek zurückgeführt werden. Als Beleg für seine Besonnenheit erwähne ich, wie stark er in manchen Fällen die Unsicherheit der Quellenscheidung und der Entscheidung in Prioritätsfragen betont (vgl. Bleek-Wellhausen[4] S. 162. 168 und die ThStK 1889, S. 196) und weise auf den Humor hin (vgl. Ges. Abhandlungen S. 412 ff.), mit dem er die tolle Kritik eines Havet und Vernes unschädlich macht. Aus dem leider unvollendeten dritten Teil verdient z. B. die Behandlung des Predigerbuchs Erwähnung, dessen von Ed. König u. a. aufgegebene Einheitlichkeit K. verteidigt, oder die Vorsicht in der Beurteilung der Form der israelitischen Poesie (S. 12—59). Wie sehr er auch Buddes richtige Beobachtung über

den Klagversrhythmus billigte, zeigt doch die Anmerkung 26 deutlich, daß er sich dadurch nicht zu zahlreichen Textänderungen bewegen ließ; namentlich aber ist die Beherzigung dieses § 94 all den Künstlern zu empfehlen, die neben den zahllosen Denkmälern auf dem Kirchhofe der hebräischen Metrik immer noch neue errichten möchten. Doch der Raum verbietet ein weiteres Eingehen auf Einzelheiten.

Das andere Hauptwerk K.s, das nicht den Gottesdienst, sondern die Religion Israels betrifft, ist in 2 Bänden 1869 und 1870 erschienen unter dem Titel: De godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat (XVIII, 504 und XIV, 562 Seiten gr. 8); das 13. oder letzte Hauptstück (S. 516—560) giebt als Anhang in kurzem Abriß die Geschichte des Judaismus von 70 n. Chr. bis zu der 1869 zu Leipzig gehaltenen Jüdischen Synode. Der Haarlemer Verleger Krusemann, der dem gebildeten Publikum die hauptsächlichsten Religionen vorführen wollte, hatte K. für die Bearbeitung der israelitischen gewonnen. Auf die englische Übersetzung, die zu London 1874 und 1875 erschien, ist keine deutsche gefolgt, obwohl K. auch für einen größeren Leserkreis sehr wohl verständlich zu schreiben wußte. Natürlich enthält dies auch für den gelehrten Leser beachtungswerte Werk manches, das bleibenden Wert hat; so verstehe ich, daß Tiele sagen konnte, wer das vortreffliche Hauptstück über Jeremia gelesen habe, werde es niemals vergessen. Man mag auch für K. die Ehre in Anspruch nehmen, daß er die erste kritische Geschichte der Religion Israels in ihrem Zusammenhange mit dem israelitischen Volksleben geschrieben habe, und sicher verdient das Ausgehen vom 8. Jahrhundert v. Chr. an sich keinen Tadel. Dennoch scheint mir eine Überschätzung vorzuliegen, wenn Tiele dies Werk wenigstens ebenso hoch stellt als K.'s Onderzoek. Es ist K. zwar nicht entgangen, daß die Masse des Volkes sich von Anfang an nicht zur Höhe des Moses erheben konnte. Aber es ist ihm weniger gelungen, beiden Seiten in gleicher Weise gerecht zu werden, dem in der Regel mit fremdem Götzendienst verbundenen Abfall des Volkes von der Höhe des Moses und dem Fortschritte der Entwickelung, wodurch die Propheten sich über Moses erhoben. Dabei setze ich mit deutschen Theologen verschiedenster Richtung, mit Oettli und Sellin (vgl. den Sonderabdruck meines Programms über das Menschenopfer, Bonn 1896, S. 29), mit Giesebrecht (vgl. die Greifswalder Studien, Gütersloh 1895, S. 37 ff. 68 ff.), Dillmann (Alttestamentliche Theologie, S. 69. 72), Marti u. a. voraus, daß die geschichtliche Entwickelung und die göttliche Offenbarung sich sehr gut miteinander vertragen. Leider wird diese Wahrheit von den holländischen Gelehrten der modernen Richtung, für die jedes Appellieren an das Übernatürliche ein Aufgeben des vernünftigen Denkens ist, keineswegs anerkannt, da der Rückschlag gegen den einseitigen Supranaturalismus bei ihnen den göttlichen Faktor nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Wenn z. B. Marti (Alttest. Theologie 1894, S. 54) für die Erklärung des Jahwismus sich mit Ex 3 darauf zurückzieht: „Gott hat sich Mose geoffenbaret", so meint dagegen Oort (Th. Tijdschr. 1895, S. 191): Hoe [d. i. Wie] kan een denkend man als Marti zich hierbij nederleggen? 'God' is van alles de oorsprong, dus [d. i. also] de verklaring van niets, um het Jahwisme langs natuurlijken weg entstehen zu lassen. Dieser Mangel macht sich besonders empfindlich in dem Buche geltend, das K., durch den schottischen Sanskritisten J. Muir veranlaßt, in 2 Bänden (XII, 320 und X, 370 Seiten) unter dem Titel De profeten en de profetie onder Israël 1875 zu Leiden herausgab, ohne daß auf die von Muir mit einer Einleitung versehene englische Übersetzung (London 1877) eine deutsche folgte. Den der Verbalinspiration huldigenden Engländern sollte namentlich durch die onvervulde voorzeggingen (Bd I, S. 114—320) klar gemacht werden, daß die Prophetenbücher nicht auf „unmittelbarer, übernatürlicher Offenbarung", sondern auf natuurlijke ontwikkeling beruhten, vgl. Bd II, S. 354. 360 f. 368; übrigens ließ nach dem Tode von J. Muir dessen ängstlicher Bruder die englischen Exemplare des Buches aufkaufen und vernichten. Ich kann Giesebrecht (Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, Göttingen 1897, S. 1—6. 102. 177) auch nach der Zustimmung, die sein Gegner Oort bei Toy in der New World (September 1899, S. 549 f.) gefunden hat, nur Recht geben in der Mißbilligung der Schwierigkeiten, die K. in Jer 28, 15—17 gefunden hat, wo sich's um die Vorhersagung des Todes Hananjas handelt. K. verfährt hier nicht rein geschichtlich, sondern ist durch ein dogmatisches Vorurteil beeinflußt; natürlich leugne ich nicht (vgl. R. Fleischers Deutsche Revue, Juni 1899, S. 304), daß immer ein Zusammenhang zwischen der Ahnung und dem Geschehenen vorhanden ist.

Viel wertvoller sind m. E. die von K. 1882 zu Oxford und London gehaltenen fünf Vorlesungen, zu welchen ihn die Verwalter der Hibbertstiftung aufgefordert hatten. Noch in demselben Jahre zu Leiden und in englischer Übersetzung zu London ausgegeben, er-

schienen die Vorlesungen 1884 zu Paris in französischer Übertragung, der die deutsche (XVI, 339 Seiten) vorausgegangen war. Diese führt, ohne daß K. Budde, dem wir die vorzügliche Übersetzung verdanken, genannt wäre, folgenden Titel: „Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbertvorlesungen von A. K. Vom Verf. autorisierte und durchgesehene deutsche Ausgabe, Berlin 1883.“ Die drei Weltreligionen wollte K. hinsichtlich ihrer Entstehung miteinander vergleichen; wie er für die Behandlung des Islam und des Buddhismus nicht als Fachgelehrter auftrat, so hat er auch in den drei mittleren Vorlesungen, die gewissermaßen eine Zusammenfassung des großen Werks über die Religion Israels geben, indem sie die alttestamentliche und die aus dem A. B. hervorgegangene christliche Religion zum Gegenstand haben, „nicht beabsichtigt, die wissenschaftliche Forschung weiter zu führen, sondern vielmehr die Ergebnisse, welche dieselbe bereits zu Tage gefördert hatte, in ihrem wechselseitigen Zusammenhang den Gebildeten zugänglich zu machen“. Und weiter heißt es in der Vorrede: „Die Fachgenossen, denen mein Werk De Godsdienst van Israel zu Gesicht gekommen ist, werden nicht übersehen, daß die dort vorgetragene Anschauung hier in manchen Einzelheiten geändert und, wie ich hoffe, verbessert ist.“ Ich bemerke nur noch, daß K. die hohe Bedeutung der Person des Propheten von Nazareth und mit Rothe das große Anpassungsvermögen des Christentums hervorhebt, und daß am Ende (S. 297—339) vierzehn kleine Aufsätze, die Einzelheiten betreffen, als Erläuterungen beigegeben sind.

Abgesehen von einigen Grabreden, sind außer den schon erwähnten Schriften K.s nur noch die folgenden, die für einen weiteren Leserkreis bestimmt waren, gesondert erschienen: Eine Rede zum Gedächtnis Schleiermachers (Leiden 1868), drei von J. Muir ins Englische übersetzte Berichte über den Speakers Commentary (London 1873), die ebenfalls von Muir übertragene Vorlesung über die 5 Bücher Moses (London 1877), die auch ins Ungarische übersetzt wurde (Budapest 1884), endlich siebenzehn Skizzen aus der Geschichte Israels (Nijmegen 1892), die K. 1860—1873 in Zeitschriften, meistens in Nieuw en Oud veröffentlicht hatte. Unmöglich kann ich hier seine in 36 Zeitschriften und anderen Werken erschienenen Abhandlungen sämtlich aufzählen. Das von Budde mitgeteilte Schriftenverzeichnis umfaßt ja allein in den 24 Jahrgängen der Th. Tijdschrift eine große Reihe von Aufsätzen, die zusammen nicht viel unter 200 Druckbogen füllen. Ich erwähne daher nur aus der Volksbibliothek (Amsterdam 1876) die Abhandlung über das tausendjährige Reich und außerdem die vielen in dem Bijbelsch Woordenboek vor het Christelijk gezin [d. i. Familie] 1852—1859 veröffentlichten Artikel, um noch der Beteiligung K.s an einem sehr wichtigen Werk zu gedenken, s. Kautzsch, ThStK 1901, 670—681. Der Titel desselben lautet: Het Oude Testament opnieuw uit den grondtext overgezet en van inleidingen en aantekeningen voorzien door Dr. A. Kuenen, Dr. J. Hoykaas, Dr. W. H. Kosters en Dr. H. Oort. Voor de pers bewerkt door H. Oort. Leiden 1898 ff., vgl. ThLZ 1898, Nr. 10. Von den vier ab und zu auf K.s Zimmer sich versammelnden Gelehrten, die 1885 das Werk angriffen, starben die drei ersten vor Ende 1897. Die beschwerliche, sowohl schriftliche als mündliche Leitung übernahm K. auf Bitten seiner jüngeren Freunde, so daß er ihre Arbeit einer sorgfältigen Durchsicht unterwarf, ehe sie zur Presse ging. Nach der Versicherung des Herausgebers (vgl. De Gids, S. 57) hat K., obgleich seine Mitarbeit sich nur bis zur Hälfte erstreckte, dem ganzen Werke den Stempel seines Geistes aufgedrückt. Als Probe erwähne ich den schon 1891 (Th. Tijdschr. S. 555) mitgeteilten Anfang von Gen 1: Toen [d. i. Als] God een aanvang maakte met de schepping van hemel en aarde, terwijl . . ., sprak God: Er zij licht! en er werd licht. Von großem Wert ist auch das mit dem schönen Bildnis des 54jährigen K. gezierte Buch, das K. Budde 1894 herausgab, die Sammlung der wichtigsten Abhandlungen des Verfassers zur biblischen Wissenschaft. Die Anregung zu dieser Sammlung ging von dem bereitwilligen Verleger Dr. Siebeck aus; nicht weniger aber ist die geschickte Auswahl und die Vortrefflichkeit der Übersetzung aus dem Holländischen zu loben, welches Budde seit seiner Utrechter Studentenzeit gründlich versteht. Zur Einführung ist die zuerst in The Modern Review 1880 veröffentlichte Abhandlung über die kritische Methode vorangestellt (S. 3—46). Darauf läßt Budde die sechs Vorträge (S. 49—251) folgen, die in den Berichten und Mitteilungen der Amsterdamer Akademie erschienen sind und allein schon hinreichen, um K. eine der ersten Stellen unter den Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft zu sichern, nämlich vom Jahr 1866: Über die Zusammensetzung des Sanhedrin, 1873: Der Stammbaum des masor. Textes des AT., 1876: Über die Männer der großen Synagoge, 1883: H. Grotius als Ausleger des AT.s, 1888: „Die Melecheth des Himmels“ in Jer 7 und 44, zuletzt 1890: Die Chronologie des persischen Zeitalters der jüdischen Geschichte. Daran schließen sich aus

den Jahren 1880—1890 sieben Untersuchungen (S. 255—500), die in Fachzeitschriften veröffentlicht wurden und, abgesehen von dem zuerst in der Revue de l'histoire des religions erschienenen Aufsatze über das Werk Esras, alle der Th. Tijdschrift entnommen sind, nämlich Bemerkungen über Gen 34 und Ex 16 als Proben von K.s Textanalysen, weiter eine Reihe von Arbeiten, die zur Ergänzung der beiden Hauptwerke dienen und zugleich K.s Wirken als Reviewer zeigen, zunächst aus dem Jahre 1885: Hexateuchkritik und israelitische Religionsgeschichte, aus 1886 die oben erwähnten „Verisimilia?“ Dann zwei Abhandlungen aus 1888: Die jüngsten Phasen der Hexateuchkritik, sowie der Aufsatz: Drei Wege, ein Ziel, endlich aus 1890: Geschichte des Jahwepriestertums und das Alter des Priestergesetzes.

Kein großer Entdecker war K., aber ein ungemein scharfsinniger und sehr bedeutender Gelehrter, ein Kritiker ersten Ranges, dessen Kraft und gewaltiger Einfluß aus seiner Selbstbeschränkung und der Feinheit und Unbefangenheit seiner historischen Methode, kurz aus der mit seinen menschlichen Tugenden eng zusammenhängenden reichen Begabung sich erklärt. Fand ein Gegner seine Schreibart „trocken wie Kork“, so nannten die Freunde sie dagegen „klar wie Glas“. Obgleich es ihm an Humor und Geist nicht fehlte, waren seine wissenschaftlichen Arbeiten nicht geistreich, sondern sachlich und bedächtig. Sein edler Charakter zeigte sich auch in der ungewöhnlich großen Bescheidenheit und dem strengen Pflichtgefühl, womit er von Gegnern sowohl als von gleichgesinnten Mitarbeitern gerne annahm, was er als wahr erkannte. Von Jugend auf fleißig, besaß er ein erstaunliches Gedächtnis, so daß die Menge, Verschiedenartigkeit und Sicherheit seiner Kenntnisse ans Wunderbare grenzte. Darum durfte Budde seinen Nachruf (ThLZ vom 22. Juli 1893) mit den schönen Worten schließen: „Ehre seinem Andenken, und seinem Vorbilde viele Nachfolger!“ **Adolf Kamphausen.**

Küster. — Du Cange s. v.; Richter, Dove, Kahl, KR, 8. Aufl., S. 458; Dreising, Das Amt des Küsters in der evang. Kirche, Berlin 1854.

Die alte Kirche kennt kein kirchliches Amt, dessen Träger den Titel Custos ecclesiae führte. Zuerst scheint diese Bezeichnung in den spanischen Klöstern vorgekommen zu sein. Hier wurde derjenige Mönch so bezeichnet, dem die Sorge für die Klosterkirche oblag, vgl. Isidor Sevilla. Regula cap. 19: Ad custodem sacrarii pertinet cura vel custodia templi, signum quoque dandi in . . officiis, vela, vestesque sacrae, ac vasa sacrorum, codices quoque instrumentaque cuncta, oleum in usus sanctuarii, cera et luminaria. Ganz gewöhnlich war die Bezeichnung in der fränkischen Kirche. Hier heißt ebenso der Bischof wie der Abt und die Äbtissin oder der Vorsteher einer Parochialkirche custos oder custor ecclesiae (vgl. Form. Andecav. 46 S. 20; Form. Marc. suppl. 6 S. 109; add. 1, 6 S. 110; Cart. Senon. 16 S. 191; Form. Sal. Bign. 18 S. 235; Form. Sal. Merk. 2 S. 241; 3 S. 242; Form. Sangall. 20f. S. 389; Coll. Sangall. 7 S. 401). Demgemäß wurde das Wort in der Karolingerzeit gleichbedeutend mit rector ecclesiae gebraucht, vgl. z. B. cap. Bonon. 811 c. 10 S. 167. In den Kloster- und Stiftskirchen hat sich diese Bezeichnung während des ganzen MA erhalten. Nur kommt sie nun nicht mehr dem Abt oder Propst, sondern, wie schon in den angeführten St. Galler Formeln, demjenigen Mönch oder Kanoniker zu, dem die Seelsorge an der Stifts- oder Klosterkirche übertragen war, vgl. z. B. Contin. Cas. s. Galli 38, Mitth. z. vaterl. Gesch. XVII, S. 101 aus dem 12. Jahrhundert. UB von Basel I, S. 89 Nr. 125 vom 13. Mai 1233: Ab episcopo curam animarum recipiat, und die Entscheidung des Eb. Gerhard von Mainz über die Rechte der Custoden und Parochi in Mainz von 1255, Guden. C. d. I, S. 652 Nr. 279. Demgemäß sieht ein Synodalkanon von Toledo (?), der sich in den Dekretalen Gregors IX. findet (c. 2 de off. cust. X (I, 27) ed. Friedberg II, S. 156) in dem Archidiakon, Archipresbyter und Kustos die drei Säulen der Kirche, die plus meliores et sanctiores esse viderint. Officium custodiae aber kann einfach ein Seelsorgeamt bedeuten (z. B. Greg. VII Reg. II, 10 S. 124).

An den großen Kathedralkirchen, z. B. zu Köln, wurde später das Amt des Domkustos zur Würde eines Prälaten erhoben. Ihm stand dann ein Vikar als Subcustos zur Seite, der die Seelsorge über die Stiftshäuser ausübte und zum Unterschiede vom eigentlichen Dompfarrer der Chorpfarrer hieß. In manchen Stiftern hatte der Kustos auch das Kapitelssiegel zu bewahren.

An den bei Isidor vorliegenden Sprachgebrauch schließt es sich an, wenn in der Karolingerzeit von dem custos thesauri die Rede ist, dem die Verwahrung des Kirchen-

schatzes oblag (Capit. missor. von 806 c. 4 S. 131) oder wenn in die Dekretalen Gregors IX. eine Stelle aus einem Ordo Romanus aufgenommen wurde, in der der custos ecclesiae als ein mit Kirchendienergeschäften betrauter Untergebener des Archidiakon erscheint c. 1 de off. cust. X (I, 27), ed. Friedberg II, S. 155. Hierauf beruht der moderne Sprachgebrauch. Dem Kustos, Küster, auch Glöckner, Meßner, Kirchner, in der alten Kirchenordnung von Hildesheim, Hessen und Northeim den „Opfermann", in der katholischen Kirche dem Sakristan, auch bei Protestanten dem Sakrist oder Sigrist (so namentlich in der Schweiz) liegt die Aufsicht über die Kirche, die vasa sacra, und die ganze äußere Kultusordnung, sowie die amtliche Bedienung des Pfarrers ob. Die katholischen Provinzialkonzilien und viele reformatorische Kirchenordnungen haben sich umständlich über die Pflichten und Rechte der Küster verbreitet, „nachdem, wie die Brandenburger Visitations- und Konsistorialordnung 1573 sagt, an einem trewen, fleißigen Küster nicht wenig gelegen". Die braunschweigische von 1528 sagt: „der Coster schal den predicanten gehorsam syn unde er nicht vnder ogen murren, sondern dohn in der kerken wat se em heten, vnde halen in noeden de predicanten, wenn se synt yth gegaen. Wen se wedder-murren, vnwillich syn vnde sick te sulken dinsten beschwerlick maken, so late me se varen vnde neme andere" (Richter, KO I, S. 113). Die Baseler KO von 1529 hat auch einen besonderen Artikel, „wie sich die Subdiacon, das sind Sakristen, halten sollend". Sie sollen von Gemeindewegen so gestellt werden, „damit sy jrer ämpter vßwarten mögen" (Richter I, 123). Dagegen sollen sie nach der braunschweigischen und pommerschen KO von ihren Verrichtungen „ihre gewentlik Dranckgelt haben" (Richter S. 252). Nach der Hamburger von 1529 (ib. S. 131) können auch arme gottesfürchtige Pastoren, wenn sie es begehren, dieses Amt überkommen. Nach der pommerschen von 1535 sollen geradezu zu Küstern angenommen werden, „dar Höpeninge ynne ys, dat se tom predickampte mit der tydt gefordert mögen werden, vnde by den prediкeren studeren vnde vortkamen". Es soll aber der Küster dem Pfarrer gehorsam sein und nicht einer angestellt werden, „de dem Pfarrer unlidlick is". Nach der Göttingenschen von 1530 (S. 143) sollen in jeder Kirche „ehrliche Kirchner bestellt werden, welche gottesfürchtig und den Pfarrern gehorsam sind, und Gottes Wort mit Singen, Lesen und anderen Dingen fördern". Nach den sächsischen Visitationsartikeln von 1533 (ib. S. 228) sollen die Kirchner niemand wider die Pfarrer verhetzen und sich keines Mutwillens gegen sie unterwinden. Sie sollen die Jugend zuweilen, sonderlich im Winter, auch die anderen Leute die christlichen Gesänge lehren und dieselbe in der Kirche treulich und ordentlich helfen singen; sie sollen sich auch christlich und unsträflich im Leben erzeigen — bei empfindlicher Strafe. Nach dem Meißner Visitationsabschied 1540 sollen die Kirchner keinen Zank zwischen den Pfarrherren und den Leuten erregen, auch die Kinder fleißig lehren singen, und wo sichs leiden will, die zehn Gebot, Glauben und den kleinen Katechismus der Jugend fürsagen; dazu gehören gelehrte, so man die haben kann, sollen für ungelehrte angenommen werden (Richter I, 321). Nach den, das Kapitel von den Dorfküstern am ausführlichsten behandelnden sächsischen Generalartikeln von 1557 sollen die von der Gemeinde nur mit Vorwissen und Willen des Pfarrers gewählten Kustoden am Konsistorium erst examiniert und dann konfirmiert, auch nicht ohne Verhör beim Konsistorium des Dienstes entlassen werden. Die Dorfküster sollen verpflichtet sein, alle Sonntag Nachmittag und einmal in der Woche den Katechismus und die Gesänge den Kindern deutlich vorzusprechen und abzuhören, namentlich auf den Filialen; hier sollen sie auch, wenn der Pfarrer die Frühpredigt hält, mittlerzeit auswärts dem Volke Evangelium und Epistel vorlesen und christliche deutsche Lieder singen; wenn aber der Pfarrherr desselbigen Orts Nachmittags predigt, soll der Kustos am anderen Orte der Jugend den Katechismus vorlesen und mit ihnen fleißig üben. Es soll aber kein Glöckner, der nicht examiniert und ordiniert ist, hierüber zu predigen nachgelassen werden. Die examinierten und ordinierten und zum Diakonatamt berufenen dürfen predigen, Beicht hören, Sakrament reichen ꝛc. Die Pfarrherren sollen ihre Kirchner nicht mit Botenlaufen oder anderem zu ihrem eigenen Nutz beschweren. Also sollen auch die Glöckner zwischen der gemeinen Kirchfahrt und Pfarrherren keine Meuterei, Faktion oder Widerwillen, daraus Verkleinerung des Pfarrherrn und Verachtung der Predigt, Beicht und Sakraments zu folgen pflegen, erregen, sondern allezeit gegen ihren Pfarrherrn freundlich, ehrerbietig und zu Fried und Einigkeit geneigt sein, sonst vom Amt gesetzt werden. Weil die Glöckner gemeiniglich sehr geringe Besoldung haben, sollen auch Handwerksleute dazu berufen und ihnen der Betrieb des Handwerks in ihrer Ortschaft erlaubt, im übrigen ihnen der von katholischen Zeiten her übliche Bezug der Ostereier, „Meßnerlaibe", Neujahrsgeschenke ungemindert sein. — Wie nun des Costers ampt (nach der pommerschen KO von

1563) ist, in der Kercken singen, den Catechismum afflesen, dem Pastori mit aller ehrerbiedinge am Altar helpen, vnd sonsten gehorsam vnde dienstwillig syn, lüden, die Kercke up vnde tho schluten, Morgens vnde Avends Bedeklocke schlan, vp die funte (fons, der Taufbrunnen, das Taufbecken) sehen, dat rein vnde im Winter warm Water drin sy, darvor hefft he syn Dranckgelt, Item he schaffet Wyn vnde Brod — zum Abendmal; so sollen Custodes syn gelert, die dem Pastor könen helpen mitsingen, psalmen vnter Liden ock latinische Cantica, vnde dat sie den Catechismum deme Volk könen dütlick vorlesen, sonderlick sollen die zu Cüstereien gefordert werden, dar höpen (deren Hoffnung) vs thom Predigampt, also könen wohl in Steden geschickte Cöstere angenommen werden, die dar könen mit in der Schole helpen, effte in der Kercken lectiones halten. In der brandenburgischen Visitations- und Konsistorialordnung von 1573 (Richter II, 371) werden Pfarrer und Küster gleichermaßen von bürgerlichen Lasten enthoben, und weil sie jederzeit ihres Amtes zum Kindtaufen oder zu Kranken in Todesnöten gefordert werden, „darumb sollen die Nachbarn, weil die Pfarrer und Küster Hirten ihrer Seelen sein, ihr Vieh willig mithüten". Die Küsterhäuser sollen von den Gemeinden erhalten werden, auf daß sie sonderliche gewisse Wohnungen, da sie im Falle der Not zu finden sein, haben mögen. Die Küster sollen neben Katechismus und deutschen Psalmen auch die gedruckte Kirchenordnung den Kindern und Gesinde öffentlich vorlesen und abfragen. Schließlich sollen die Küster mit sonderm Fleiße darauff sehen, daß die Pfarrer auch dieser Ordnung trewlich in allen Punkten nachkommen, und wo sie solches nicht theten, solchs uns, den Patronen oder unserm Consistorio vermelden" (S. 378). Dazu sollen sie nach der Hoyaschen KO von 1581 „neben dem Pastor auch achtung haben auf ihre Caspelsleute, und da sie jemand wüßten, welcher der hl. Sakramente und anderer Kirchengerechtigkeit von wegen seiner Unbußfertigkeit und Bosheit nicht könnte teilhaftig werden, solches dem Pastori vermelden". Die Dorfküster sollten vor allem zum religiösen Jugendunterricht helfen. Laut den kursächsischen Visitationsartikeln von 1580 mußte gefragt werden, „ob der Custode in Dörfern alle Tage aufs wenigst vier stunden schul halte (mit lesen, schreiben, singen), besonders aber den Catechismum die Kinder mit Fleis in den Schulen lehre und mit ihnen Dr. Luthers geistliche gesang und psalmen treibe, ob er auch den Catechismum in der Kirchen vor der Predigt vorlese und nachmals (nämlich nachmittags) mit seinen Schülern öffentlich den anderen zur anreitzung und lehr, mit guter Ordnung examinire" (Richter II, S. 413). Hiermit hat sich beim Abschluß der reformatorischen Kirchenordnungen der protestantische Küster zum deutschen Vorsänger und Schulmeister entwickelt. Eine Verbindung, deren Lösung während der letzten Jahrzehnte teils erfolgt, teils angebahnt ist.

H. Merz † (Hauck).

Kulturkampf s. Ultramontanismus.

Kultus s. Gottesdienst Bd VII S. 1 f.

Kunibert, gest. um 660. — Eine junge, frühestens d. 10. Jahrhundert entstammende Vita Cuniberti bei Surius Vitae Sanctorum z. 12. November. Urkunden: MG Dipl. I; NA XIII S. 157; Nachrichten: Fredegarii chron. IV ed. Krusch S. 150 ff.; Gallia christiana 3. Bd S. 626 f.; Gelenius, De admir. magnitudine Coloniae, Köln 1645; Rettberg, KG Deutschlands 1848, 1. Bd, S. 296 und 535 2. Bd, S. 602; Friedrich, KG Deutschlands, 2. Bd, 1869, S. 295; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 2. Aufl., 1898, S. 377 f.

Zu den Gliedern der geistlichen Aristokratie, die in der späteren Merovingerzeit eine einflußreiche Stellung in Staat und Kirche einnahmen, gehörte Kunibert von Köln. Die älteste Nachricht über seine Herkunft giebt eine Urkunde Bertolfs von Trier für das Stift St. Kunibert in Köln vom 28. September 874, Lacomblet UB I S. 33 Nr. 67. Danach ist Kunibert am Dom von Trier erzogen und gebildet und erhielt er später die Stellung eines Archidiakon in Trier. Ist schon hieraus zu folgern, daß seine Heimat im Sprengel von Trier lag, so wird das dadurch bestätigt, daß nach der angeführten Urkunde die Kirche in Crellingon ihm durch Erbrecht gehörte. Die genaueren Angaben der Vita beruhen schwerlich auf Überlieferung. Das Bistum Köln erhielt er, wahrscheinlich durch königliche Ernennung, vor dem Jahre 626. Denn in diesem oder dem nächsten Jahr nahm er an der Synode von Clichy (Clipiacum) Anteil. Er unterschreibt an viertletzter Stelle als Honoberhtus episcopus, MG Concil. S. 201. Kurz danach begegnet er als Teilnehmer der Rheimser Synode unter Sonnatius 627—630, ib. S. 203. Eine einflußreiche politische Stellung und Wirksamkeit eröffnete sich ihm seit dem Rücktritt Arnulfs von Metz, 629 oder 630, am Hofe der merovingischen Könige Chlotar II.,

Dagobert I. und besonders seines minderjährigen Sohnes, des Königs Sigebert III. (632—656) in Austrasien. Neben dem Majordomus Adalgisel, dem Sohne Arnulfs, führte Kunibert ein kräftiges, bei der Schwäche des Königtums um so segensreicheres Regiment. So erscheint er thätig in geistlichen und weltlichen Geschäften, z. B. bei Teilung des Reichsschatzes 638, bei Klostergründungen, wie der von Cougnon, Stablo und Malmedy 642—650, bei verschiedenen Schenkungen und Erwerbungen der kölnischen Kirche, auch beim Betrieb der Mission unter den Friesen, vgl. Bonif. ep. 109 S. 395, vielleicht auch unter den Boruktern, vgl. Lacomblet UB 1 S. 142. Nach dem Tode König Sigeberts III. 656 scheint sich Kunibert in sein Bistum zurückgezogen, 660 aber nochmals die Leitung des Königs Childerich II. übernommen zu haben. Nicht allzu lange danach muß er gestorben sein. Das gewöhnlich angegebene Todesdatum 663 ist weder überliefert noch beweisbar. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als sein Gedächtnistag gefeiert. Begraben ist er in der von ihm selbst erbauten Clemenskirche zu Köln, an deren Stelle sich später (im 9. Jahrhundert) das Kollegiatstift und die Kirche St. Kunibert erhob; der jetzige Bau in romanischem Stil ist aus dem 13. Jahrhundert, geweiht von Erzbischof Konrad von Hochsteden 1248. **Wagenmann** † (**Hauck.**)

Kunst, bildende, bei den Hebräern. — Litteratur: Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome IV Sardaigne-Syrie-Cappadoce, Paris 1887, S. 339 ff.; Benzinger, Archäol. § 36 S. 249 ff.; Nowack, Archäol. § 46, S. 259 ff.

Auf dem Gebiete der bildenden Kunst haben die alten Israeliten zu keiner Zeit irgend etwas nennenswertes geleistet. Es ging ihnen jede eigentlich künstlerische Anlage, schöpferische Kraft, bildende Phantasie ab. Dazu kam noch die eigenartige Feindschaft ihrer Religion gegen die bildende Kunst. In jenen alten Zeiten, als noch Gottesbilder zur Gottesverehrung so gut wie notwendig waren, da fehlte neben der eigenen Fähigkeit künstlerischen Gestaltens auch jeder befruchtende Einfluß von außen her; so haben die altisraelitischen Gottesbilder nur die allerrohesten Formen getragen. Und in späterer Zeit, als die Berührung mit künstlerisch begabteren Nachbarn den Israeliten die technische Fertigkeit zur Nachahmung fremder Vorbilder gebracht, da hatte die Jahwereligion sich bereits in den schärfsten Gegensatz zum altisraelitischen Bilderdienst gestellt und führte so erbittert den Kampf gegen alle bildliche Darstellung Gottes, daß sie sogar jede Darstellung von irgendwelchen lebenden Wesen, von Mensch und Tier, mißbilligte. Es ist klar, daß ein solches Verbot, wie es im Islam noch fortlebt, nur möglich war bei einem von Natur nicht künstlerisch veranlagten Volk, dem der Verzicht auf solche bildliche Darstellungen nicht schwer fiel. Bei einem Volk von der gewaltigen künstlerischen Kraft der Griechen wäre eine solche Religion einfach unmöglich gewesen.

Bildhauerei in Stein wurde offenbar von den alten Israeliten gar nicht geübt, wenigstens hören wir sogut wie nichts davon. In dem Bericht über Salomos Bauten z. B. würde sicher davon geredet werden, wenn der Palast oder ein anderes Gebäude mit Statuen oder irgend welcher Steinornamentik wäre verziert worden. Und auch sonst ist nirgends etwas derartiges erwähnt. Steinsarkophage, wie sie bei den Phöniziern und Aegyptern in zum Teil feiner künstlerischer Ausführung angefertigt wurden, waren den Israeliten fremd. Höchstens die Massebe, die kultische Steinsäule, könnte hier in Betracht kommen. Aber während bei anderen Völkern die Steinsäule zur Herme und zum Gottesbild sich entwickelte, war das bei den Israeliten nicht der Fall; hier hat sie stets die einfache Form der Säule behalten. Und wenn gelegentlich von „schönen Malsteinen" die Rede ist (Hos 10, 1), so wird man am ehesten noch daran denken dürfen, daß wie bei anderen semitischen Völkern bisweilen Bilder in mehr oder weniger rohen Formen auf der Steinsäule ausgehauen waren.

Die Holzschnitzerei scheint etwas mehr als die Steinbildhauerei geübt worden zu sein. Schon in alter Zeit verstanden es die Israeliten, aus Holz Bilder zu schneiden und mit Goldblech zu überziehen, wenn der Ephod so erklärt werden darf (s. unten). Jedenfalls ist der Teraphim etwas künstlerischer gestaltet gewesen; er hatte wenigstens einen menschenähnlichen Kopf (1 Sa 19, 13). Weiterhin finden wir im Tempel Salomos im Allerheiligsten große Kerube aus dem Holz des wilden Ölbaums geschnitzt (1 Kg 6, 23). Zu Ezechiels Zeit waren auch Thüren und Wände des Tempels reich mit Holzschnitzereien versehen (Ez 41, 17 ff.; vgl. die nachträglichen Zusätze zum Baubericht des salomonischen Tempels 1 Kg 6, 18. 29. 35). Überhaupt liebte man in der späteren Königszeit solche Schnitzereien an Thürpfosten und Holzgetäfel der Häuser, an Zimmermöbeln wie Divanen, Tischen, Stühlen. Doch kann man nicht sagen, daß die israelitische Kunst auf

diesem Gebiet eine besondere Höhe erreicht hätte; Salomos Thronsessel, das Meisterstück solcher Arbeit, war doch wohl wie alles andere von phönizischen Künstlern gefertigt.

Ebenso hat sich die Metallarbeit ganz unter phönizischem Einfluß entwickelt. Ein syrischer Künstler, Churam Abi, wurde von Salomo mit der Anfertigung der für den Tempel notwendigen Geräte 2c. berufen (1 Kg 7, 13 ff.; vgl. 2 Chr 2, 12). Das beweist zur Genüge, daß die Israeliten damals noch nicht im stande waren, derartige Arbeiten zu verfertigen. In der Jordanebene, wird uns erzählt, zwischen Sukkoth und Zarethan, goß er die Tempelgefäße und die beiden großen Säulen Jachin und Boas; zum Guß bediente er sich thönerner Formen. Über die Form der Säulen und der Geräte vgl. Art. Tempel. Nicht minder als diese Stücke waren auch die kleineren, im profanen Leben gebrauchten Metallgeräte, die Vasen und Schalen aus Bronze, Silber oder Gold, soweit sie künstlerischen Charakter hatten, phönizischen Ursprungs. Die Phönizier haben gerade auf diesem Gebiet hervorragendes geleistet und ihre Industrie hat den ganzen Markt des vorderen Orients versorgt; auch in Ägypten sind ihre Erzeugnisse in Menge gekauft worden. Soweit die Israeliten solche Dinge selbst herzustellen in der Folgezeit gelernt haben, wird es sich der Hauptsache nach um einfachere Arbeit und auf alle Fälle bloß um Nachahmung fremder Muster und phönizischen Stiles gehandelt haben (2 Kg 16, 10). Dasselbe gilt von den Schmucksachen, die, soweit sie israelitischen Ursprungs waren, recht einfach gedacht werden dürfen; soweit sie künstlerisch feiner waren, sind sie durch den phönizischen Handel geliefert worden. Jedenfalls sind wir für die Form derselben ganz auf die Reste phönizischer Kunst angewiesen.

Älter als die Kunst des Metallgusses ist bei den Israeliten die Metallblechtechnik. Diese spielt im ganzen vorderen Orient eine große Rolle. Im Tempel waren von Hiskia Thüren und Pfeiler mit Goldblech überzogen worden (2 Kg 18, 16) und die späteren Zusätze zum Baubericht lassen schon von Salomo Boden, Wände und Thüren des Tempels mit Goldblech belegt werden (1 Kg 6, 21. 22. 30; s. Benzinger z. St.). Auch sonst ist diese Sitte erwähnt (z. B. Nu 17, 3 f.); namentlich waren Gottesbilder mit metallenem Überzug im Gebrauch (צִפּוּי oder אֲפֻדָּה Jes 30, 22). Vielleicht darf auch der Name des uralten Gottesbildes, Ephod, so erklärt werden, daß dasselbe aus einem Kern von Holz, Thon oder unedlem Metall mit einem Überzug von Gold oder Silber bestand (s. Art. Ephod Bd V S. 402, 17; Ri 8, 24; 17, 1 ff.). Auch bei den „goldenen Kälbern" von Dan und Bethel wird man an solche mit Goldblech überzogene Stierbilder denken dürfen (1 Kg 12, 28 u. a.).

Die Steinschneiderei gilt bei den Israeliten als eine uralte Kunst, die sie schon während des Wüstenzuges übten (Ex 28, 21 P u. a.). Ja sogar den Patriarchen werden Siegel beigegeben (Gen 38, 18; vgl. A. Kleider und Geschmeide Bd X S. 521, 41). Danach ist jedenfalls zur Zeit des Erzählers diese Kunst allgemein geübt worden und zwar seit langer Zeit. Eiserne Griffel mit Diamantspitzen waren, wie wir gelegentlich erfahren, zum Gravieren von Steinen im Gebrauch (Jer 17, 1). Auch diese Kunst ist von den Phöniziern wohl durch Vermittelung der Kanaaniter zu den Israeliten gekommen; jene ihrerseits haben sie von den Euphratländern übernommen. Wir sind in der glücklichen Lage, daß wir einige israelitische Siegel noch besitzen. Form, Schrift und Ornamentierung derselben gleichen vollständig der phönizischen, sosehr, daß man die Siegel mit Sicherheit nur dann den Israeliten zuweisen kann, wenn ein spezifisch israelitischer Name, d. h. ein theophorer Name darauf steht, z. B. das Siegel des Obadja ʿebed hammelekh, des Hannajahu ben ʿAkhbor, des Hananjahu ben Azarjahu und ähnliche. Das vermutlich älteste Siegel, das des Obadja, ist ein einfaches Oval ohne Verzierung, andere tragen als Verzierungen das phönikische Palmblatt, einen Kranz von Mohnköpfen (oder Granatäpfeln?), die phönizischen geflügelten Kugeln u. a. (Abbildungen s. bei Benzinger, Archäologie S. 258 ff.). Über die Siegelringe vgl. A. Kleider und Geschmeide Bd. X S. 521, 14. Ob die bei den Ägyptern ganz gewöhnliche und auch bei den Phönikiern beliebte Form des Skarabäus oder Skarabäoids bei den hebräischen Siegeln üblich war, wissen wir nicht.

Die Keramik. Über das Töpferhandwerk s. Bd VII, S. 395 f. An alten Thongefäßen haben die Ausgrabungen in Jerusalem und neuerdings in Tell el-Ḥasi reiches Material zu Tage gefördert (vgl. hierüber W. M. Flinders Petrie, Tell el Ḥesy Lachish, London 1881). Auch hier entspricht die Form der in Tell el-Ḥasi gefundenen israelitischen Krüge im wesentlichen der der phönizischen; auch die heutige Form weicht kaum davon ab. Die Funde aus Jerusalem, die der Lage in den untersten Schutt-

schichten nach zu schließen, der Königszeit angehören, zeigen bereits die Sitte, die Krüge &c. zu bemalen. Namentlich gegenüber den ganz primitiven Versuchen von Malerei bei den Funden von Tell el-Hasī verraten die jerusalemischen Krüge eine schöne sorgfältige Ausführung. Möglicherweise sind sie phönizische Arbeit und jene einheimische Nachahmung. Andererseits könnte sich der Unterschied aber auch zur Genüge daraus erklären, daß in der Hauptstadt feiner gearbeitet wurde, als in den kleinen Landstädtchen. Die Ornamente sind ganz vorwiegend rein geometrische: parallele oder unter verschiedenen Winkeln sich kreuzende gerade Linien, welche Quadrate, Rhomben, Dreiecke bilden, Zickzacklinien, Mäander u. dgl., zu einer Art Band vereinigt, das um Hals und Bauch des Kruges geführt ist. Abbildungen s. bei Benzinger, Archäol. S. 261 ff.

Es ist nach dem Gesagten selbstverständlich, daß man auf keinem der besprochenen Gebiete von einem hebräischen Stil reden kann. Die ganze Ornamentik — nur diese kommt in Betracht, da Darstellungen von Menschen in Statuen sich nicht finden — ist dieselbe, wie bei den Phönikiern und in ganz Syrien. Auch diese ist nicht Original; von Assyrern und Ägyptern sind die allermeisten Motive gekommen und einfach nebeneinander gestellt worden. Die phönizische Kunst ist durchaus eklektisch verfahren. Näheres hierüber siehd bei Perrot und Chipiez a. a. O. 629 ff.; Benzinger, Archäologie 266 f.

Benzinger.

Kunst und Kirche. — J. Chr. Wilh. Augusti, Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte, I. II, Leipzig 1841. 1846 (enthält einschlägige Materialien aus den älteren Kirchenlehrern); Ferd. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1867; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. I, II, Leipzig 1883. 1885; Victor Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895; F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896 ff. Dazu die weitere Litteratur zur christlichen Kunstgeschichte und Archäologie.

Im Wesen des Christentums liegt kein den Betrieb und Gebrauch der bildenden Kunst ausschließendes Moment. Wenn angenommen werden darf, daß im apostolischen Zeitalter der Kirche unter dem starken Vorwalten rein religiöser Betrachtung des Lebens und der Lebensaufgaben die Erkenntnis und Pflege der kulturellen Aufgaben und damit der Kunst zurücktraten, so führte der Eintritt des Christentums in die griechisch-römische Bildungswelt so rasch und so umfassend dorthin, daß die innere Empfänglichkeit deutlich hervortrat. Wenn bereits am Ende des 1. Jahrhunderts die Kirche sogar an den ernsten Stätten des Todes, den unterirdischen Cömeterien, den Schmuck religiöser und weltlicher Kunst gestattete (Rom und Neapel; vgl. Vict. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst S. 162 ff.), so ist der Schluß gestattet, daß auch in dem gottesdienstlichen Versammlungshause die Kunst eine Stätte hatte. Darin spricht sich die grundsätzliche Stellung der Kirche klar aus. Obwohl wir kein dahin zielendes ausdrückliches Urteil haben, so läßt doch die wachsende Ausdehnung des Kunstbetriebs im 2. und 3. Jahrhundert nicht etwa nur auf ein stillschweigendes Gestatten, sondern vielmehr auf eine unmittelbare Förderung schließen, so wenig auch der Gedanke zulässig ist, daß die Künstler unter kirchlicher Aufsicht arbeiteten (de Rossi, Garrucci, F. X. Kraus u. a., dagegen Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 96). Andererseits drängten sich bei einzelnen in doppelter Beziehung Bedenken auf; zunächst im Blick auf die Thatsache, daß der antike Götterkult, indem er die bildende Kunst in weitgehendster Weise in Anspruch nahm, aufs engste mit ihr verbunden und durch ihn diese gleichsam mit einem Makel behaftet erschien. Dieser Thatsache gegenüber, aber auch bestimmt durch die Erfahrung, daß christliche Künstler sich mit der Anfertigung von Idolen abgaben, formulierte Tertullian seine schroffen Urteile über die Kunst (De idol. c. 3: omnis forma vel formula idolum se dici exposcit). Damit ist jedoch die grundsätzliche Frage nach der Berechtigung der Kunst im Christentum überhaupt nicht berührt; es handelt sich für ihn immer nur um die mit Idololatrie infizierte Kunst (a. a. O. c. 3: jam caput facta est idololatriae ars omnis, quae idolum quoquomodo edit). Daher tadelt er an Hermogenes nicht den Betrieb der Malerei, sondern den Gegenstand seiner Bilder (Adv. Hermog. c. 1: pingit illicite). Clemens von Alexandrien ist von einer ähnlichen Stimmung beherrscht (Protrept. c. 4), aber diese hindert ihn nicht, so wenig sie Tertullian gehindert haben wird, eine mäßige Anwendung der Kunst zuzulassen (Paed. III, 11, MSG 8 p. 633), ja sich zu dem Satze zu bekennen: *ἐπαινείσθω μὲν ἡ τέχνη, μὴ ἀπατάτω δὲ τὸν ἄνθρωπον ὡς ἀλήθεια* (Protrept. c. 4, MSG 8 p. 156). Doch muß noch hinzugefügt werden, daß das asketische Lebensideal bei beiden Männern einem richtigen Verständnis hinderlich war.

Die engere Frage, ob man auch die göttlichen Personen in die Formen der kirchlichen Kunst ausprägen dürfe, wurde entgegen der durch die vorhandenen Denkmäler bezeugten Bejahung durch die angesehene spanische Synode zu Elvira am Anfange des 4. Jahrhunderts (s. d. A. Bd V S. 325) mit den Worten verneint can. 36: placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur. Wie immer das Motiv dieses Beschlusses zu verstehen sein mag (vgl. u. a. Hefele, Konziliengesch.[2] I, S. 170; de Rossi, Roma sotterranea III, S. 475; F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, S. 64, dagegen Vict. Schultze, Archäologie S. 11), die Anwendung der Kunst an sich und als solcher im Gotteshause wird damit nicht proskribiert, vielmehr stehen nur bestimmte Darstellungsgegenstände in Frage. Maßgebend für diese Entscheidung ist ohne Zweifel hauptsächlich das alttestamentliche Verbot der Gottesdarstellung gewesen, welches z. B. auch die Abbildung Gottes in menschlicher Gestalt bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts gänzlich zurückhielt. Auch Eusebius von Cäsarea hatte Bedenken dieser Art, wie sein Brief an die Kaiserin Konstantia bezeugt (MSG 20 p. 1548), in noch höherem Maße Epiphanius, der einen mit einem heiligen Bilde geschmückten Vorhang in einer palästinensischen Dorfkirche zerriß, weil das der heiligen Schrift widerstreite (Ep. ad Joh. Hieros. IX MSG 43 p. 390). Auch der Bischof Asterius von Amasea mahnt in einer Predigt: „male Christum nicht ab" (hom. I MSG 40 p. 168). Hier spielte jedoch wie auch sonst die Besorgnis hinein, daß die aus dem Heidentume einströmenden Massen die heidnische Bilderverehrung auf die christlichen heiligen Darstellungen übertragen könnten, was ja auch eingetreten ist. Die allgemeine kirchliche Anschauung indes ließ sich durch diese Stimmen nicht beeinflussen. Angesehene Männer der Wissenschaft und der kirchlichen Praxis nehmen Bezug auf Kunstwerke (Augustin, Gregor von Nyssa) oder fordern die Künstler zum Schaffen auf (Basilius d. Gr.) oder drücken ihre Freude über die Schöpfungen der Kunst aus (Gregor v. Nazianz). Vgl. Augusti a. a. O. Wie man im Osten und Westen am Ausgange des christlichen Altertums die Frage auffaßte, spricht richtig Gregor d. Gr. in den Worten aus: In locis venerabilibus sanctorum depingi historias, non sine ratione vetustas admisit . . . Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus (Epist. XI, 13, MSL 77 p. 1128).

Noch deutlicher und umfassender belehrt uns darüber die Sprache der Kunstdenkmäler selbst. Immer breiter dehnen sich in raschem Fortschritt seit den Zeiten Konstantins kirchliche Architektur, Malerei, Plastik und Kleinkunst aus. Nicht nur für die gottesdienstlichen Gebäude wird immer mehr der Schmuck der Kunst in Anspruch genommen, sondern auch die Kultgegenstände, die Vasa sacra, die Gewänder u. s. w. werden dafür gern zur Verfügung gestellt. Die Bischöfe der frei gewordenen Kirche entfalten eine eifrige Bauthätigkeit, welche der Wettstreit mit den Heiligtümern der untergehenden Religion beherrscht. Selbst ein Asket wie der hl. Nilus (vgl. Augusti II, S. 88 ff.) entwirft den Plan zu einer prachtreichen Kirche; Paulinus von Nola ergeht sich mit besonderem Wohlbehagen in Entwürfen und in der Schilderung ausgeführter Bauten (Augusti I, S. 147 ff.; II, S. 124 ff.). Der Liber pontificalis eröffnet uns den Blick in eine eifrige, umfassende Kunstthätigkeit der römischen Bischöfe. Durch die ganze Christenheit hindurch finden wir baueifrige Bischöfe (vgl. Vict. Schultze, Archäologie S. 31 ff.). An der Zulässigkeit der Kunst zu zweifeln, hatte man umsoweniger Anlaß, da man mehr als ein Bildnis besaß, welches durch ein göttliches Wunder entstanden war (ἀχειροποίητα, vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899) und der Evangelist Lukas selbst als Maler heiliger Bilder galt (vgl. Theod. Zahn, Einleitung in das NT 2. Bd, Leipzig 1899, S. 337).

Das abendländische Mittelalter hat diesen Thatbestand übernommen, um ihm noch weitere Ausdehnung zu geben. Ja, in der Karolingerzeit und in der romanischen Periode sind Klerus und Mönchtum die eigentlichen Träger der kirchlichen Kunst (Julius v. Schlosser, Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst, Wien 1892, und Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896; A. Lenoir, Architecture monastique, Paris 1852). Lange Zeit stand hier der Benediktinerorden voran. Wenn in der Gotik das Laienelement eine größere Einwirkung sich erringt, so bleibt jene doch in engstem Zusammenhange mit der Kirche. Durch das ganze Mittelalter hindurch gehen hervorragende Beispiele kunstliebender Prälaten (Otte II, S. 24 f.). Bekannt ist vor allem Bischof Bernward von Hildesheim (s. d. A. Bd II S. 643; Beissel, Der hl. Bernward von Hildesheim als Künstler, Hildesheim 1895).

In der griechischen Kirche des Mittelalters liegen die Dinge nicht nur nicht anders, sondern noch enger erscheinen hier Kirche und Kunst verknüpft, in der Weise nämlich, daß

die Kirche einen viel weitergehenden Einfluß auf den Inhalt beansprucht und ausübt. Die Freiheit der Kunst ist eine weit beschränktere, soweit diese in den kirchlichen Dienst übernommen ist. Man darf dies aussprechen, ohne in den landläufigen Irrtum zu verfallen, in der byzantinischen Kunst tote Form, Schematismus vorauszusetzen. Im Gegenteil hat diese seit dem 9. Jahrhundert eine glänzende Renaissance erlebt (Kondakoff, Histoire de l'art byzantin, considéré principalements dans les miniatures, französische Ausgabe, Paris, London, 2 Bde, 1886 ff.; F. X. Kraus I, S. 538 ff., wo auch die nähere Litteratur). Wohl trat der Bilderstreit (s. d. A. Bd III S. 221) zerstörend dazwischen, aber sein Ausgang ist der sicherste Beweis des unzerreißbaren Zusammengewachsenseins von Kunst und Kirche. Überhaupt will in diesem Kreise die Bedeutung der Bilderverehrung beachtet sein. Sie stellt die festeste Verbindung zwischen der Religion d. h. der Kirche und den Werken der Malerei und Bildnerei dar. Das gilt vom Abendlande nicht minder wie vom Orient. Daraus wird zugleich die Monotonie verständlich, welche dort wie hier die Schöpfungen des Pinsels und des Meißels durchzieht. Der religiöse Konservativismus war, wenn überhaupt, so nur für einen langsamen Fortschritt zu gewinnen. Damit beengte er die Freiheit der Kunst und schädigte ihr Wesen.

Die Renaissance zersprengte dieses Verhältnis. Wie sie als Geistesrichtung das Recht des Individuums, die eigene Entscheidung und Verantwortlichkeit der Persönlichkeit betonte, so befreite sie die Kunst von der kirchlichen Bestimmtheit und Bevormundung. Die freie Erfassung der Natur in der künstlerischen Phantasie trat an Stelle der bisherigen größeren oder geringeren, bewußten oder unbewußten Abhängigkeit von der Tradition (J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 4. Aufl., Leipzig 1885; Geschichte der Renaissance in Italien, 3. Aufl., Stuttgart 1890 f.). In Michelangelo tritt diese Freiheit am großartigsten hervor (Herm. Grimm, Das Leben Michelangelos, 8. Aufl., Berlin 1898). Die Kirche selbst, hingerissen von dem mächtigen Strome der neuen Kultur, ließ sich anfangs von ihm ohne Reflexion treiben, aber ihre eigentlichen Gedanken prägen nicht sowohl die Renaissancepäpste Julius II. und Leo X. aus, sondern ein Hadrian VI. Daher trat auch bald die Ernüchterung ein. Mit der Restauration des Katholicismus nach den Erschütterungen der Reformation beginnt der Verzicht auf die freie Kunst der Renaissance und die Rückkehr zu den kirchlich-künstlerischen Idealen des Mittelalters. Die Romantik verstärkte durch ähnliche Tendenzen diese Richtung, und der moderne, ultramontane Katholicismus führte sie bis zum äußersten durch. Die Unfähigkeit der katholischen Ethik, die Erscheinungen des weltlichen Lebens zu würdigen, bestimmt auch das Urteil der römischen Kirche über Wesen und Aufgabe der Kunst. Die weltliche Kunst steht ihr grundsätzlich auf tieferem Niveau als die kirchliche. So wenig Auffassung und Ausführung gleichgiltig sind, so kommt von vornherein der religiösen und kirchlichen Kunst ein Vorzug vor der mit weltlichen Stoffen schaffenden zu; nur jene ist im höchsten Sinne Kunst und erhält ihren Inhalt und ihre Aufgabe durch die Kirche. Diese Auffassung beherrschte auch die mittelalterliche Kirche, aber sie trat weniger hervor, da der Gegensatz dazu, eine kräftige freie, weltliche Kunst, fehlte. Diesem Thatbestande entspricht die Summe kirchlicher Vorschriften und Ratschläge in Beziehung auf die kirchliche Kunst (vgl. z. B. Georg Heckner, Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst zum Gebrauch des Klerus und der Bautechniker, Freiburg 1886).

Der Protestantismus dagegen setzt die durch die Renaissance hervorgerufene Auffassung des Wesens und der Ziele der Kunst fort. Der kirchliche Gesichtspunkt bleibt für ihn in der Gesamtbeurteilung außer Frage. Die Maßstäbe des Wertes und der Wertung eines Kunstwerkes sind nicht aus der Dogmatik und Ethik zu erheben, sondern aus der Eigenart der Kunst selbst. Ein grundsätzlicher Gradunterschied zwischen weltlicher und religiöser Kunst wird nicht anerkannt. Damit ist die Möglichkeit eines uneingeschränkten, freien Verhältnisses zur Kunst gewonnen. Die beiden Zweige des Protestantismus stehen hier in vollkommener Übereinstimmung. Sie sehen in der Kunst etwas, das dem Christen als solchem freisteht, wie der Gebrauch der weltlichen Kultur überhaupt. Zwinglis Geständnis: „Ich habe vor anderen Menschen Lust an schönen Gemälden und stehenden Bildern" (vgl. R. Stähelin, Huldreich Zwingli I, Basel 1895, S. 436 ff.), hat auf der anderen Seite zahlreiche und noch entschiedenere Parallelen bei Luther, der der Kunst nicht nur duldend, sondern empfänglich gegenüberstand (Paul Lehfeldt, Luthers Verhältnis zu Kunst und Künstlern, Berlin 1892). Sein Schüler und Freund Erasmus Alber bezeugt von ihm: „die edle Kunst der Maler und Organisten und dergleichen hatte er sehr lieb", und seine eigene Meinung: es sei „ein liebliches Wunderwerk Gottes und edle Kunst, daß ein Mensch allerlei malen, Bilder in Holz und Stein formieren kann" (Wider die verfluchte

Lehre der Carlstadter, Wiedertäufer, Rottengeister u. s. w. 1556), giebt durchaus die Anschauung des lutherischen Protestantismus wieder. Nur darin scheiden sich beide Konfessionen, daß die lutherische Kirche das gottesdienstliche Haus nicht nur offen hält für die Kunst, sondern sie grundsätzlich und regelmäßig dafür auch in Anspruch nimmt. Wie sie bei der Uebernahme der mittelalterlichen Kirchen in eigenen Gebrauch keinen Anlaß fand, die in diesen vorhandenen Werke bildender Kunst, die Altäre, Figuren, Kruzifixe, Vasa sacra, Malereien u. s. w. zu beseitigen, so gilt ihr die künstlerische Ausstattung neuer Kirchen als selbstverständlich. Dafür ist der Vorgang Luthers bestimmend gewesen. „Luther stand auf demselben Standpunkt, den unsere evangelische Kirche heute einnehmen soll. Er wollte die Heiligenbider nur der Verehrung in den Kirchen entziehen, während er gegen die künstlerische Darstellung an sich und in dem Sinne, wie ihn noch heute der vernünftige Protestantismus festhält, nichts hatte" (Lehfeldt a. a. O. S. 58). Die reformierte Kirche dagegen verließ hier den protestantischen Konsensus. Wie auch sonst in ihrer Ethik bedrückt durch eine alttestamentlich gesetzliche Anschauung, schloß sie die Kunst möglichst aus dem Kultus und dem kirchlichen Dienste überhaupt aus. Wie dort Luther, so steht hier Zwingli bezeichnend voran. Die These seines Freundes Leo Jud: „daß die Bilder von Gott in der heil. Schrift verboten seien und deshalb unter den Christen nicht gemacht noch geehrt, sondern abgethan werden sollten", machte er zu der seinen und gab ihr eine scharfe Begründung (Stähelin I, S. 335 ff.). Die Bilder sind ihm „Götzen" und fallen als solche unter das alttestamentliche Verbot (S. 436 ff.). Dem entsprach das praktische Verhalten im ganzen Umfange des reformierten Protestantismus, das bald die Form geräuschloser Reinigung der Kirchen, bald wilden Bildersturmes annahm. Dadurch ist der Protestantismus als solcher mit Unrecht in den Verdacht der Kunstgegnerschaft gekommen (vgl. dagegen Grüneisen, De protestantismo artibus haud infesto, Tübingen 1839; Victor Schultze, Evangelische Polemik in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften, 3. Aufl. 3. Bd, S. 409 f.; Lehfeldt S. 81 ff.; Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867). Andererseits ist dieser Rigorismus in neuerer Zeit in einer starken Abschwächung begriffen, ja vereinzelt gänzlich aufgegeben. Wenn der deutsche Protestantismus keine Kunstentwickelung hervorgerufen hat, wie das katholische Italien der Renaissance, so liegt der Grund nicht im Wesen desselben. „Wenn immer ein Volk bis in alle seine Tiefen hinein von einer religiösen Bewegung ergriffen wird, verliert vor ihr die Kunst die Bedeutung. An die Stelle der ideellen Gemeinsamkeit im Schauen tritt die ideale Gemeinsamkeit im Glauben, und alle geistigen Kräfte werden in der Gestaltung derselben aufgezehrt" (Henry Thode, Albrecht Dürer. Deutsche Kunst und deutsche Reformation in: „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts", 6. Lieferung, Berlin 1901).

Aus dieser Stellung des Protestantismus zur Kunst ergiebt sich die volle Unabhängigkeit desselben gegenüber der kirchlichen Überlieferung. So sehr er eine religiöse und kirchliche Kunst fordert, so sehr sieht er davon ab, diese mit kanonischen Satzungen in Beziehung auf Ausgestaltung zu belegen. Wohl aber wird und muß er darauf halten, daß diese Kunst würdig und den hohen Zwecken angemessen sei, denen zu dienen sie berufen ist. **Victor Schultze.**

Kurie. — Mejer, Die röm. Kurie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang in Jacobson u. Richter, Zeitschr. f. Recht u. Politik der Kirche 1847; Bangen, Die römische Kurie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854. Der Traktat von Bonix, De curia Romana etc., Paris 1859 ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Eine ungleich gründlichere Arbeit ist die von G. Phillips im 6. Bande seines Kirchenrechtes (1864). Die beste neuere Darstellung aber, auch in Betreff der reichlich nachgewiesenen Litteratur, findet sich bei Hinschius, System des kathol. Kirchenrechtes für Deutschland, Tl. 1, S. 309—498. In einigen Einzelpunkten läßt sie sich ergänzen aus den Anmerkungen zu Verings System des Kirchenrechtes (1876) § 104 ff. — An Stelle des ehemaligen päpstlichen Staatskalenders, den Notizie per l'anno etc., nach der Druckerei, in welcher er erschien, gewöhnlich Cracas genannt, ist in neuerer Zeit die im obigen schon benutzte, jährlich erscheinende Schrift getreten: La gerarchia cattolica e la famiglia pontificia per l'anno .... Con appendice di altre notizie riguardante la S. Sede, Roma, Tipografia dei fratelli Monaldi.

Kurie, römische, heißt der Komplex von Behörden, deren der Papst sich zur centralen Verwaltung seines Primates bedient. Da die Kardinäle die wichtigsten Mitglieder dieser Centralverwaltung sind, so ist auch von ihnen hier zu handeln. — Der Papst ist zuerst Bischof von Rom, dann zugleich Erzbischof einer Kirchenprovinz von acht Bistümern, daneben als Bischof der einzigen apostolischen Kirche des Abendlandes Primas des römischen Occidents und nach der römischen Lehre als Nachfolger des „Apostelfürsten" Petrus auf

dem römischen Bischofssitze Mittelpunkt und Haupt der römisch-katholischen Kirche, ja nach päpstlicher Lehre der ganzen Christenheit. In diesen drei Richtungen hat sich auch der Organismus seiner Behörden entwickelt. Bis auf sehr neue Zeiten war er Fürstbischof, d. i. gefürsteter Inhaber eines bedeutenden territorialen Kirchengutes, des „Kirchenstaates". Seit 1859, bezw. 1870 hat er denselben bis auf den Vatikan und dessen nächste städtische Umgebung zwar verloren, betrachtet das aber als bloße Thatsache und hält seinen Anspruch fest, so daß er die Kirchenstaatsbehörden zwar nicht aktiv erhalten kann, aber auch nicht aufgehoben hat. In Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes wird auch im folgenden von den staatlichen Behörden, deren Darstellung sonst nicht hierher gehört, insoweit die Rede sein, als es zum Verständnisse der kurialen Einrichtungen notwendig ist. Abgesehen kann werden von dem Hofstaate des Papstes, der sog. Famiglia pontificia, der außer den Cardinales Palatini von den sog. Praelati Palatini gebildet wird. Zu ihnen gehört der Magiordomo, der Maestro di Camera, der Elemosiniere apostolico und andere Beamte.

Wie der Erzbischof im allgemeinen als solcher keine eigenen Behörden hat, sondern durch die seines Bistums in seinen erzbischöflichen Geschäften gleichfalls unterstützt wird, so ursprünglich auch der Papst, und nicht bloß in betreff der erzbischöflichen, sondern ebenso der primatialen Geschäfte. Es war sein römisch-bischöfliches Presbyterium, das ihm bei allen bedeutenderen derartigen Geschäften half, während er minder Bedeutendes privatim (in capella) mit Hilfe seiner Kapläne besorgte. Dies Presbyterium war, zufolge der Größe der Stadt, früh zahlreich. Der römische Bischof hatte keine speziell bischöfliche Einzelkirche, sondern die Stadt zerfiel in der ältesten Zeit, von der wir, was diese Dinge betrifft, wissen, in Sprengel, in deren jedem eine Kirche als Haupt- oder Taufkirche ausschließlich ausgezeichnet war: tituli. An jeder solchen Kirche (titulus) war ein Geistlicher angestellt, der den Papst, soweit derselbe nicht selbst dort fungierte, vertrat, und der als ein bei einer Hauptkirche Angestellter, wie jeder so gestellte Geistliche, früh incardinatus, cardinalis hieß. Die Gesamtheit dieser „Kardinäle" bildete das Presbyterium des römischen Bischofs, ihre Versammlungen unter ihm hießen Synoden oder Konsistorien, und in solchen wurden alle wichtigeren Primatialgeschäfte beraten und besorgt. — Das Kanzleiwesen führten, nach damaliger Sitte, Notare unter einem sog. Primicerius. Solche Zustände werden aus vielen Stellen des sog. Liber diurnus (um 720) anschaulich; vgl. z. B. in Hoffmann, Nova scriptor. et monumentor. collect. (Lips. 1733) tom. 2, p. 27 mit der Note, S. 22. 25. 42. 44. 46. 86. 103. 108. 151 fg.

Nach dem Pontifikale des Damasus († 384) wurde durch Papst Marcellus (308) die Stadt Rom in 25 solcher Titel geteilt. Zu den presbyteri intitulati derselben kamen dann aber als Kardinäle von Anfang an auch die Vorstände der Armenpflege-Regionen, deren Einrichtung bereits Clemens I. zugeschrieben wird: diaconi. Derartiger Regionen waren es anfangs sieben. Unter Papst Stephan IV. (III. † 771) kamen ferner die suburbikarischen Bischöfe hinzu. Dann hat die Zahl der Kardinäle vielfach gewechselt. Im 12. Jahrh. stieg sie selten über 30 (Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. 1, 73, Anm. 419), im 13. fiel sie einmal auf 7; das Baseler Konzilium bestimmte sie auf 24 (sess. 23. c. 4. decr. de numero et qualitate cardinal.), im Jahre 1516 waren nur 13, unter Papst Pius IV. († 1559) einmal 76 Kardinäle. Papst Sixtus V. setzte endlich die Zahl ein für allemal fest auf 70, entsprechend den 70 Ältesten Israels, welche Moses auf des Herrn Befehl zusammenrief. Und zwar sollen sein 6 Kardinalbischöfe (von Ostia, Porto, mit welchem das frühere 7. suburbikarische Bistum St. Rufina durch Calixt II. vereinigt war, Frascati, Sabina, Palestrina, Albano), 50 Kardinalpriester, 14 Kardinaldiakonen: Bulle Postquam verus v. 13. Dez. 1586; Bullar. Lux. t. 2. f. 608. — Die Zahl darf nicht verändert werden, aber selten sind alle 70 Stellen besetzt. Es ist ein Ausnahmefall, daß, wie 1853 einmal, die Zahl voll ist. Die Titel, auf welche die einzelnen Kardinäle selbst ernannt werden, hat Sixtus V. durch die Bulle: Religiosa Sanctorum Pontificum vom 13. April 1587 (im Bullarium a. a. O. Fol. 621 sq.) bestimmt; nachdem schon vorher der Name Cardinalis seine frühere allgemeine Bedeutung verloren hatte und seit dem 15. Jahrhundert nur in einigen Metropolitankirchen in Anwendung geblieben war, bis Pius V. unterm 15. Februar 1567 verordnete, daß bloß die der römischen Kirche unmittelbar inkardinierten Geistlichen fernerhin das Prädikat Kardinal führen sollten (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Cardinales, Art. I. nr. 6). Als Grund für diese Beschränkung dienten ältere Zeugnisse, nach welchen Rom „cardo ecclesiarum" ist. „Sicut cardine ostium regitur, sic Apostolicae Sedis auctoritate omnes ecclesiae (Domino disponente) reguntur" (c. 2. in fin. dist. XXII),

wozu dann die Erklärung kommt: Unde Senatus Cardinalium a cardine nomen accipit etc. In diesem Sinne schreibt Leo IX. dem Pariarchen Michael von Konstantinopel um 1050: „Clerici summae Sedis Cardinales dicuntur, cardini illi, quo cetera moventur, vicinius adhaerentes" (Mansi, Coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 653).

Die rechtlichen Verhältnisse der Kardinäle, die solchergestalt schon früh ein organisiertes Kollegium ausmachten, beruhen teils auf älteren Satzungen, insbesondere dem Ceremoniale Romanum, sodann dem Concil. Tridentinum sess. XXIV. cap. 1, de reform., den schon citierten Erlassen Sixtus' V. und einigen späteren Konstitutionen. Danach erfolgt die Wahl (creatio) der Kardinäle durch den Papst. Die Wählbarkeit hängt von den Eigenschaften ab, welche bei der Ernennung eines Bischofs erforderlich sind, insbesondere ist außerdem bestimmt, daß außer der Ehe Geborene, wenngleich durch nachfolgende Ehe Legitimierte, nicht promoviert werden dürfen, damit nicht die Erhabenheit und der Glanz des Kardinalats, welches der königlichen Würde vergleichbar ist, herabgesetzt, befleckt und irgendwie verdunkelt werden könnte (Sixtus V. a. a. O.). Der Promovendus muß sich wenigstens ein Jahr im Besitze der niederen Weihen befinden, darf, wenn auch aus gesetzlicher Ehe, weder Kinder noch Enkel haben (Kardinäle, die vor ihrer Ernennung notorisch uneheliche Kinder hatten, gab es genug, z. B. 1817 einer aus Bayern); auch darf sich kein naher Verwandter (bis zum zweiten Grade kanonischer Komputation) bereits unter den dermaligen Kardinälen befinden. Der Papst soll bei der Besetzung der Stellen alle Nationen berücksichtigen, doch haben immer die Italiener das größte Übergewicht. Im Anfange des Jahres 1899 waren unter 57 Kardinälen (vakant 4 Kardinalpriester, 9 Kardinaldiakonen) 29 Italiener, 7 Franzosen, 4 Spanier, 2 Portugiesen, 1 Belgier, 4 Engländer und Irländer, 1 Amerikaner, 3 Deutsche (1 Pole), 4 Oesterreicher, 2 Ungarn. Früher hatten manche Fürsten ein Präsentationsrecht und auch jetzt werden derartige Vorschläge noch berücksichtigt. Die auf diesem Wege ernannten heißen Kronkardinäle. — Die Kreation erfolgt zuerst in einem geheimen Konsistorium der Kardinäle und wird dann in einem öffentlichen wiederholt. Eine bloße Designation findet statt, wenn der Papst den Namen des Creandus noch nicht veröffentlicht (in petto [pectore] reserviert, creatio secreta). In öffentlicher Konsistorialsitzung wird der Ernannte feierlich rezipiert und mit dem Kardinalshute bekleidet: „Ad laudem Omnipotentis Dei et Sanctae Sedis Apostolicae ornamentum accipe galeum rubrum, signum singulare dignitatis Cardinalatus, per quod designatur, quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive, pro exaltatione Sanctae fidei, pace et quiete populi christiani, augmento et statu S. Romanae Ecclesiae te intrepidum exhibeas. In nomine Patris etc." Gegen das Ende des nächsten geheimen Konsistoriums, welchem die neuen Kardinäle beiwohnen, wird die Promotion vollendet. Der Papst schließt ihnen den Mund: „Claudimus vobis os, ut neque in consistoriis neque in congregationibus aliisque functionibus cardinalitiis sententiam vestram dicere valeatis." Sobald das Konsistorium seine Verhandlungen geschlossen, wird ihnen wieder der Mund geöffnet: „Aperimus vobis os, tam in collationibus, quam in consiliis, atque in electione Summi Pontificis et in omnibus actibus, tam in consistorio, quam extra etc." Darauf folgt die Übergabe des Kardinalsringes und die Anweisung des bestimmten titulus ecclesiae. Nach der Konstitution Eugens IV.: In eminenti vom 26. Oktober 1431 (Bullarium cit. Tom. I. Fol. 319) sollen die Kardinäle nicht früher, als bis diese Formalitäten vollzogen sind, zum Besitze ihrer Gerechtsame gelangen, namentlich nicht ein Votum bei der Papstwahl und sonst erlangen; doch hat Pius V. durch Reskript vom 26. Januar 1571 das Gegenteil angeordnet (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Cardinalis art. I. nro. 22).

Die Kardinäle nehmen in der Hierarchie der Jurisdiktion die nächste Stelle nach dem Papste ein und sind allein fähig, den Papst zu wählen. Urban VI. (1378) war der letzte Papst, der vorher nicht Kardinal war. Aber rechtlich kann jeder, selbst ein Laie, zum Papst gewählt werden, der nicht von selbst ausgeschlossen ist, was stattfindet für Ungetaufte, Häretiker, Kinder, Wahnsinnige, oder durch positive Satzung, was für Simonisten gilt (Const. Julius II. Cum tam divino von 1506). Die Wahl überwies ihnen Nikolaus II. im Jahre 1059 (c. 1. dist. XXIII). Um dieses Vorzugs willen erhielten sie das Recht, den roten Hut, mit herabhängenden Quasten, zu tragen, von Innocenz IV. im Jahr 1245 auf dem ersten Konzil zu Lyon, das Purpurgewand von Paul II. 1464, und den bis dahin nur den deutschen Kurfürsten und dem Hochmeister des Tempelherrnordens eigentümlichen Titel Eminentissimi von Urban VIII. 1630 (Ferraris a. a. O.

art. II. nro. 13). Vermöge der Gleichstellung mit den Kurfürsten ist die Verletzung der Kardinäle als Majestätsverbrechen angesehen worden (c. 5. de poenis in VI. [V, 9]. Bonifaz VIII.). Andere Rechte der Kardinäle sind eine jurisdictio episcopalis in ihren Titeln und den diesen unterworfenen Kirchen, doch nicht unbedingt, wie namentlich das Kollationsrecht der Benefizien nur im Fall ihrer Anwesenheit, indem es sonst auf den Papst übergeht (Constit. Romanus Pontifex von Innocenz XII. Ferraris a. a. O. art. III. nr. 36 sq. verb. nr. 12 sq.). Sie sind befugt, sich in ihren Titeln der Pontifikalien zu bedienen, auch solenn zu benedizieren, wie Bischöfe, und, wenn sie wenigstens Presbyter sind, die Tonsur und niederen Weihen ihren Untergebenen und Hausgenossen zu erteilen ((Ferraris a. a. O. nr. 21 sq.). Daran schließt sich eine Menge anderer Privilegien, deren Zahl man bis auf 300 gerechnet hat (a. a. O. art. IV. nr. 25).

Unter den Kardinälen selbst haben die Bischöfe den Vorrang, während bei den Kardinalpresbytern und -Diakonen derselbe sich nach der Zeit der Ernennung richtet. Der älteste Kardinalbischof, welcher seine Residenz in Rom hat, ist Dekan des Kardinalkollegiums (Ferraris a. a. O. art. II. nr. 19 sq.). Das Kollegium bildet den Rat des Papstes in allen wichtigeren Angelegenheiten (causae majores, consistoriales), namentlich den causae episcopales, bei welchen der Papst die Kardinäle vor seiner Beschlußnahme zu vernehmen verpflichtet ist. Sobald der päpstliche Stuhl erledigt ist, bilden die Kardinäle das Konklave zur Wahl des Nachfolgers (s. d. A. „Papstwahl") und dürfen während der Sedisvakanz die notwendigsten Anordnungen treffen, „quod eos (Cardinales) oporteret de terra ipsius ecclesiae defendenda, vel ejus parte aliqua providere, vel nisi aliquod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus praesentibus concorditer videretur illi celeriter occurrendum" (c. 3. de electione in VI. [I, 6] Gregor X. in Conc. Lugdun. II. a. 1275. Clem. 2. eod. [I. 3] Clemens V. in Conc. Vienn. 1311). Der kirchenstaatliche Charakter Roms brachte mit sich, daß wie in der Hand des Papstes geistliches und weltliches Regiment vereinigt, ebenso die höchsten geistlichen und weltlichen Stellen sich in den Händen der Kardinäle befanden; indessen haben schon einzelne Päpste eine teilweise Auseinandersetzung der Verwaltung für gut befunden.

Wenn in der angedeuteten Art das Kardinalskollegium neben dem Papste eine ähnliche Stellung einnimmt, wie das Domkapitel neben dem Bischofe, so zeigt sich auch eine Parallele in der Verfassungsentwickelung. In fast allen älteren Bistümern haben im Laufe der historischen Ausgestaltung des Kapitels dessen beide oberste Mitglieder — Archidiakonus und Archipresbyter — die eigentliche Verwaltung in ihre Hand bekommen, während das ehemalige Presbyterium oder nunmehrige Kapitel selbst sich als wahlberechtigtes und nur in bestimmten Dingen mitregierendes Kollegium erhielt. Ebendasselbe ist im Kardinalskollegium der Fall gewesen, wenn sich auch die historische Kontinuität in den späteren Stadien nicht in gleicher Sicherheit, wie in den ersten nachweisen läßt. Der Archidiakonus, hier Kardinal-Kamerlengo genannt, welcher schon im liber diurnus als erster und einflußreichster Beamter aus dem Presbyterium hervortritt, erhielt Vermögensverwaltung und Jurisdiktion im Bistum, wobei er sich seine eigenen Offiziale hielt: für die Kriminaljurisdiktion den Vize-Kamerlengo, später sogenannten Governatore, für die Civiljurisdiktion den Auditor Camerae, für die Schatzverwaltung den Tesoriere. Der Archipresbyter, hier Kardinalvikarius, versah die gottesdienstlichen Geschäfte des Bischofs. Dieser selbst begnügte sich mit der Oberleitung und betrieb ausschließlich die Verwaltung des Primats, in welcher neben ihm dann das Kardinalskollegium gleichfalls seine Hauptbeschäftigung fand. Derjenigen späteren Entwickelung, durch welche in den Bistümern der Archidiakonat gestürzt wurde, entsprach zu Rom, daß der Papst (Bischof) die Ernennung jener drei Unterbeamten des Kardinal-Kamerlengo an sich selbst nahm, während dieselben übrigens in ihrer Thätigkeit beharrten. Nur wurden sie, der großen Ausdehnung des kirchlichen Besitzes weit über die Grenzen der römischen Diöcese hinaus und der neueren Staatsentwickelung gemäß, mehr Staatsdiener als kirchliche. Auch der Kardinal-Kamerlengo selbst wandte sich aus diesen Gründen immer mehr den Staatsinteressen zu, und seine kirchlichen Geschäfte kamen dabei allmählich an den Kardinalvikar, so daß dieser später in fast der gesamten Regierungsthätigkeit des Papstes als Bischofs von Rom dessen Vertreter und, man kann wohl sagen, der eigentlich fungierende Bischof daselbst ist. Nur wenige Zweige der episkopalen Thätigkeit, z. B. die Kollation der Ämter und die Schlüsselgewalt, verwaltet er nicht. Er hat zu seiner Hilfe einen Weihbischof (Vizegerente) und verschiedene andere Beamte. Für die Verwaltung der potestas ligandi et solvendi hat der Papst, wie andere Bischöfe auch, ein eigenes Mitglied seines Kapitels — den Kardinal-

Pönitenziar — zum Gehilfen: den einzigen unter den speziell-römischen Diöcesanbeamten, der bis auf den heutigen Tag mit den Primatialgeschäften zu thun hat.

Die Kirchenprovinz, der Metropolitansprengel Rom begreift die oben genannten sechs — früher sieben — sog. suburbikarischen Bistümer, deren Diöcesanregierung indes, da ihre Bischöfe im Kardinalskollegium sind, großenteils von Rom aus besorgt wird, und bei der gerade dort unumgänglichen Annahme, daß der Papst mit jedem Bischofe absolut konkurrierende Jurisdiktion habe, teilweise an den Kardinalvikar gekommen ist. Erzbischöfliche Behörden giebt es daher zu Rom sonst nicht.

Der **Kirchenstaat** wurde bis 1815 als Kirchengut betrachtet, was er auch ursprünglich ist; und das weltliche Regiment des Papstes darin begriff nicht viel mehr als eine Güterverwaltung im „Patrimonium", soweit daselbst nicht der Adel herrschte, und eine Stadtregierung zu Rom, soweit dessen alte, reichsfreie Selbstständigkeit gebrochen war. Durch die Erwerbung der sog. „Legationen" erlitt dies keine Veränderung, denn diesen Provinzen verblieb bei ihrer Kapitulation große Selbstständigkeit, und der Papst schickte bloß einen geistlichen Statthalter — Legaten, Delegaten — hin, um die oberste Regierung zu führen und die Einkünfte an die päpstliche Kammer nach Rom abzuliefern. Übrigens regierten Adel, Städte, Klöster ꝛc. sich selbst. Wegen dieses patrimonialen Charakters des Kirchenstaates war für ihn der Kardinal-Kamerlengo, auch nachdem er seine Unterbeamten nicht mehr selbst ernannte, von größtem Einfluß: ein Minister des Innern und der Finanzen, als welcher er auch die aus der Kirche gezogenen Einkünfte des Primates in seine Verwaltung bekam. Dabei behielt er stets seinen wesentlichen Charakter als Repräsentant des mitregierenden Kapitels der Kardinäle, dessen vornehmstes Mitglied er ist; er war fast mehr Minister dieser Aristokratie als des Papstes. Neben ihm jedoch erhob sich seit Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, also sobald die Päpste begannen, sich wesentlich als Landesherren zu entwickeln, auch ein Minister des monarchischen Prinzipes: ehemals Kardinal-Nepot, oder, wenn er nicht Nepot war, Kardinal-Patron, jetzt Kardinal-Staatssekretär genannt. Er ist anfangs eine Art Minister des päpstlichen Hauses oder Kabinetsminister, sodann Verwalter aller derjenigen Befugnisse, die der Papst neben und über der Kapitelsregierung des Kardinal-Kamerlengo im Kirchenstaate persönlich noch besaß, also Minister des Innern, soweit es nicht der Kardinal-Kamerlengo schon war, den er übrigens stetig zu bekämpfen gehabt und ebenso ununterbrochen rückwärts gedrängt hat. Er hatte als solcher die Legaten sowie die päpstlichen Truppen unter sich, und vertrat allen korporativen und adeligen Selbstständigkeiten im Lande gegenüber den Landesherrn. Minister des Auswärtigen endlich war er von Anfang an allein, und zwar nicht bloß in staatlichen, sondern auch in kirchlichen Angelegenheiten, und dadurch, sowie durch seinen beständigen persönlichen Verkehr mit dem Papste, auf die Geschäfte des Primates von größtem Einfluß. Denn der Primat ruhet zuletzt auf der Person des Papstes, und dieser kann sich in jedem einzelnen Falle als Gehilfen zu dessen Verwaltung wählen, wen er will. — Seit man von 1815 an begann, die moderne Idee des Staates auch für den Kirchenstaat und seine Verfassung in Anwendung zu bringen, mußten die Geschäfte des Staatssekretariates sich bedeutend vermehren, so daß man 1833 dasselbe zu teilen beschloß. Seitdem wurde neben dem alten Kardinal-Staatssekretär, der jetzt Kardinal-Staatssekretär des Auswärtigen hieß, noch ein besonderer Kardinal-Staatssekretär des Innern ernannt, der aber jenem ersteren durchaus untergeordnet blieb und ihm daher von seiner alten Bedeutung nichts entzogen hat. Die seit Pius IX. in der Einrichtung der Staatsbehörden gemachten Veränderungen näher zu verfolgen, liegt außer den Grenzen dieser nur die geistliche Centralstelle betreffenden Darstellung.

Ihre Organisation war zu Anfang des 16. Jahrhunderts die, daß alle eigentlichen Justizsachen, deren damals noch eine große Anzahl nach Rom gingen, von der Rota, dem obersten Gerichtshofe für den Kirchenstaat und für die Kirche, Regierungssachen hingegen in Versammlungen, die **consistoria** hießen, dem Kardinals-Kollegium und, was zum Gewissensforum gehörte, vom Kardinalpönitenziar und der ihm untergeordneten Pönitenziarie bearbeitet wurden, sowie endlich der Papst für persönliches Eingreifen eine Art Bureau mit vortragenden Räten (**referendarii**), die Signatur, besaß: davon benannt, daß er die durch sie gehenden Reskripte selbst signierte (in dem Originalkonzepte unterzeichnete). Dieselbe zerfiel nach den beiden Hauptzweigen der päpstlichen Thätigkeit — geistliche Administration und Justiz — in die **Signatura gratiae** und **justitiae**, späterhin zwei ganz getrennte Behörden. Für das vermöge der detaillierten Schriftlichkeit des Regimentes, über deren Umfang und Bedeutung Hurter in seinem Leben Papst Innocenz III. gute Nachweisungen gegeben hat, sowie wegen frühen Mißbrauches zur Finanzspekulation sehr aus-

gedehnte Expeditionswesen bedurfte man einer aus jenem ehemaligen Kollegium der Notare entstandenen Kanzlei (Cancellaria apostolica); und weil wegen der Menge von Pfründenreservationen ein genaues Register der geschehenen Verleihungen nötig war, veranstaltete man, daß in der Datarie alle Expeditionen ihr Datum empfangen und registriert werden mußten. Diese Datarie wurde aus dem Expeditionsbureau der Kanzlei bald eine von der letzteren ganz abgelöste und im Benefizialwesen selbst vortragende Behörde. Dergestalt arbeiteten, als das Tridentinum begann, für Instruktion und Entscheidung der Kurialgeschäfte 1. das im Konsistorium versammelte Kardinalskollegium, 2. die beiden Signaturen, 3. die Pönitenziarie, 4. die Rota und 5. die Datarie; für die Expedition der im Konsistorium und den Signaturen bearbeiteten Geschäfte die Kanzlei und, wenn sie auf einem kürzeren und wohlfeileren Wege expediert werden sollten, die Sekretarie der Breven, welche ursprünglich mehr für die private Korrespondenz des Papstes gedient hatte. Pönitenziarie, Rota und Datarie expedierten das von ihnen Bearbeitete selbst. Im Konsistorium aber besaß jede Kirchenprovinz, jeder Mönchsorden, jedes bedeutendere Land einen aus der Zahl der Kardinäle nach eigenem Vertrauen erwählten Protektor, welcher alles auf seine Klientel Bezügliche an Konsistorialgeschäften besorgte, d. h. es instruierte, im Konsistorium darüber Vortrag hielt und das Resultat der dortigen Abstimmung schriftlich in authentischer Form (mit seiner Unterschrift und seinem Siegel versehen) mitteilte. Für die Formulierung und Expedition in forma bullae oder brevium hatte der Klient hierauf selber zu sorgen. — Die Kompetenzverteilung war, wie Octavianus Vestrius in seiner damals geschriebenen Introductio in Romanae Aulae actionem (Ausg. cum not. Gravatii, Venedig 1564) sie schildert, folgende: alles Dogmatische und Liturgische, alles das Kirchengut sowie den sog. Frieden der Kirche, wohin namentlich ihr Verhältnis zu den Staaten gehört, Betreffende hatte das Konsistorium, nicht minder die Bischofsernennungen und die Verleihung gewisser Pfründen (beneficia consistorialia). Die potestas ligandi et solvendi, samt allen Indulgenzen, verwaltete die Pönitenziarie, und außerdem gewisse Dispensen von menschlichen Gesetzen, z. B. Ehehindernissen, besonderen Ordensregeln, Simonie u. dgl. m. Die Signatura gratiae vermittelte diejenigen Gnadensachen, deren Bewilligung der Papst, neben dem Kardinal-Pönitenziar, noch selbst zu erteilen beliebte, samt allen nichtkonsistorialen Benefizienverleihungen, soweit dieselben nicht, was damals nur bei den unbedeutenderen Benefizien der Fall war, bereits an die Datarie gekommen waren. Die Sekretarie der Breven hatte schwankende Kompetenz. Rota und Signatur der Justiz waren reine Justizbehörden: jene ein Appellationsgericht für die ganze christliche Welt, diese das eigentliche geistliche Gericht des Primates für das forum ecclesiasticum personale und reale, welches bloß dadurch sich beschränkt fand, daß der Papst wegen der besonderen Rechte mancher Nationalkirchen, z. B. der deutschen, in gewissen Fällen verpflichtet war, statt Sachen vor diesem Gerichte entscheiden zu lassen, vielmehr judices in partibus zu geben.

Von diesen Behörden hat die Signatura gratiae zu existieren aufgehört und ihre Geschäfte teils an die Datarie, teils an die Sekretarie der Breven und den Kardinal-Staatssekretär abgegeben. Die Rota aber und die Signatura justitiae blieben, wegen Mangels an Geschäftszufluß von außen, nicht mehr primatiale Behörden, sondern behielten bloß noch territoriale Bedeutung. Noch eine Darstellung der Rota von 1854 aber — Del tribunale della Sagra Rota Romana, memorie storiche colle rispettive bolle de' Pontefici ridotte in compendia col Metodo del Guerra e volgarizzate, di Giuseppe Bondini segreto di Rota gia di Monsig. T. Mertel ora Ministro dell' Interno, Bibliotecario di S. E. il duca Torlonia, ec. Roma, coi tipi de' fratelli Pallotta — spricht ihre universale Kompetenz, ganz wie sie oben bezeichnet worden ist, aus, und erklärt die gegenwärtigen Hindernisse in deren Ausübung nur für faktische und vorübergehende. Für Italien sei die Rota auch ein Gericht erster Instanz mit beschränkter Kompetenz (sie steht unter der Signatura justitiae), für die Länder jenseits der Alpen hingegen ein Appellationsgericht dritter und höchster Instanz, an welches zwar nur solche Sachen, in denen schon zwei nicht konforme Erkenntnisse ergangen seien, gelangen können; doch gelangen viele Sachen ohne diese Bedingung an dasselbe. Das Gericht bestand seit Papst Sixtus IV. aus zwölf Mitgliedern (Auditoren), von denen drei Römer waren, einer aus Bologna, einer aus Ferrara, einer abwechselnd aus Toskana oder Perugia, ein Venetianer, ein Mailänder, ein Deutscher, ein Franzose und zwei Spanier. Den „Deutschen" präsentierte der Kaiser von Österreich aus seinen italienischen Staaten, und so waren auch die übrigen statutarischen Verschiedenheiten der Nationalität nicht alle wirklich beachtet. Den Vorsitz führte der älteste Auditor, unter dem Namen des Dekans.

In der neuesten offiziösen Gerarchia cattolica sind Rota und Signatur der Justiz zwar nicht als Behörden, aber es sind die Mitglieder angegeben, welche sie ausmachen (componenti la S. Rota und la Segnatura papale di giustizia), womit beiderlei Behörden als nach Annahme der Kurie fortbestehend genügend gekennzeichnet werden.

Als eigentlich und aktiv kirchliche Kurialbehörden, abgesehen von der Kammer, die als überwiegend staatliche Verwaltungsstelle nicht dazu gerechnet werden kann, sind also von den vortridentinischen noch übrig das Kardinalskollegium, die Pönitenziarie, die Datarie, Sekretarie der Breven und Kanzlei. Über die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums und die Konsistorien, welche von den zu Rom residierenden Kardinälen gehalten werden, ist oben die Rede gewesen. Die Pönitenziarie steht unter dem Kardinal-Pönitenziar, die Datarie unter dem Präsidium des Kardinal-Prodatars, die Kanzlei unter dem Kardinal-Vizekanzler, die Sekretarie der Breven unter dem Kardinal-Sekretarius brevium. Jede Behörde hat Sekretäre und sonstige Mitglieder, welche aus der jährlich erscheinenden Gerarchia cattolica zu ersehen sind. Die Sekretarie der Breven ist seit Anfang dieses Jahrhunderts oft mit dem Staatssekretariate des Auswärtigen verbunden gewesen. Der Kardinal-Staatssekretär hat ein Bureau, das aus verschiedenen Sekretären u. s. w. besteht. Abgezweigt sind besondere, ähnlich komponierte Sekretariate, de' Memoriali, de' Brevi ai Principi, delle lettere latine und dell' uditore; letztere drei nur unter Prälaten, nicht unter Kardinälen stehend, alle vier mit geringerem Personal.

Diese bis auf die Sekretariate, wie dieselben jetzt beschaffen sind, schon vortridentinische Behörden, und zwar in gleicher oder fast gleicher Verfassung, sind nun aber seit dem 16. Jahrhundert dadurch in ihrer Stellung verändert worden, daß seit etwa der Mitte desselben die Päpste neben ihnen ständige Kardinalskommissionen für bestimmte Geschäftskreise einzurichten anfingen, sogenannte Kongregationen, an die man sich ebensowohl wie an die alte für dergleichen Geschäfte nach wie vor gleichfalls kompetente Behörde wenden konnte, und an die man sich thatsächlich häufiger, als an die alte Stelle wendete und wendet. Diese Kongregationen expedieren sämtlich nicht durch die Kanzlei, sondern jede Kongregation durch ihre eigenen Beamten. Die Verfassung jeder einzelnen beruht auf den besonderen Bestimmungen, die bei ihrer Errichtung oder Fortbildung darüber getroffen worden sind. Indes ist allen gemeinsam, daß neben den eigentlichen Mitgliedern, den Kardinälen, von denen sich außer dem Vorsitzenden (Präfekten) nur die zu Rom anwesenden, und auch die nicht alle, des Geschäftsbetriebes annehmen, sie eine Anzahl sachkundiger Hilfsarbeiter haben, welche in den Sitzungen referieren und ohne Votum die eigentliche Arbeit thun. Jede Kongregation hat einen Sekretär, welcher gewöhnlich Prälat ist (nur der der Inquisition ist Kardinal, denn der Papst selbst ist hier Präfekt) und der die Geschäfte thatsächlich leitet. Die Hilfsarbeiter heißen, je nach der Art der ihnen übertragenen Arbeit, Konsultoren, was der gewöhnliche Name ist, dann Qualifikatoren, Relatoren u. s. w. Subalternpersonal tritt bei jeder Kongregation hinzu.

Die älteste wurde 1542 auf Anlaß der deutschen Reformation gestiftet zur Verfolgung jeder Art Häresie: die S. Congr. Romanae et universalis Inquisitionis oder Sancti Officii, im gemeinen Leben Sant' Ufficio. Sie ist später ergänzt worden durch die von Papst Paul V. hinzugefügte stark besetzte S. Congr. Indicis libror. prohibitorum für Ueberwachung der Litteratur (s. d. A. Bücherzensur, Bd III S. 523). Die zweite Kongregationsstiftung geschah bei Gelegenheit der Publikation der Tridentiner Konzilsschlüsse, 1564, indem der Papst Pius IV. zunächst für diese und für die Überwachung der Ausführung eine solche Kommission von Kardinälen ernannte und derselben aufgab, ihm vorzutragen, was sich dabei als zweifelhaft erweisen möchte (Bulle Alias nos). Von Sixtus V. erhielt diese S. Congr. Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, auch Congregatio Concilii und im gemeinen Leben schlechthin Conciglio genannt, 1587 (c. Immensa Aeterni Dei vom 22. Januar), das Recht, dergleichen Zweifel, wenn sie nicht dogmatischer Natur seien, selbst zu entscheiden, wurde so thatsächlich für fast alle Angelegenheiten kompetent, in denen auf eine Anordnung des Tridentinums Bezug genommen wird, und ihre Richtersprüche (resolutiones), wie ihre authentischen Kontroversenentscheidungen (declarationes) besitzen großes Ansehen. Eine Sammlung derselben (thesaurus resolut.) ist seit 1718 in über 150 Quartanten erschienen. Auszüge daraus in der Richter-Schulteschen Ausgabe des Tridentinums. Auch die Inquisition hatte Papst Sixtus V. in der angeführten Konstitution reorganisiert. Zugleich errichtete er drei neue Kardinalskongregationen: die S. Congr. super negotiis Episcoporum et Regularium, im gemeinen Leben Vescovi e Regolari genannt, für Überwachung und Leitung der Bischöfe und der geistlichen Orden an sich und in ihrem

gegenseitigen Verhältnisse (Collectanea in usum Secretariae S. Congr. Episcoporum et Regularium, Rom. 1836), die S. Congr. Rituum für Beaufsichtigung und Hebung des Kultus, für Kanonisationen u. dgl. (Decreta authentica S. Congr. Rituum ex actis etc. ed. Cardellini, Romae 1824 und Eberle Manuale decretor. etc., Ratisb. 1851) und die S. Congr. consistorialis für Vorbereitung des dem allgemeinen Kardinalskollegium in seinen Konsistorien noch zuständigen Geschäftsbetriebes. Im gemeinen Leben heißt jene Riti, diese Consistoriale. Regelmäßige, sogenannte „ordentliche", Konsistorien wurden ehedem zweimal, dann einmal wöchentlich gehalten; indem von ihren Geschäften immer mehr auf die Konsistoriale und auf die anderen Kongregationen überging, haben die ordentlichen Konsistorien, die um 1680 noch monatlich einmal vorzukommen pflegten, allmählich so gut wie völlig aufgehört, und jetzt kommt das Kardinalskollegium fast nur noch in „außerordentlichen" Konsistorien und nur dazu zusammen, um materiell bereits beschlossene Angelegenheiten formell zu genehmigen und der Publikation des Resultates anzuwohnen.

Im 17. Jahrhundert kamen hinzu: 1622 die Kongregation De Propaganda Fide für Centralisierung des Missionsbetriebes sowohl Nichtchristen, wie Protestanten und Griechen gegenüber und zu Leitung des Kirchenregimentes im Missionsgebiet aus diesem Gesichtspunkte (Bullarium Congreg. de Propaganda F., 5 Bde, Rom 1839 ff., s. d. A. „Propaganda"), ferner 1626 die S. Congr. Immunitatis ecclesiasticae für Wahrung kirchlicher Privilegien gegenüber dem Staate (Ricci Synops. decret. et resolut. S. Congr. Immunitatis. Taur. 1719), von deren Geschäftskreis späterhin (1815 ff.) ein Teil auf die S. Congr. super negotiis ecclesiasticis extraordinariis (degli affari ecclesiastici straordinarii) übergegangen ist. Für das Indulgenz- und Reliquienwesen entstand 1669 die S. Congr. Indulgentiarum et Sacrarum Reliquiarum (Prinzivatti Resolut. s. decreta ... S. Congr. indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae, Rom. 1862). — Andere Kongregationen, immer von gleicher Einrichtung, sind für andere Geschäfte, oft nur vorübergehend, deputiert worden: die Gerarchia cattolica führt als jetzt bestehende Kongregationen außer den bisher genannten noch auf: die der Visita apostolica, eine Spezialkongregation per i Concilii provinciali, die der Residenza dei Vescovi, Sopra lo stato dei Regolari, Cerimoniale, Disciplina regolare, Esame dei Vescovi, Fabbrica di S. Pietro, Lauretana, Studii; sämtlich in ihren Aufgaben und den demgemäßen allgemeinen Grenzen ihrer Kompetenz schon aus ihren Namen erkennbar; zum Teil bloße Abzweigungen der hervorgehobenen Hauptkongregationen.

Ihr Verhältnis zu den älteren Behörden ist in betreff der Konsistorialkongregation bereits berührt. Wenn, um noch ein zweites Beispiel näher auszuführen, die Congregatio Concilii kompetent ist, so oft es die Ausführung irgend eines Beschlusses des Tridentinums gilt, sei derselbe an sich, in seiner Bedeutung, sei es bloß in seiner Anwendung auf einen vorliegenden Einzelfall bestritten, so geht dies so weit, daß z. B., weil Bedingungen und Form der Eheschließung im Tridentinum geordnet werden, vor jene Behörde jede Prüfung der Nullität vermeintlicher Ehen gezogen werden kann, und ebenso weil das Tridentinum bestimmt, was zur Ordination wesentlich ist, jede Prüfung der Nullität von Ordinationen u. s. w. Bedenkt man nun, wie vielfach die Schlüsse von Trient in das Leben der Kirche eingreifen, so wird man erkennen, wie gleichfalls eingreifend in die Kompetenzkreise aller älteren Kurialbehörden die Kompetenz jener Kongregation sein muß. Nicht anders ist es mit der Kongregation Vescovi e Regolari, denn sie kann zuletzt so ziemlich alles und jedes bearbeiten, was sich auf Bischöfe und Orden bezieht. Aehnliches wäre, wenn auch nicht allenthalben in gleichem Grade, von anderen Kongregationen gleichfalls zu sagen. In höherem Grade aber noch gilt es vom Kardinalstaatssekretär, der durch seinen fortwährenden persönlichen Verkehr mit dem Papste Gelegenheit hat und vorkommenden Falles auch nimmt, in der Kompetenz mit den verschiedensten Stellen zu konkurrieren.

Da nun, wie schon gesagt, die älteren, vortridentinischen Behörden der Kurie in ihrem normalen Geschäftskreise nach wie vor rechtlich nicht beschränkt sind, auch die Kompetenzgrenzen der neueren Behörden einander so vielfach durchschneiden, so entsteht zu Rom eine große Zahl elektiv konkurrierender Jurisdiktionen, und ein alter, kurialer Praktiker war daher geneigt, die Existenz einer geordneten Geschäftsverteilung unter den Kurialbehörden überhaupt zu leugnen, und es nur als Sitte anzuerkennen, daß man für bestimmte Geschäfte bestimmte Behörden angehe. Wiewohl dies nur annähernd richtig, da jene Sitte keineswegs eine rechtliche, bisweilen höchst positive Grundlage ist. Genaueres hierüber findet sich in

dem Aufsatze von Mejer: die römische Kurie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, S. 45 ff., 195 ff. und bei Bangen, Die römische Kurie, ersteres ein Reisebericht von 1845, letzteres in Rom selbst gearbeitet, umfänglicher und eingehender, aber ohne Ueberblick. Hier genüge, neben der vorhin berührten Bemerkung über die Propaganda, hervorzuheben, daß im Geschäftsbetriebe der Kurie Italien sich von den übrigen katholischen Ländern insofern noch immer unterscheidet, als für dies Land der päpstliche Anspruch auf ständige Jurisdiktionskonkurrenz mit den Bischöfen am meisten durchgeführt ist. Der Kreis desfallsiger Geschäfte wird von den beiden Kongregationen Conciglio und Vescovi et Regolari, nebst ihren Anhängen, den Kongregationen della Residenza und Disciplina regolare besorgt. Für die übrigen „katholischen", d. i. nicht nur durch den Gesichtspunkt der Mission wesentlich betroffenen Gebiete, sind die laufenden Primatialgeschäfte des heiligen Stuhles im allgemeinen Bischofskreationen, Pfründenverleihungen oder Bestätigungen und gewisse Dispensen und Absolutionen. Für erstere ist die Kongregazione Consistoriale nebst ihrem Anhange, der Kongregation dell' Esame, für die Pfründenvergabungen die Datarie, für die Dispensen und Absolution diese und die Pönitenziarie hauptsächlich thätig, für Expedition aber alles dessen, was aus der Konsistoriale und Datarie kommt, die Cancellarie. Für die Expedition endlich und größtenteils auch Extradierung der Breven die Secretaria Brevium, wiewohl auch die Kanzlei jetzt Breven expedieren kann. Die Pönitenziarie und sämtliche übrige Kongregationen haben ihre Expedition, gewöhnlich in Form eines beglaubigten Auszuges aus dem Sitzungsprotokoll, der Dekret heißt; in Nebendingen aber sehr verschieden.

In den meisten laufenden Geschäften können die Behörden selbstständig entscheiden, wobei sie sich nach ihren desfallsigen Vollmachten (Fakultäten) und nach der Praxis richten: nur die wichtigsten Angelegenheiten kommen persönlich an den Papst. Zu diesem Zwecke haben die Vorgesetzten — Präfekten und Sekretäre — der Hauptbehörden meistens wöchentlich zweimal Vortrag bei ihm (udienze regolari); so die der Propaganda, der Kongregation del Conciglio, Vescovi e Regolari, der Datar, Subdatar, Pönitenziar, der Sekretär der Breven 2c. Der Sekretär der Propaganda hat jeden Sonntag Abend seine besondere Audienz; der Kardinal-Staatssekretär (des Auswärtigen), der auch im päpstlichen Palaste wohnt, hat jederzeit Zutritt. Er und der Sekretär der Breven müssen in den regulären Audienzen erscheinen, die übrigen kommen nur, so oft sie etwas vorzutragen haben, und die Kardinalpräfekten der Kongregationen dürfen sich dabei noch durch ihre Sekretäre vertreten lassen.

Bei allen römischen Kurialgeschäften aber wird vorausgesetzt, daß, wer irgend etwas an einer Behörde sucht, sich bei derselben persönlich einfinde. Kein Bescheid wird durch Boten oder ähnliche Mittel zugefertigt, sondern er muß abgefordert werden. Dies persönliche Einholen eines Beschlusses führt von selbst auf dessen persönliche Förderung. Die Expedition bewilligter Gesuche an Datarie und Kanzlei und ehemals an deren verschiedene sportelberechtigte Abteilungen konnten die Bittsteller und Parteien selbst übernehmen und durch mancherlei beschleunigende Mittel betreiben. Ja nicht allein bei der den ausfertigenden, sondern schon bei den bearbeitenden Behörden machte ihre Einwirkung sich geltend und ist noch heute in einer Form und Ausdehnung zu Rom Sitte, die zu den größten Mißbräuchen führt. Benutzung von persönlichen Verbindungen, von Zeit und Umständen ist es, was den geschäftskundigen Römer auszeichnet. Schon die häufige Konkurrenz verschiedener Behörden unter sich und noch mit außerordentlichen Geschäftswegen leitet darauf hin, sich den Weg, den man seinerseits einschlagen will, nach Nebenrücksichten zu wählen: Schnelle, Wohlfeilheit, Gunst (amicitia) sind dabei die entscheidenden Gründe.

Demgemäß ist, um an der Kurie etwas zu erreichen, vor allem Personalkenntnis dienlich: und daraus, nächst der erwähnten Forderung persönlicher Entgegennahme des Bescheides von seiten der Bittsteller und Parteien, hat sich von früh her das Institut der Prokuratoren entwickelt, deren bei vielen Behörden Alleinberechtigte waren, und zwar in Kollegien zusammengeschlossen und selbst zu sogenannten Partezipanten ausgebildet; heutzutage sind für die kirchlichen Geschäfte des Primates unter ihnen bloß noch die Agenten und Spedizioneri wichtig. — Seinen Agenten am römischen Hofe hatte von alters her jedes Bistum: eine Art geistlichen Gesandten, der dies Amt gewöhnlich für mehrere Kommittenten zugleich versah. Ein solcher war ein Kurialbeamter und besorgte die Geschäfte sowohl des bischöflichen Stuhles selbst, als auch die, welche in Sachen von Privatleuten durch den Bischof nach Rom gelangten, z. B. Dispensationsgesuche. Er verwandte sich und verhandelte. Die Abfassung des Memorials aber, das jede Bitte einführen muß, das persönliche Betreiben der Ausfertigungen in den Kanzleien, die Auszahlung der

Gebühren an die verschiedenen Berechtigten, kurz alle Subalterngeschäfte zu besorgen, war er zu vornehm und überließ das einem Spedizionere, dessen Amt in Besorgung gerade solcher Geschäfte bestand. Die plötzliche Geschäftsverminderung jedoch seit 1808, die Einrichtung moderner Gesandtschaften zu Rom und die Notwendigkeit, in welche so viele Bischöfe zeitweilig gesetzt wurden, durch Vermittlung derselben mit dem hl. Stuhl zu verkehren — wodurch denn die Gesandtschaft ganz an Stelle des Agenten trat —, endlich die Verarmung Roms haben den Unterschied zwischen Spedition und Agentschaft verwischt. Der allgemein gebräuchliche Name dieser beiderlei Thätigkeit vereinigenden Prokuratoren ist gegenwärtig sollecitatore di lettere pontificie, deren sich denn auch die jetzt wieder direkt mit dem hl. Stuhle korrespondierenden Bischöfe bedienen. — Es ist eine eigentümliche Mittelstellung, in welcher diese Kurialen sich befinden: denn gerade die schwächeren Seiten des Organismus auszubeuten, von welchem sie selber ein Teil sind, die Nebenwege aufzuweisen, hinsichtlich einer im Grunde mißbräuchlichen Benutzung von Personalkenntnis denen auszuhelfen, die etwas suchen, und dadurch möglichst schnell, günstig und wohlfeil die erbetene Ausfertigung zu liefern, ist ihre Bestimmung und Ehre.

Welche Dinge einem Agenten an laufenden Geschäften regelmäßig durch die Hand gehen, erhellt aus den folgenden fünf Rubriken der Geschäftstabelle einer deutschen Gesandtschaft aus der Zeit, wo sie noch die Agentur hatte: 1. Matrimonialia, 2. Indulgenzen, 3. Sacerdotalia, d. h. dispensae aetatis et natalium samt Säkularisationen, 4. Capitularia, d. h. Provisionen reservierter Pfründen und Bestätigungen der nach Patronatrecht vergebenen, 5. Episcopalia, d. h. Konfirmationen und Fakultäten, samt den Statusrelationen und sonstigen Berichten. Durch Appellationen nach Rom erweitert sich dieser Kreis. — In allen solchen Fällen werden von den Bischöfen lateinische Bittschriften an den Papst gerichtet, unter Beilage der etwa erforderlichen Zeugnisse, zu deren glaubwürdiger Aufzeichnung es in allen Teilen der römisch-katholischen Kirche sogenannte apostolische Notarien giebt. Diese Bittschrift wird vom Spedizionere in sehr einfacher Form — mit der Anrede beatissime pater — mundiert und einer kompetenten Behörde direkt vorgelegt, von der sie alsdann entweder nach geschehenem Vortrage beim Papste, oder auch ohne denselben entschieden und die Bewilligung mit kurzen Worten Ex secretaria Congregationis etc. unter die Supplik geschrieben wird, worauf der Spedizionere, der auch die Kosten auslegt, gegen deren Zahlung erst die Bescheide verabfolgt werden, die formelle Ausfertigung der Bulle oder des Breves betreibt und das fertige Dokument seinem Kommittenten ausliefert. Abschlägige Antworten werden schriftlich nicht erteilt, sondern die Bittschrift bloß unbeantwortet zurückgelegt, was der Spedizionere, nachdem er es bei persönlicher Nachfrage erfahren hat, den Interessenten meldet. Dieser unmittelbar kirchliche Geschäftsverkehr, wie auch der bei den päpstlichen Gerichten, wird lateinisch geführt. Sonst schreiben die höheren römischen Behörden, auch der Kardinalsekretär italienisch.

(**F. H. Jacobson** †) **v. Schulte.**

Kurtz, Johann Heinrich, gest. 1890. — Johann Heinrich Kurtz wurde zu Montjoie bei Aachen am 13. Dezember 1809 geboren. Sein Vater, aus der Nähe von Kassel stammend, war eine ungewöhnlich reich beanlagte Persönlichkeit, aber von unruhigem Geist, daher auch in wechselnder Thätigkeit und äußerer Lage. Unmittelbarer übte in religiöser Hinsicht die fromme Sitte pflegende Mutter einen Einfluß auf den Sohn. Dieser sollte erst neuere Sprachen in Aachen lernen, dann genoß er wechselnd den Unterricht der Lateinschule zu Montjoie (1821—23) und der Gymnasien zu Dortmund (Herbst 1825 bis Ostern 1827) und Soest (Herbst 1827 bis Ostern 1830), dazwischen Privatunterricht. Mit glänzendem Abgangszeugnis bezog er die Universität. Er hatte an Jurisprudenz, Medizin, Philologie gedacht, griff aber endlich zur Theologie. Den Ideen der Aufklärung, die er auf den Gymnasien sich angeeignet, im Kampf wider den Aberglauben zu dienen und sie mit zum Sieg zu führen, hatte er sich zum Ziel gesetzt. Aber schon in Halle, wo er Ostern 1830 bis Mich. 1831 studierte, vollzog sich, wie es scheint mit unter Tholucks Einfluß, der innere Umschwung, wie gleichzeitig völlig unabhängig davon bei den Seinen im Anschluß an den Bergischen Pietismus. Dem Studium in Halle folgte Mich. 1831 bis Ostern 1833 das zu Bonn (doch war er thatsächlich während dessen zumeist Hauslehrer in der Nähe Bonns) und das „gut“ bestandene Examen zu Koblenz. Mit der festen Absicht baldiger Rückkehr ins Vaterland ward er Hauslehrer in Kurland, aber durch ihm selbst wunderbare Gestaltung der Verhältnisse wurde er Neujahr 1835 Oberlehrer der Religion am Gymnasium zu Mitau. Noch als solcher ward er 1844 bei der 300jährigen Jubelfeier der Königsberger Universität zum Lic. theol. hon. c. und 1849 von

Rostock zum Dr. theol. hon. c. promoviert. Dem Ruf in die kirchenhistorische Professur nach Dorpat 1849 folgten fast unmittelbar im Frühling und Sommer 1850 solche nach Rostock an Delitzschs Stelle und nach Marburg an Nettbergs oder H. Thierschs Stelle (nach eigener Wahl). K. blieb in Dorpat, zunächst als Vertreter der Kirchengeschichte, 5 seit 1859 als solcher der alttestament. Exegese, bis zu seiner Pensionierung im Juli 1870; zwölf Jahre hindurch, von 1855—1866, war er Dekan der theologischen Fakultät. Nach vorübergehend wechselndem Aufenthalt nahm er 1871 seinen bleibenden Wohnsitz in Marburg. Zwei Jahrzehnte verbrachte er hier noch in unermüdlicher Arbeit, als Persönlichkeit sich immer mehr ausreifend, mit klarem und unbefangenem Blick das kirchliche und politische 10 Leben beobachtend (ohne aber aktiv in dasselbe einzugreifen), für alle Fragen der Wissenschaft erschlossen. Am 26. April 1890 ist er gestorben.

Mehr als andere hat K. vornehmlich durch seine Schriften gewirkt. Schon als Lehrer in Mitau hat er seine sofort überaus fruchtbare litterarische Thätigkeit begonnen. Seine Erstlingsschrift war die G. H. von Schubert gewidmete „Die Astronomie und die Bibel. 15 Versuch einer Darstellung der biblischen Kosmologie, sowie einer Erläuterung und Bestätigung derselben aus den Resultaten und Ansichten der neueren Astronomie", Mitau, Fr. Lucas 1842. In den späteren Auflagen bis auf das Dreifache des Umfangs angewachsen, hat sie zugleich tiefgreifende Umgestaltungen erfahren; auch ihr Titel erscheint später verändert: „Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhalts. Eine 20 Darstellung der biblischen Kosmologie und ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften", 5. Aufl. Berlin, J. A. Wohlgemuth 1865. Der Grundgedanke einer „Universalgeschichte des Kosmos" ist doch stets der gleiche geblieben. Ein theosophischer Zug giebt diesem Werk, trotz enger Beziehung zu anderen Schriften von K., ein eigenartiges Gepräge und läßt eine sonst mehr zurücktretende Seite seines Wesens wahrnehmen. Andererseits zeigt 25 sich hier besonders jenes lebendige Interesse auch für alle Ergebnisse der Naturwissenschaft, das K. stets geblieben ist. Die centrale Stellung, die der Theologe im Unterschied vom Astronomen der Erde in der Geschichte des Weltalls zuweise, sucht K. hier zu begründen. In Gen 1, 2 erblickt er die Kunde von einer über die Erde durch einen Abfall in der geistleiblichen Geisterwelt hereingebrochenen Katastrophe; er sucht dann die enge Verflechtung 30 der Geschichte der ganzen Natur mit der des Menschen zu zeigen, und wie daher an Fortschritt und Vollendung der Erlösung des Menschen auch die ganze Natur Anteil empfange. Die gleichen Gedanken hat K. auch in einem Aufsatz in Knapps Christoterpe vom Jahr 1848 S. 46 ff. entwickelt: „Ahnungen und Andeutungen einer allgemeinen Geschichte des Universums auf Grund der biblischen Offenbarung." In der Schrift sieht 35 K. ein Drama der Weltentwickelung durch Abfall und Erlösung hindurch vorgeführt, in dem Kreatur und Schöpfer, Geist und Natur, Engel und Menschen eine Rolle spielen. Für die Astronomie ein unbedeutendes Pünktlein im Universum, ist die Erde im Lichte der Offenbarung betrachtet „der Kulminationspunkt aller geistigen Bewegung im Weltall". K.s Auffassung des Schöpfungsberichtes zeigt auch ein Aufsatz „Zur Geschichte der Ur- 40 welt", Evangel. Kirchenzeitung 1846. Die Schöpfungsgeschichte mit ihren sechs Tagewerken erscheint ihm hier „als eine zusammenhängende Reihe von ebensoviel prophetischen Visionen" (S. 599).

Weisen schon diese Arbeiten auf ein vornehmlich dem AT zugewandtes Studium, so sind K.s andere Schriften aus dieser Zeit noch bestimmter der Erforschung des ATs ge- 45 widmet. Durch Bährs „Symbolik des Mosaischen Kultus" sah sich K. zu ähnlichen Untersuchungen angeregt. Schon gleichzeitig mit der ersten Ausgabe von „Astronomie und Bibel" erschien seine Schrift über „Das Mosaische Opfer, ein Beitrag zur Symbolik des Mosaischen Kultus", Mitau 1842. Er hat die hier erörterten Fragen auch weiter behandelt in den Aufsätzen „Über die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte", 50 ThStK 1844, II; 1846, III; „Über die symbolische Dignität des in Nu 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus", ThStK 1846, III; „Der ATliche Gottesdienst nach seinen Hauptmomenten", Christoterpe 1849. 1851. 1852; „Zur Symbolik des ATlichen Kultus", ZlThK 1851, I und Leipzig 1851. Die reifste Frucht dieser Arbeit, der offenbar ein besonderes Interesse K.s gehörte, ist sein Werk „Der ATliche Opferkultus 55 nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung", Mitau 1862 (auch hier tritt er u. a. für den Charakter einer poena vicaria der Schlachtung des Opfertieres ein).

Mit K.s unterrichtender Thätigkeit hing eine Reihe von Arbeiten zusammen, die der biblischen, vornehmlich ATlichen Geschichte gewidmet waren. In der ZlThK 1842, III und 1843, I erschienen zunächst seine „Präliminarien zu einer neuen Konstruktion der 60 hl. Geschichte" (1. Inhalt und Begriff, 2. Architektonik der hl. Gesch.). Sie lieferten die

wissenschaftliche Grundlage für sein „Lehrbuch der hl. Geschichte, ein Wegweiser zum Verständnis des göttlichen Heilsplans", Königsberg 1843. Gedanken, wie sie besonders Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" entwickelt hatte, bestimmen wesentlich die hier gegebene Auffassung des Wesens der Heilsgeschichte, obschon K. nie zur Schule Hofmanns gehörte. Aus diesem „Lehrbuch der hl. Geschichte" ist einerseits die „Biblische Geschichte. Der hl. Schrift nacherzählt und für das Verständnis der unteren Klassen in Gymnasien und höheren Bürgerschulen erläutert", Berlin 1847, hervorgegangen, dasjenige Buch, das wohl am meisten den Namen von Kurtz bekannt gemacht hat, wie es denn z. B. selbst in den indischen Missionsschulen in Gebrauch genommen wurde (41. Auflage 1888). Andererseits ist aus jenem Lehrbuch auch die „Geschichte des alten Bundes", 1. Bd, Berlin 1848 (3. Aufl. 1864), 2. Bd 1855 (2. Aufl. 1858) erwachsen, K.s Hauptwerk auf alttestamentlichem Gebiete. Es behandelt jedoch nur die Geschichte bis zum Tod Moses. Untersuchungen über die Quelle dieser Geschichte, den Pentateuch, waren vorausgegangen. Schon 1844 hatte K. „Beiträge zur Verteidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs", Königsberg, veröffentlicht. Die gleiche Aufgabe nahm er in seiner Schrift „Die Einheit der Genesis", Berlin 1846, wieder in Angriff und suchte seine Auffassung noch besser zu begründen. Er hat dann doch selbst diese Position aufgegeben und ähnlich wie damals Delitzsch zwischen verschiedenen Bestandteilen des Pentateuch, alle jedoch wesentlich in die mosaische Zeit gehörend, unterschieden. Dabei blieb ihm, selbst „wenn kein Pentateuch existierte", die durch Mose vermittelte Gesetzgebung am Sinai das gesichertste Faktum der alten Geschichte. Die volle Geschichtlichkeit des im Pentateuch niedergelegten Geschichtsberichts und dessen Offenbarungscharakter sind die Grundvoraussetzungen seines Werkes. Ihrem Erweis ist vornehmlich seine Arbeit gewidmet, so entschieden er gegen die Apologetik Hengstenbergs und seiner Schule Stellung nimmt. Neben zahlreichen Artikeln zum AT in der ersten Auflage dieser Realencyklopädie hat K. vielfach Einzelfragen in besonderen Untersuchungen behandelt: „Die Ureinwohner Palästinas" (ZlThK 1845, III), „Jephthas Opfer" (ebd. 1853, II), „Der Engel Jehovahs" (Tholucks Litterar. Anzeiger 1846), „Blicke auf Abrahams Leben" (Monatsschr. v. Sack u. Nitzsch 1846), „Die welthistorische Stellung des Landes und Volkes Israel" (Christoterpe 1853), „Die Berufung Moses" (Mitteilungen für die evangel. Geistl. in Rußland 1854), „Über die richtige Zählung und Gliederung des Dekalogs" (Kliefoths Kirchl. Zeitschr. 1858). Zu einer erregten Auseinandersetzung, auch scharfem persönlichen Gegensatz, führte ein von seinem Dorpater Kollegen Keil gegen K. eröffneter, von Hengstenberg unterstützter Angriff wegen dessen dem Wortlaut des Berichtes entsprechender Deutung von Gen 6. K.s Schriften „Die Ehe der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen", Berlin 1857, gegen Keil und „Die Söhne Gottes in 1 Mo 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2 Pt 2, 4. 5 und Judäa V. 6. 7, eine Streitschrift gegen Herrn Dr. Hengstenberg", Berlin 1858, entstammen dieser Fehde. — Nicht pentateuchischen Teilen des AT sind die Abhandlungen in der Dorpater „ZThK" (auch gesondert) gewidmet: „Die Ehe des Propheten Hosea", 1859, und „Zur Theologie der Psalmen" 1864, IV; 1865, I. III. — Einem biblischen Realismus im Sinne eines Delitzsch huldigen alle diese Schriften. Scharfsinn in der Durchführung und Begründung seiner Anschauungen, Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, gewissenhaften Wahrheitssinn, geeint mit pietätvoller Stellung zur Schrift als Offenbarungsgrundlage der Kirche, wird niemand in diesen biblischen Forschungen K.s verkennen können. Ihre Bedeutung ist nach dem Stand der ATlichen Wissenschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu bemessen. Die Wandlung, die sich seit der Mitte des siebenten Jahrzehnts in der ATlichen Wissenschaft vollzog, brachte es mit sich, daß K.s auf ganz anderen Voraussetzungen beruhende Schriften zum AT bald in den Hintergrund gedrängt wurden. — Im Zusammenhang mit ihnen steht die letzte der biblischen Wissenschaft angehörende Schrift von K., die „Erklärung des Briefes an die Hebräer", Mitau 1869; vgl. dazu auch seinen Aufsatz in der Dorpater Zeitschrift 1868, III „Erörterung etlicher exegetischer Kontroverspunkte aus dem Bereich des Hebräerbriefes".

Dem „Lehrbuch der hl. Geschichte" hatte K. schon 1844 seine „Christliche Religionslehre", Mitau 1844, folgen lassen (14. Aufl. 1889), ebenfalls für den Gymnasialunterricht bestimmt. Hier sind auch zu erwähnen die „Aphorismen über die Lehre von der Taufe, besonders in ihrem Verhältnis zur Wiedergeburt" (Mitteil. für die evang. Geistl. in Rußl. 1846). Die bevorstehende Überführung auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Dorpat rückte — zunächst nur für einige Zeit — kirchenhistorische Studien in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Als Frucht derselben erschien schon 1849 sein „Lehrbuch der KG für Studierende" (2. Aufl. 1850), dem 1852 sein „Lehrbuch (seit der 3. Aufl. 1856 „Abriß")

der KG für den Unterricht in höheren Lehranstalten" an die Seite trat (12. Aufl. 1889). Das Lehrbuch für Studierende sollte zunächst durch ein „Handbuch der allgemeinen KG" I, 1. 2, Mitau 1853 (in erneuter Auflage 1858); I, 3, 1854; II, 1, 1856 ersetzt werden. Da die Ausarbeitung dieses Werkes aber natürlich nur langsam fortschreiten konnte, ließ K. sich durch an ihn herangetretene Wünsche bestimmen, sein Lehrbuch in der früheren kompendiarischen Form zu erneuern (3. Aufl. Mitau 1857; 11. Aufl. Leipzig, Lucas 1890), der sogen. „Studentenkurtz" oder „große Kurtz". Im Handbuch ist deutlich ein Fortschreiten in der wissenschaftlichen Methode wahrzunehmen, dem entsprechend die erste Abteilung des 2. Bandes der wertvollste Teil, der bedauern läßt, daß K. dies Werk nicht weiter fortgeführt hat (wohl infolge der Vertauschung der kirchenhistorischen mit der exegetischen, d. h. faktisch ATlichen Professur). Das Lehrbuch ließ zunächst deutlich erkennen, daß sein Verfasser nicht von kirchenhistorischer Einzelforschung ausgegangen war und zumeist aus zweiter Hand nehmen mußte, daher so manches Irrige, noch häufiger Schiefe in der Darstellung; Quellenbelege sind bis zuletzt nur ausnahmsweise mitgeteilt. Auch erlaubte ihm die durch seine ATlichen Arbeiten und seine seit 1859 andersartige Lehrthätigkeit in Anspruch genommene Zeit fürs Erste nicht den jenem Buch anhaftenden Mängeln gründlich abzuhelfen. Aber von vornherein zeigte sich auch in diesem Werk die eigentümliche Gabe seines Verfassers klar und übersichtlich zu disponieren und bei knappster Fassung in volkstümlich kraftvoller und doch nicht unedler Weise zu schildern und das Charakteristische herauszuheben. Seit ihm dann die Emeritur Muße gewährte, hat er zwei Jahrzehnte hindurch seine ganze Kraft der Arbeit an diesem Lehrbuch gewidmet und es daher bei jeder neuen Auflage immer wieder in teilweise neuer Gestalt ausgehen lassen. Die Anlage im ganzen mit ihrer mehr sachlichen als rein chronologischen Einteilung ist bis zuletzt die gleiche geblieben. Sie läßt freilich den Gang der kirchengeschichtlichen Entwickelung nicht lebendig genug hervortreten, daher das Buch zu einer zusammenhängenden Lektüre wenig geeignet ist. Auch ist z. B. die Loslösung der Geschichte der byzantinischen Kirche von der mittelalterlichen nicht glücklich, ebenso die Periodisierung der neueren Kirchengeschichte nach den Jahrhunderten. Dagegen ist oft anerkannt worden, wie dies Lehrbuch immer wieder durch den Reichtum seines Inhaltes überrascht, und wie es mit großer Vollständigkeit orientiert. In knappster Form viel zu bieten ist ihm eigentümlich. Man hat es daher wohl einem zuverlässigen „Bädecker" für die Reise in das Gebiet der Kirchengeschichte verglichen. Zugleich ließ es in immer verstärktem Maße die weitgehende Willigkeit und Befähigung seines Verfassers sich belehren zu lassen und auch einem andersartigen Standpunkt gerecht zu werden hervortreten. Vgl. seinen Brief an Nippold, ZwTh 1901, S. 417.

Als akademischer Dozent wirkte K. vornehmlich durch die sorgfältige Durcharbeitung und durchsichtige Gliederung des von ihm Gebotenen. Die Gabe freier Rede besaß er nicht. Selbst die Form seiner Vorlesungen war nicht die des Vortrags, sondern des Buchs. Um so mehr stand ihm das schriftliche Wort zu Gebote. Mit fast leidenschaftlichem Fleiß und erstaunlicher Arbeitskraft vereinigte er die Fähigkeit überaus schneller schriftstellerischer Produktion. Es war ihm leichter mit der Feder als mit dem mündlichen Wort seinen Erkenntnissen und Empfindungen Ausdruck zu verleihen. Daher trat auch die Gemütsseite seines Wesens unmittelbarer in Briefen als in persönlichem Verkehr, wo, wenigstens für den ferner Stehenden, Schärfe des Verstandes und Energie des Willens überwogen, zu Tage, und ein A. Knapp hat ihm wiederholt das Zeugnis gegeben, daß er mit keinem sich so eines Sinnes wisse wie mit ihm. Zeitweilig in der Polemik scharf, hat ihn doch der ihm eigentümliche Gerechtigkeitssinn auch dem Gegner gegenüber nicht verlassen, und ist ihm auch wissenschaftliche Friedfertigkeit immer mehr ein Gegenstand ernsten und erfolgreichen Strebens gewesen.

Eine von ihm selbst durchgesehene Übersicht über die Schriften K.s findet sich in Ph. Schaffs und S. M. Jacksons Encyclopedia of living divines and christian workers S. 121. Von den meisten der selbstständigen Schriften sind auch, namentlich englische, Übersetzungen erschienen. Die Mitteilungen über K.s Leben verdanke ich seinem Sohn Staatsrat E. Kurtz in Riga. **Bonwetsch.**

Kußtafel s. Bd VI S. 275, 16—24.

Kusch s. Völkertafel.

Kydones Demetrios, byzantinischer Theolog des 14. Jahrhunderts. — Litteratur: Fabricius Harles, Bibliotheca Graeca tom. XI, S. 398—405; F. J. Stein, Studien über

die Hesychasten des 14. Jahrhunderts, in der Österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, Wien 1873 (Jahrgang 12), S. 552 ff. und sonst; Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der Byz. Litteratur, 2. Auflage 1897, S. 101 und Krumbacher selbst a. a. O. S. 487 f. Die bisher herausgegebenen Werke des Kydones sind gesammelt bei MSG tom. 154 S. 825—1217. Sein interessanter Briefwechsel soll demnächst besonders herausgegeben werden (Krumbacher a. a. O. 488).

Demetrios Kydones (*Δημήτριος ὁ Κυδώνης*) lebte etwa in der Zeit von 1330—1400. Er scheint sich namentlich in Thessalonich und Konstantinopel aufgehalten zu haben. Mit vielen bedeutenderen Männern seiner Zeit stand er in Verbindung, wie mit Barlaam, Palamas, Nikephoros Gregoras, Joseph Bryennios, auch mit dem Kaiser Johannes Kantakuzenos, dem er als Minister diente. Seine Bildung war eine bessere, er verstand auch Lateinisch. Krumbacher nennt ihn einen „der fruchtbarsten und talentvollsten Essayisten der Paläologenzeit". Mit der abendländischen Richtung seiner Bildung hängt es wohl zusammen, daß Kydones in den kirchlichen Tagesfragen nach Rom neigte. Er war für die Union und gegen die Hesychasten. In dem Interesse sind seine Schriften gehalten *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος* MSG 864 ff. und *Περὶ τῶν βλασφήμων δογμάτων Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* etc. MSG a. a. O. 836 ff. Die letztere darf als eine der bedeutenderen Schriften in der Hesychastenlitteratur bezeichnet werden. Die Polemik des Kydones richtete sich auch gegen den Islam. Er übersetzte ins Griechische die „Confutatio Alcorani Muhamedici" des Richardus Florentinus Fabr. Harl. S. 404. Seine lateinischen Kenntnisse dienten ihm dazu, auch einige bedeutende Stücke aus den Werken abendländischer Theologen, wie Augustin, Thomas v. Aquin, ins Griechische zu übertragen. Auf ethischem Gebiete liegt die Schrift: *Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον*, zuletzt bei Migne a. a. O. 1169. Auch einige theologische Reden werden dem Kydones zugeschrieben. Übrigens thäte es auch hier not, daß eine eingehende Untersuchung sich mit des Mannes Leben und Schriften beschäftigte. **Ph. Meyer.**

Kynewulf s. Bd IV S. 364 f.

Kyrie eleison s. Liturg. Formeln.

L.

Labadie (gest. 1674) und die Labadisten. — M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphälischen evang. Kirche, Coblenz 1852, II, 181—273; H. van Berkum, De Labadie en de Labadisten, Sneek 1851; H. Heppe, Geschichte des Pietismus der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, Leyden 1879, S. 241—374 (Heppe hat auf Grund bisher unbenutzter Quellen die früheren Darstellungen mehrfach berichtigt); A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bonn 1880, I, 194—268 („Labadie, der Urheber des Separatismus in der reformierten Kirche"); M. Bajorath, Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Brüder-Unität [ThStK 1893, S. 125—166]. Die ältere Litteratur ist verzeichnet im Baselischen allgemeinen historischen Lexikon, Supplement II, 267, in J. G. Walchii, Bibliotheca theologica selecta, II, 48—56, und in W. D. Fuhrmanns Handwörterbuch der christlichen Religions- und Kirchengeschichte, II, 609.

Jean de la Badie oder de Labadie, geboren den 13. Februar 1610 zu Bourg bei Bordeaux, gestorben an seinem Geburtstage 1674 in Altona, stammte aus einer adeligen aristokratisch-parlamentarischen Familie; er war ein feuriger Südfranzose, von kleiner Gestalt und schwächlicher Gesundheit, aber voll Geist und Leben und ein Beherrscher der Geister. Mit zwei Brüdern ward er in der Jesuitenschule zu Bordeaux erzogen, in welcher der empfängliche Knabe und Jüngling anfangs volle Befriedigung seines tiefen religiösen Bedürfnisses und seiner sehr lebhaften Phantasie fand. Aus eigener Überzeugung und wider den Willen seiner Eltern schloß er sich ganz an den Jesuitenorden an, ohne doch „Profez de leur Compagnie" zu werden. Er studierte seit 1626 sehr eifrig Philosophie und Theologie und las besonders fleißig die (lateinische) Bibel und die Schriften von Augustinus und Bernhard. Seine Frömmigkeit nahm seitdem eine augustinisch-mystische Färbung an.

Bei seiner Ordination (1635) durch den Bischof von Bazas, de Maroni, übergoß die hl. Dreieinigkeit sein Herz mit einer innerlichen Salbung. Durch den hl. Geist lernte er das rechte Beten und Meditieren. Das innerliche Wort galt ihm als die untrügliche Leuchte des äußeren Wortes der hl. Schrift. Der Geist Gottes gab ihm auch ein, daß
5 er berufen sei, die Kirche nach dem Muster der apostolischen Gemeinden zu reformieren, daß er aber dieses nur vollbringen könne, wenn er sich von den Jesuiten trenne. Seine Kränklichkeit öffnete ihm den Weg aus dem Orden. „Ab omni vinculo liberum ob invaletudinem ipso petente dimisimus" heißt es im Entlassungsdekret vom 17. April 1639. Der Ausgetretene begann nun, ohne an die Oratorianer oder Jansenisten sich an-
10 zuschließen, als Volksprediger (à la Huguenotte sagten seine Gegner) mit unglaublichem Erfolg zu wirken in seiner Heimat, in Paris, in Amiens, wo er 1640 Kanonikus und Theological (Lehrer der Theologie) wurde, und in Abbeville. Durch das Studium der hl. Schrift ward er der reformierten Lehre näher geführt. Er predigte von freiem Willen und Gnade, von Prädestination und Erlösung, wobei die Unverdienstlichkeit der guten
15 Werke als Konsequenz sich nahe legte. Gegen die dadurch aufgebrachten Mönche und Priester nahm ihn Richelieu in Schutz. Aber Richelieus Nachfolger Mazarin ließ ihn als Störer der Ruhe des Staates aus Amiens verweisen. Er ging in die Karmeliteremitage zu Graville. Hier las er zum erstenmal Calvins Institutio, mit deren Glaubensinhalt er sich einstimmig fand, während er auch noch ebenso einverstanden blieb mit den beson-
20 deren Einrichtungen der katholischen Kirche, der Verehrung des hl. Abendmahles und des Priesterstandes, dem Beichtverhältnisse, der Glut der Andacht und der Weltentsagung, die er bei den Reformierten vermißte. Erst die unaufhörlichen Verfolgungen der ihn nun tödtlich hassenden Jesuiten und der Anblick des reformierten Gemeindelebens brachten ihn 1650 zu Montauban zum Übertritte zur reformierten Kirche, deren Prediger Garissoles
25 erklärte: „Er glaube nicht, daß seit Calvin und den ersten Reformatoren solch ein Mann zur Gemeinschaft seiner Kirche übergetreten sei." Labadie brachte aber seinen reformatorischen Trieb aus seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft in die neue mit hinüber und eiferte daher, als außerordentlicher Prediger, späterhin auch als Professor der Theologie in Montauban angestellt, für Wiederherstellung der alten Sittenstrenge, damit aus der
30 deformierten Kirche eine wirklich reformierte werde. Deshalb gab er auch 1658, nachdem er 1657 von dem Bischof und den Mönchen verdrängt worden war, in dem damals ganz reformierten, aber auch sehr weltlichen Orange an der Rhone die treffliche discipline des églises réformées de France neu heraus, mußte aber auch von dort bald wieder fort, als Ludwig XIV. die Stadt bedrängte. Er begab sich nun 1659 auf die Reise nach
35 London, wohin er als Prediger der französisch-reformierten Gemeinde berufen worden. Unterwegs aber hielt man ihn in Genf, geradeso wie 123 Jahre vor ihm Calvin, fest, und machte ihn zum außerordentlichen Prediger, als welcher er mit dem größten Erfolge für Wiederherstellung der alten, dort sosehr entwichenen und verweltlichten Frömmigkeit und Zucht wirkte. In diesem auch damals noch gesegneten, wenn auch kaum mehr als das
40 alte Genf, erkennbaren Mittelpunkte des christlichen Lebens für Frankreich, Italien, Deutschland und die Schweiz sammelte sich alsbald ein Kreis auserlesener Jünglinge um ihn, welche seine ergreifenden Predigten mit Begierde hörten, und an seinen Hausandachten (Konferenzen) zu ihrem großen Segen teilnahmen. Zu ihnen gehörten seine nachherigen Mitarbeiter: Pierre Yvon aus Montauban (1646—1707), Pierre Dulignon (gest. 1679)
45 und François Menuret (gest. 1670), und die Deutschen Theodor Untereyk (gest. 1693 in Bremen) und Fr. Spanheim (s. d. A.). Spener hat Labadies Predigten öfter, ihn selbst nur einmal besucht. Gleichwohl meinte man in der Zeit der deutschen Aufklärung und Jesuitenriecherei aus dieser Bekanntschaft Speners mit Labadie, dem Exjesuiten, den Schluß ziehen zu dürfen, daß jener „ein dürrer Stab in den Händen der Jesuiten" gewesen,
50 somit der Pietismus ein Werk der Jesuiten sei (siehe Kösters Neueste Religionsbegebenheiten auf das Jahr 1789, S. 863 ff.). Labadies Ruf und seine in den Gedanken der Selbstmortifikation, der Meditation und der das Herz vergottenden Kontemplation sich ergehenden Schriften wurden besonders auch durch Vermittelung des Gottschalk von Schürman in den Niederlanden ausgebreitet und machten namentlich den Kreis von ernsten
55 Christen in Utrecht, G. Voetius, J. von Lodenstein und Anna Maria von Schürman (s. d. A.) auf Labadie als auf einen erwünschten und notwendigen Reformator des christlichen Lebens für das in arge Weltlichkeit und Üppigkeit verfallene niederländische reformierte Christentum aufmerksam. Auf ihr Betreiben ward daher Labadie 1666 zum Prediger der wallonisch-reformierten Gemeinde in Middelburg berufen. Vorher und unterwegs
60 schloß er mit seinen genannten drei französischen Freunden einen (geheimen) Bund vor

dem Herrn, zuerst an der eigenen Heiligung in der Nachfolge Christi und in der Selbstverleugnung — bis zu völliger Gütergemeinschaft? — und dann auch an der Reformation anderer zu arbeiten. In diesem engen Bunde der vier christlichen Freunde war der Keim zu ihrer nachherigen Separation enthalten, so wenig sie selber dies auch noch ahnen mochten. Denn damals beseelte Labadie, — den alten katholischen Priester — noch die Hoffnung einer Reformation der Kirche durch das Amt, durch den Pastorat, wie er auch zeitlebens eine priesterliche Oberherrschaft in seiner Gemeinde ausgeübt hat. Über Utrecht in Middelburg angekommen, setzte er seine Genfer Hausandachten und Versammlungen mit großem Segen fort, gewann Hollands Minerva, Anna Maria von Schürmann (E. Quandt, A. M. v. Schürman, Die Jungfrau von Utrecht, Berlin 1871, S. 59 ff.) schnell und auf immer für sich, führte die gänzlich erschlaffte Kirchenzucht wieder ein und erzeugte wirklich eine große Erweckung in seiner Gemeinde und in dem ganzen Lande. Damals (1668) gab er seine wichtige Schrift über die Prophezei oder die prophetische Übung heraus, worin er das Recht und die Pflicht der Prediger, vor und mit der Gemeinde Schriftbetrachtungen oder Konferenzen zu halten, in überzeugender Weise aus der heiligen Schrift und den reformierten Kirchenordnungen nachwies und zugleich den Hergang in diesen Versammlungen oder Konventikeln und Stunden ganz so beschrieb, wie sie Untereyk 1665 in Mülheim und Spener 1670 in Frankfurt, der diese Schrift 1677 ins Deutsche übersetzte, in Deutschland eingeführt haben. Auch gab er damals zum Gebrauch für die Hausandacht seiner Gemeinde sein berühmtes Manuel de piété, das schöne und innige, schon 1687 ins Deutsche und dann wieder 1726 von G. Tersteegen übersetzte Handbüchlein der Gottseligkeit heraus, welcher letztere in der Vorrede von Labadie rühmte, „daß die Seele dieses sonderlichen und getreuen Dieners Gottes von der himmlischen Wahrheit dergestalt durchdrungen, durch ihr Licht so erleuchtet und mit Eifer für die Herrlichkeit Jesu Christi und das Heil der Seelen dermaßen erfüllt gewesen sei, daß es kein Wunder sei, daß solche erbauliche und heilsame Lehren in seinen Büchern zu finden sind". Auch als ein sehr begabter innig religiöser Dichter bewies sich damals Labadie, wovon Tersteegen im Anhang einige Proben mitgeteilt hat.

Mitten in dieser schönen und gesegneten Wirksamkeit als gefeierter Prediger, ernster Seelenhirte und erbaulicher Schriftsteller ward Labadie durch seine Besonderheit und seinen Eigensinn gehemmt und in eine Bahn geleitet, welche ihn allmählich auf den kleinen Kreis weniger aber desto eifrigerer Anhänger und einer besonderen separatistischen und sektierischen Gemeinde beschränkte. Er verweigerte die Unterschrift der belgischen Konfession als in vielen Artikeln unbiblisch, benahm sich überhaupt eigenwillig und rechthaberisch gegen seine vielleicht sehr verweltlichte wallonische Klasse und Synode. Auch band er sich nicht — wie damals noch in der reformierten Kirche allgemein üblich war — an die vorgeschriebenen liturgischen Gebete, sondern hielt an deren Statt freie, innerlich gesalbtere Gebete. Nachdem er eine rationalistische Schrift des Utrechter Predigers Ludwig Wolzogen: de scripturarum interprete (1668) als unrechtgläubig bei der Synode angeklagt, die Synode in ihrer Mehrheit aber ihm und seinem Presbyterium Unrecht gegeben hatte, verweigerte er diesem Beschlusse durch Ankündigung von der Kanzel sich zu unterwerfen, und ward deshalb mit seinem Presbyterium suspendiert. Da feierte er 1668 in arger Verblendung mit seinen zahlreichen fanatisierten Anhängern vor dem gewöhnlichen Gottesdienste in der Kirche ein besonderes Abendmahl, womit die Spaltung und die Gründung einer besonderen (labadistischen) Gemeinde begonnen war. Er wurde abgesetzt und ihm und seinen Anhängern die Kanzel und der Aufenthalt in der Stadt untersagt, wogegen er nun zuerst in dem nahen Städtchen Veere und dann in dem großen Amsterdam den Versuch machte, nach Art der Donatisten und aller Separatisten eine vollkommene reine Gemeinde aus lauter Wiedergeborenen zu gründen und zu erhalten, zuerst als Orts-, später als bloße Hausgemeinde. Labadie und seine Anhänger bestritten der bestehenden verfallenen Kirche und ihren Organen das Recht, sie zu strafen und auszuschließen, nannten sie daher in ihrem anerkannt jämmerlichen, verderbten und unchristlichen Zustande nur eine unwahre, falsche und heuchlerische Scheinkirche und hielten dagegen ihre Gemeinde, als wahrhaft ausgeschieden aus der Welt und aus Babel, für die „eine evangelische Kirche", würdig des von ihnen mit Ungeduld ersehnten tausendjährigen Reiches. Die neue Gemeinde mußte aber um ihres eigenen Bestehens willen erwarten und erwirken, daß nun auch wirklich alle wahrhaft Gläubigen der ganzen niederländischen Kirche sich von der alten zu Babel gewordenen Kirche trennten und an sie anschlössen; sie mußte daher proselytensüchtige Werbereisen machen lassen, wie dies in gleicher Weise zu ihrer Zeit die Herrnhuter und Methodisten, die Baptisten und die Irvingianer gethan haben. Aber

außer der Schürman und einigen jungen, reichen und vornehmen Fräuleins (van Sommelsdyk) schlossen sich nur wenige bedeutende Männer, worunter der Altbürgermeister Konrad von Benningen (Reiz, Hist. der Wiedergeborenen, IV, 121—138) und die beiden Kandidaten oder Prediger Heinrich und Peter Schlüter aus Wesel, an sie an, während allerdings ihre erbaulichen Versammlungen weit zahlreicher besucht wurden und die Amsterdamer Prediger sich darüber beklagen mußten, „daß die Labadisten die besten Christen und die gottseligsten Herzen gewännen und die großen Gemeinden von den Perlen entblößt würden". Da verbot der Magistrat jedem Auswärtigen den Besuch der Hausandachten Labadies und nötigte dadurch die Gemeinde, sich nach einem anderen auswärtigen Asyl umzusehen. Die in Amsterdam für immer mit ihr verbundene Schürman erwirkte ihr dies bei der Pfalzgräfin Elisabeth, Äbtissin in Herford (s. den A. Bd V S. 306), welche daher 1670 die ganze aus etwa fünfzig Personen und fünf Pastoren und Predigern bestehende Hausgemeinde unter dem Vorwande, daß sie eine geistliche, klosterartige Stiftung beabsichtigten, zu sich einlud (Hölscher, Die Labadisten in Herford, Herford 1864). Die Gemeinde behauptete zwar ganz rechtgläubig zu sein, war es aber keineswegs; ihr geheimer Gemeinschaftsgrund war eben die separatistische Trennung von den anderen öffentlichen Gemeinden desselben Bekenntnisses, eine für sich reine, würdige und heilige Gemeinde zu bilden mit besonderer (hierarchischer) Kirchenzucht. Sie führte eine gemeinsame Haushaltung, hatte daher auch kommunistische Gütergemeinschaft unter sich eingeführt und forderte sie als Beweis des wahren und lebendigen Glaubens. Während Labadie und andere nur heimlich verheiratet waren, verwarfen sie manichäisch die Ehe der Ungläubigen als sündlich und hielten nur die Ehen der Heiligen für heilig, recht und erlaubt und deren schmerzlos geborene Kinder für heilige Gemeindeglieder, welche aber darum auch nicht mehr den Eltern, sondern dem Herrn, d. h. seiner Gemeinde, angehören und von ihr und in ihr erzogen werden mußten. Noch in Herford kam die in der Gemeinde herrschende Begeisterung und Schwärmerei zu einem heftigen Ausbruch, indem nach einem gemeinsamen Liebesmahle eine allgemeine Erweckung (resurrectio), eine Exultation, ein „christliches Jauchzen", Springen, Tanzen und Küssen entstand, worauf dann auch gemeinsame Abendmahlsfeier und öffentliche Predigt begann.

Dieses Auftreten einer neuen und fremden Gemeinde, die sogar in Holland, allwo die Konfluenz aller Religionen war, nicht geduldet worden war, mitten in Deutschland und in der deutschen evangelischen Kirche erregte ungeheueres Aufsehen und großes Mißtrauen. Vergeblich versuchten die reformierten Fürsten, die fromme Pfalzgräfin, der Statthalter Moritz von Oranien und der große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg als Schutzherr der Abtei die verfolgte Gemeinde zu schützen. Auf Beschwerde des feindseligen Herforder Rates befahl das Reichskammergericht zu Speyer 1671 unter Berufung auf die Mandate wider die Wiedertäufer und den nur drei Religionen duldenden westfälischen Frieden der Fürstin die Ausweisung der fünf Prediger „als Sektierer, Wiedertäufer und Quäker, weil durch ihren Aufenthalt im Reiche große Weiterung, Aufruhr, Empörung und Blutvergießen entstehen möchte, auch das Zusammenwohnen beider Geschlechter unter Einem Dache der Ehrbarkeit, gemeinem Besten, Nutz und Wohlfahrt, auch allem Rechte zuwider sei". Während die Fürstin noch Beistand wider dieses Mandat in Berlin suchte und der Kurfürst eine genaue Untersuchung der ganzen Geschichte angeordnet hatte — welcher wir besonders viel Aufschluß verdanken — verließ die Gemeinde freiwillig 1672 diese gegen die heilbringende Verwaltung des reinen Evangelii undankbaren Lande und wanderte nach der religiösen Freistadt Altona aus, wo sie Ruhe und Gedeihen fand, sich aber von der dortigen französisch- und holländisch-reformierten Gemeinde streng gesondert hielt. Hier schrieb die 65jährige Schürman 1673 in seliger Stimmung ihre und der Gemeinde Geschichte und Verteidigung in dem unübertrefflichen Büchlein Eucleria, dessen zweiten Teil sie 1678 vollendete. Labadie bezeugte gleichzeitig in seinem Testamente seinen christlichen Glauben und sein Festhalten an seiner besonderen Gemeinde, und starb 1674 (stetit ceciditque suo Domino), seine Gemeinde seinen Freunden Yvon, Dulignon und der Schürman anvertrauend (J. Liebold, Der Aufenthalt des Jean de Labadie in Altona. Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte 1901, 2. Reihe, 5. Heft).

Die Labadistische Gemeinde, oder wie sie sich selber nannte, „die von der Welt abgeschiedene und gegenwärtig zu Wiewert (Wieuwerd) in Friesland versammelte reformierte Gemeinde", kehrte bald darauf, von dem zwischen Dänemark und Schweden ausbrechenden Kriege geängstigt und von den drei Erbinnen van Sommelsdyk in den Besitz des schönen Schlosses Waltha oder Thetinga bei Wiewert in Westfriesland gesetzt,

dreimal stärker als sie ausgezogen war, nämlich 162 Seelen zählend, nach den Niederlanden zurück, und konnte nun auf dem einsamen, ihr mit der Umgegend gehörenden Schlosse zu Wiewert eine von der Welt und der Kirche auch äußerlich ganz abgesonderte Kolonie oder Gemeinde gründen, ganz wie fünfzig Jahre später die Brüdergemeinde, welche überhaupt mit den Labadisten so außerordentlich viele Ähnlichkeit hat. Die bereits bestehende kommunistische Gütergemeinschaft ward hier zu einer sozialistischen erweitert. Alle trugen dieselbe höchst einfache Kleidung ohne überflüssigen Schmuck, sie speisten gemeinsam, jedoch an drei unterschiedenen Tischen, des Vorstandes, der Hausgenossen und der Fremden, auch die Familien, welche eine besondere Wohnung für sich erhalten hatten, und alle mußten als Zeugnis des gemeinsamen Eigentums ihre Thüren offen halten. Die Kolonie bezahlte ihre Steuern gemeinsam und nährte sich besonders von grober Tuchweberei (noch jetzt in Holland Labadistenzeug genannt), Seifensiederei und Eisenfabrikation, zehrte aber immermehr ein. Vergebens versuchte die friesische Synode sie zu bannen und die weltliche Obrigkeit zu ihrer Verfolgung zu bewegen; eine von dieser angeordnete Untersuchungskommission, zu welcher der fromme Hermann Witsius gehörte, sprach sich günstig für die Gemeinde aus, nachdem Yvon sie verteidigt hatte. Wirklich erlebte die Gemeinde in dieser Zeit (von 1675—1690) ihre höchste Blüte und erhielt nun aus ganz Niederland und vom Niederrhein und aus Ostfriesland starken Zuzug; außer den schon Genannten traten noch sieben andere Theologen mit vielen Anhängern und der berühmte Arzt Hendrik von Deventer auf kürzere oder längere Zeit zu ihnen, und außerdem hatten sie auch unter den ernsten Christen eine weit ausgedehnte Diaspora von besuchenden und besuchten Freunden. Ihre Verfassung war aristokratisch-hierarchisch; auch die vornehmen Frauen gehörten mit zum Vorstande und insbesondere war der Einfluß der Schürman sehr groß. Faktisch lag jedoch die Herrschaft über die Gemeinde ganz in Yvons Händen, der sie mit eiserner Schärfe und Schroffheit ausübte. Ihre Lehreigentümlichkeiten waren: unmittelbare Wirksamkeit des hl. Geistes im Herzen der Erwählten; die Kirche eine Gemeinde nur der Wiedergeborenen, ihr Triumph das tausendjährige Reich; die Sakramente nur den Wiedergeborenen bestimmt. Daher war die Kindertaufe nur geduldet, die Abendmahlsfeier sehr selten. Als erste und notwendigste Tugend galt unbedingter Gehorsam, willenlose Unterwürfigkeit und Brechung des Eigenwillens. „Der Kopf muß ab", war sprichwörtlich. Der Gottesdienst — teils in französischer, teils in holländischer Sprache gehalten — war höchst einfach und wurde von den sprechenden Brüdern oder Lehrern gehalten, während in dreierlei Sprachen, aber nach derselben Melodie, gesungen wurde. Während des Gottesdienstes und selbst Sonntags durften die Frauen nach Belieben stricken und nähen; überhaupt huldigte die Gemeinde in der Sonntagsfeier ganz den freien Ansichten von Coccejus gegen Voetius, wie nach ihr auch die Brüdergemeinde.

Gerade zur Zeit ihrer höchsten Blüte 1680 erhielt die Gemeinde durch den Gouverneur von Surinam, Cornelius van Sommelsdyk, die Aufforderung zur Anlegung einer Kolonie daselbst zur Mehrung der wahren Kirche auf heidnischem Gebiet. Mit freudigem, schwärmerischem Eifer ging die ganze Gemeinde darauf ein und sandte ihren Prediger Hesenaer mit Labadies Witwe, einer geborenen van Sommelsdyk, und vielen anderen Gliedern dorthin ab, wo sie tief in der Einsamkeit eine Plantage oder Kolonie Providence anlegten — die aber schon 1688, nach Ermordung des Gouverneurs durch seine eigenen Soldaten, wieder aufgegeben wurde. Dennoch unternahm die Gemeinde einen zweiten Kolonisationsversuch zu Neuböhmen am Hudsonfluß in New-York, wohin P. Schlüter ging, — mit demselben Mißerfolg. Unterdessen hatte die bis auf 300—400 angewachsene Muttergemeinde durch die 1692 notwendig gewordene Aufhebung der Gütergemeinschaft bei welcher jeder ein Viertel seines Eingeschossenen einbüßte, einen großen Stoß erlitten, von dem sie sich nicht wieder erholte; in Wiewert blieb mit Yvon nur ein gar schwacher Rest, der 1703 kaum noch aus dreißig Personen bestand; 1732 verließ ihr letzter Sprecher Konrad Bosmann, ein Freund und Korrespondent Terstegens, Wiewert, und die dortige Gemeinde löste sich gänzlich auf. Ihre seit 1692 überallhin zerstreuten Glieder wurden aber nur desto mehr ein teils würzendes, teils zersetzendes Salz an ihrem neuen Wohnort, und Männer, wie Untereyk, Neander, Lampe und andere können als Labadisten in der reformierten Kirche angesehen werden. Überhaupt verdankte zunächst die reformierte Kirche und dann auch die evangelisch-lutherische den Labadisten größeren Ernst im christlichen Leben und in der kirchlichen Zucht. Konventikel, Katechisationen, Bibelstunden und die ganze Verfassung und Art der Brüdergemeinde, deren Stifter Zinzendorf ebenso wie Spener sehr günstig über die Labadisten geurteilt hat, sind die heil-

samen, Separatismus und Kirchen- und Abendmahlsmeidung die bitteren Früchte des Labadismus. **M. Goebel † (G. Frank).**

Laban s. Bd VIII S. 544, 17.

Labarum s. Monogramm Christi.

Labbe (Labbeus), Philipp, S. J. gest. 1667. — J. Garnier, Prolegg. ad opp. Mar. Mercatoris (Par. 1673), c. 5 W . . . . s, bei Michaud, Biogr. universelle, t. XXII, p. 256–258; De Backer, Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus, 2° edit., t. II, p. 549–562; Hurter, Nomenclator liter. II, p. 201–210; Fell, S. J., A. „Labbe" im KKL², VII, 1281 f.

Philippe Labbé, von den jesuitischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts einer der berühmtesten und schriftstellerisch fruchtbarsten — nicht zu verwechseln mit seinem Zeit- und Ordensgenossen Pierre Labbé aus Clermont (gest. 1680) —, wurde geboren zu Bourges am 10. Juli 1607 und wirkte teils hier, teils an einigen anderen Orten als philosophischer und theologischer Lehrer. Dies jedoch nur während weniger Jahre, da er schon bald von seinen Ordensoberen der Verpflichtung zu mündlichen Lehrvorträgen enthoben wurde und so in Paris bis zu seinem am 25. März 1667 erfolgten Tode ausschließlich seiner Forscher- und Schriftstellerthätigkeit leben durfte. — Sein litterarischer Nachlaß erscheint, wenn man das nicht sehr hohe Alter erwägt, das er erreichte, als von staunenswertem Umfang, beides was die Zahl und was die Mannigfaltigkeit seiner Publikationen betrifft. Hinsichtlich des schriftstellerischen Werts derselben ist er freilich fast auf jedem der von ihm in Angriff genommenen Arbeitsgebiete durch spätere Nachfolger in mehr oder minder erheblichem Maße übertroffen worden. Von den nahezu 80 Werken, welche de Backer als von ihm verfaßt aufzählt, ist das bedeutendste die Konziliensammlung, welche er, später gefolgt von seinem Ordensgenossen Gabriel Cossart (gest. 1674), unter dem Titel „Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta" herausgab (Paris 1662 ff.), aber freilich nur etwa zur Hälfte selbst zu edieren vermochte, da er während des Druckes von Band IX starb. Die Vollendung des bis zu 18 Foliobänden gediehenen Werkes blieb Cossart vorbehalten. Näheres über diese Sammlung, von welcher später Nikol. Coletus einen Neudruck besorgte (Venetiis 1728—1732; XXIII t. in fol.), die aber durch die reichhaltigeren Werke der späteren Konziliensammler, besonders Mansis, antiquiert wurde, s. bei Fr. Salmon, Traité de l'étude des conciles, Paris 1724, p. 506—514, bei Hefele, Konziliengesch.², I, S. 76 f., sowie beim neuesten Kritiker der großen Konzilsammlungen (H. Quentin, O. S. B., Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires, Paris 1900). Als einen Prodromos dieses Werkes hatte er (Paris 1661 in 4°) eine Historica synopsis conciliorum generalium nationalium, provincialium, dioecesaneorum, cum vitis epistolisque Romanorum Pontificum veröffentlicht, sowie noch früher (Paris 1646 in Fol.) eine Galliae synodorum conciliorumque brevis et accurata historia. — Andere seiner Arbeiten gelten: der allgemeinen und kirchlichen Zeitrechnungskunde (Concordia sacrae et profanae chronologiae a. 5691 ab o. c. ad an. Chr. 1638, Paris 1638 in 12°; Abrégé chronologique de l'histoire sacrée et profane de tous les ages et de tous les siècles etc., ebd. 1663—1666, IV Bde, 12°; Concordia chronologica, ebd. 1656 [4 Bde Fol., wozu später Ph. Briet 1670 einen fünften hinzufügte]), der Martyrologie (Hagiologium Franco-Galliae excerptum ex antiquo martyrologio s. abbatiae S. Laurentii Bituricensis etc., Paris 1643, 4°); der byzantinischen Geschichtsquellenkunde (De byzantinae historiae scriptoribus protrepticon 1658; Michaelis Glycae annales, 1660 [die erste griech. Textausgabe dieses wichtigen Annalenwerkes, vgl. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.², 384]); der französischen Kirchen- und Staatsgeschichte (z. B. Mélanges curieux de plusieurs sujets rares pour servir à l'hist. de la France ecclésiastique et politique, etc. 1650, 4°), der allgemeinen und der kirchlichen Litteraturgeschichte (Novae bibliothecae ms. librorum tomi duo, 1657, fol.; Bibliotheca bibliothecarum 1664, 8vo; De scriptoribus ecclesiasticis, quos attigit card. Rob. Bellarminus philologica dissertatio, 1660, 2 voll. 8vo). — Auch an der Polemik seines Ordens gegen die jansenistische Bewegung erscheint er beteiligt, und zwar als vor anderen eifriger Vertreter eines schroff ultramontanen Standpunkts. So in seinem Triumphus catholicae veritatis adversus novatores, s. Jansenius damnatus a conciliis, pontificibus, episcopis, universitatibus, doctoribus theologicis atque ordinibus religiosis, etc. (1651) und in: Bibliotheca antijansenistica, s. cata-

logus piorum eruditorumque scriptorum, qui Corn. Jansenii ep. Iprensis et Jansenianorum haeresis errores ineptiasque oppugnarunt, cum praeludiis historiae et cribratione farraginis jansenisticae (1654, 4°). Darüber, „quod in Lutheranos et Reformatos fuerit ingenio duro nimis et acerbo“, führt auch W. Cave Klage (Hist. litt. scriptor. eccl., Prolegg., c. 5). **Zöckler.**

Lachmann, Carl s. Bd II S. 758, 45 ff.

Lachmann, Johann, Reformator in Heilbronn, gest. 1538. — Jäger, Mitteilungen zur schwäb. und fränk. Ref.-G., Stuttgart 1828; Titot, KG Beitrag über Stadt und Oberamt Heilbronn, Heilbronn 1862; Dürr, Heilbronner Chronik, Heilbronn 1895; AdB 17, 469; Briefe an L. von Melanchthon CR 2 82, 871; von Brenz, Strobel Misc. 3, 164, 165; Hartmann-Jäger, Brenz 1, 435, 459; Jäger a. a. O. 85, 147; Pressel, Anecdota Brent. 186, wo statt Luthm. Lachm. zu lesen ist; Brief von Lachmann ThSt a. Württemb. 7, 23 ff. Ref.-Akten des Heilbr. Stadtarchivs, gesammelt und zur Verfügung gestellt von Pf. Duncker in Belsen. Monumenta Germaniae Paedagogica XXII, wo trotz der Vorrede des Katechismus von 1536 L. ein Anteil an Gräters Katechesis vindiciert wird.

Lachmann oder eigentlich Lachamann, wie sich der Vater Bernhard L., ein berühmter Glockengießer, auf unzähligen Glocken und der Sohn in der einzigen, bis jetzt von ihm bekannten Druckschrift und auch in Briefen nennt, ist um 1490, vielleicht schon etwas früher, in der Reichsstadt Heilbronn geboren. 1531 giebt er sein Alter annähernd auf 40 Jahre an. Brenz nennt ihn pater maior (Jäger 26, 185). Er entstammt einer wohlhabenden Bürgersfamilie, wie sein etwas jüngerer Landsmann Erhard Schnepf. Seine erste Bildung empfing er in der Schule seiner Vaterstadt, die unter der Leitung Kon. Költers in gutem Ruf stand, von weither besucht und von den Franziskanern gerne benutzt wurde. 1505 bezog L. die Hochschule Heidelberg (inskrib. 22. Juli, Töpke, Matrikel der Universität Heidelberg 1, 455), wurde 13. Januar 1507 Baccalaureus und 24. Februar 1508 Magister (Töpke 1, 455; 2, 430). L. mußte große Erwartungen bei seiner Promotion erregt haben, wie der Zusatz des Dekans im Magisterbuch bei seinem Namen beweist: Spiritus astra tenet. Nunmehr wandte sich L. dem Studium der Rechte zu und wurde am 11. September 1509 Baccalaureus juris, war aber auch noch bei Magisterprüfungen in der Artistenfakultät thätig (Töpke 2, 521; 2, 432). Er hatte sich dem ernstgerichteten Kreis der dortigen Humanisten angeschlossen und war wohl mit Wimpheling befreundet, dessen Bewunderung für Geiler von Kaisersberg er teilte. Vgl. Lachmanns Distichon im Planctus in Keysersbergii mortem (Oppenheim 1510. f. XIV).

Von der Universität hinweg wurde Lachmann zum Pfarramt seiner Vaterstadt berufen. Wie in den meisten Reichsstädten war die Pfarrei in Heilbronn einer fremden Körperschaft einverleibt. Die reichen Einkünfte genoß ein Domherr zu Würzburg als Kirchherr, welcher das Amt durch einen jeweilig gemieteten Priester versehen ließ. Der Rat wünschte womöglich ein Stadtkind auf diesem Posten. So wird wohl auch Lachmann auf Empfehlung des Rats vom Kirchherrn Peter von Aufseß am 21. November 1513 zum Pfarrverweser bestellt worden sein. Ein geistliches Amt hatte L. bisher nicht bekleidet, war auch nicht geweiht und hatte auch zu seinem Studium keine Pfründe genossen. Priester wurde er, als er nach seinem Amtsantritt am 22. Februar 1514 vom Rat mit einem Empfehlungsschreiben (vom 7. März) nach Würzburg geschickt wurde.

Mit dem Mann, der damals die hervorragendste Stelle in der Kirche zu H. inne hatte, dem frommen Prediger Dr. Joh. Kröner von Scherding (vgl. d. A. Eberlin Bd 5, 122, 38) verband ihn herzliche Freundschaft, während die übrige Geistlichkeit um ihrer Genußsucht und Unzucht willen in schlechtem Rufe stand. Sie hatte ihr eigenes Frauenhaus auf der Stadtmauer.

Luthers Gedanken müssen schon früh in Heilbronn Boden gefunden haben. Darauf weist eine Äußerung des am 16. September 1520 verstorbenen Kröner, am eifrigen Hören des Wortes Gottes sei mehr gelegen als an der Meßfeier. L. wurde nicht nur Kröners Testamentsvollstrecker, sondern auch sein vom Rat erwählter Nachfolger. Anfangs versah L. Pfarramt und Predigtamt nebeneinander. Aber auf die Dauer wurde ihm das Doppelamt zu schwer. Deshalb trat er im Herbst 1521 (23. Oktober) das Pfarramt an seinen Landsmann M. Peter Dietz ab. Dieser Schritt war für den Gang der Reformation verhängnisvoll. Daß die Reformation in Heilbronn nicht so rasch gelang, wie in Hall und Reutlingen, hat eben darin seinen Hauptgrund, daß Lachmann von seiten des Pfarrers keine Unterstützung fand. Dietz war ein schwacher, geistig wenig bedeutender,

leicht erregbarer, und vor den geistlichen Obern bangender Mann. L. versah aber bis Herbst 1527 auch noch den Dienst zu S. Jakob bei den Sondersiechen.

Als Prediger hielt es Lachmann für Ehrenpflicht, sich den Doktortitel zu erwerben. Er war einer jener 16 Doktoren der Rechte, welche die Juristenfakultät mit drei Licentiaten am 29. April 1521 auf einmal kreierte (Töpke 2, 536 ff.). Vom 16.—26. April hatte Luther in Worms geweilt. Unwillkürlich setzt man jene auffallende Promotion, welche in Worms voraus Aufsehen erregte, und gegen welche der Kurfürst Ludwig als gegen einen Akt akademischer Habsucht von Worms aus am 27. April protestierte (Winkelmann, UB der Univ. Heidelberg 1, 213) und Luthers Auftreten in Worms in Verbindung. Hat L. vor der Promotion in Worms geweilt, dann ist es verständlich, daß Heilbronn dem Wormser Edikt keine Folge gab. Bald zeigte es sich, daß die alte Kirche durch Lachmanns Einfluß immer mehr Boden verlor. Den Barfüßern schickte 1522 ein Bürger zum Spott ein Büchlein des Erasmus, wohl Eberlins 6. Bundesgenossen. 1524 wurde der Priesterkonkubinat verboten, der Mariendienst der Karmeliter samt den angeblichen Wundern im Dezember 1524 in Predigten heftig angegriffen und dagegen vermehrte Predigt (3. Februar 1525) und das Abendmahl sub utraque verlangt, was der Bischof 9. März abschlug, den Barfüßern am 9. März Inventur, evangelische Predigt und Fernhaltung fremder Brüder auferlegt, und als sie das Ratsgebot mißachteten, die Predigt verboten (31. März). Als Hort der Evangelischen galt Lachmann, den auch Götz von Berlichingen als Beistand seines Pfarrers in Neckarzimmern zur Disputation mit einem übermütigen Barfüßer sich erbat, der aber sich nicht stellte.

Im Bauernkriege bewährte sich die Treue, der Mut, die Geistesgewalt und die Vaterlandsliebe Lachmanns. Als der wilde Jäklein Rohrbach die Heilbronner aufforderte, ihm zu zuziehen, „um die Kinder Israel ins gelobte Land zu führen" und die Bauern des Deutschordens ihm mit Pfeifen und Trommeln zuzogen, mahnte sie Lachmann am 5. April zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur Heimkehr in einer Zuschrift und wiederholte seine Mahnung am Gründonnerstag. In Heilbronn berief der Rat Lachmann aufs Rathaus zur Begütigung der erregten Menge, was ihm auch gelang. Als die Bauern am 18. April in die Stadt eingedrungen waren, wandte sich der Rat zum zweitenmal an Lachmann, der die Bauernführer zum Nachlaß ihrer hohen Forderungen an die Klöster und Klosterhöfe, wie zum Verzicht auf Heilbronns Beitritt und zu einem erträglichen Abkommen mit Wimpfen bewog. Die Unthat von Weinsberg, die Plünderung des deutschen Hauses in Heilbronn, der Ankauf der dort gestohlenen Früchte durch Bürger, die unbarmherzige Behandlung der unglücklichen Gräfin v. Helfenstein, die lange vor dem Thor warten, im Wirtshaus Aufnahme suchen und vergeblich um Vorschuß beim Rat bitten mußte, empörte ihn aufs tiefste. Am 8. Mai hielt er den Bauern in einer dritten Zuschrift das Geschick aller Aufrührer vor Augen und mahnte sie bei der herbeieilenden Strafe nicht zu murren, sondern stille zu sein (Lachamon J., Drei Christliche ermanung an die Bawrschafft, die zwu, ehe sie vor Weynsperg gezogen, von jrem fürnemen abzustehen. Die dritt nach der Grewenlichen thate zu Weynsperg verloffen. Speyer, Jak. Fabri 1525. 4. 10 Bl.). Daß L. sie auf einem Wagen den Bauern gepredigt habe, ist eine durchaus ungegründete Anschuldigung der Altgläubigen.

Mit demselben unerschütterlichen Mut wie den Bauern trat L. auch der Reaktion in Heilbronn entgegen, wo man eben noch im Rat Lachmanns Verdienste um die Stadt in der schwersten Not gerühmt hatte, er habe der Stadt wohl 2000 fl. erspart. Jetzt erhoben die altgläubigen Geister im Rat im Vertrauen auf die Siege des Truchseß von Waldburg und die streifenden Reiter des Schwäbischen Bundes das Haupt, die Reformation sollte nichts als Ketzerei und Buhlerei sein und schaffe Aufruhr. Da hielt L. dem Rat als Ergebnis des alten Glaubens und der alten Kirche das böse Sprichwort vor: Ein Heilbronner Gebot währt von elf bis Mittag (11 Uhr). Der Predigt des Evangeliums verdanke der Rat die Geduld der Gemeinde. Mit dem beschämenden Hinweis auf den evangelischen Eifer in Dörfern und Weilern, die sich weniger vor den Feinden des neuen Glaubens fürchten, als die Heilbronner in ihrer Ringmauer, verlangt er Bestellung eines evangelischen Pfarrers, Einführung des evangelischen Abendmahls, vermehrte Predigt, Abschaffung der unnützen Feiertage, zur Vesperzeit Psalmengesang und Auslegung des Wortes Gottes, Verbot der Beschimpfung des neuen Glaubens, Bestrafung der Laster, Gotteslästerung, Ehebruch, Hurerei, Spiel, Wucher, Zutrinken, und evangelische Armenfürsorge. Zu ihrer Überraschung sahen die Altgläubigen, daß L. keinen Schritt breit zurückwich, während sie mit dem Sieg über die Bauern auch über die Reformation gesiegt zu haben wähnten. Ja L. wagte es sogar am 20. April 1526 mit Barbara Weis-

bronn, der Tochter eines Kannengießers und Bürgermeisters, in den Ehestand zu treten und der bischöflichen Vorladung, die nun an ihn und die beiden anderen evangelischen Prediger erging, keine Folge zu leisten, da sie in keiner Weise ketzerisch und aufrührerisch wider das kaiserliche Mandat gepredigt, sondern nur gethan hätten, was ihnen der Weihbischof bei der Weihe zur Pflicht gemacht habe, bei ihrem Seelenheil das Evangelium aller Kreatur zu predigen. Der Rat wies den Bischof ab, indem er sich auf die Stimmung der Gemeinde berief und auf den günstigen Ausfall des Reichstags zu Speier wartete. Trotz der Verunglimpfungen des Pfarrers, der auf der Kanzel Lachmann, den mutigen Bekenner im Bauernkrieg, und seine Genossen, „die Luther zum Abgott machen", als feige Leute ausschrie, welche das Beil nicht zu weit werfen, daß sie es wieder holen können, andere Leute ins Bad setzen, aber selbst nicht schwitzen wollen und auf Ringmauern pochen, während die Apostel vor das Angesicht der Fürsten getreten seien, trotz der Drohungen eines Bürgers, der mit eigener Faust Ketzer erschlagen wollte, trotz der Beschimpfungen, die über Lachmann und seine Frau ergingen (gelber Lecker, Hure) ging die Sache des Evangeliums vorwärts. Lachmann begann mit Knaben und Mädchen den katechetischen Unterricht. Der altgläubige Schulmeister sah seine Stellung für verloren an und gab sein Amt auf. An seine Stelle trat Kaspar Gräter (vgl. Bd 7, S. 58), der Lachmann die religiöse Unterweisung der Jugend abnahm und für diesen Zweck seine „Catechesis" 1528 herausgab. Mit Ernst ging L. aller Unordnung im Gottesdienst und Leben zu Leib. An Himmelfahrt 1527 verließ er die Kanzel, ohne zu predigen, da man nach katholischer Weise den Heiland zur Kirchdecke empor gezogen und dafür Karten herabgeworfen hatte, wodurch in der Kirche Getümmel und Staub entstanden war, während man in thörichter Weise über das evangelische Abendmahl spottete und dem Anstand und der Sittlichkeit Hohn sprach (nackte Tänze, Jäger 76). Endlich am 28. April 1528 wagte es der Rat nach einer Anfrage in Hall, die ermutigend ausfiel, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt feiern zu lassen. Allerdings lud der Bischof jetzt alle Geistlichen von Heilbronn nach Würzburg. Wohl wagte der Rat zunächst nicht, die Feier weiter zu gestatten, unter dem Vorwand, es fehlen die Mittel, aber L. ruhte nicht. Er hielt dem Rat seine Unbeständigkeit vor. Heilbronn, heiße es, sei bäurisch, wenn Bauern, bündisch, wenn Bündische (Reiter des Schwäbischen Bundes), evangelisch, wenn Evangelische da seien.

1529 schloß sich Heilbronn den Protestierenden in Speier an und nahm 1530 die Schwabacher Artikel mit Ausnahme des 17. an, lehnte aber auf Lachmanns Rat den Eintritt in den Schmalkaldischen Bund gleich Nürnberg, Brandenburg-Ansbach und Hall ab, da L. den bewaffneten Widerstand gegen den Kaiser mißbilligte. Auf dem Reichstag zu Augsburg ließ Heilbronn dem Kaiser ein von Lachmann verfaßtes Bekenntnis oder richtiger eine Darstellung der Reformation und des Kirchenwesens in Heilbronn überreichen. Das Schriftstück zeigt, wie der katholische und evangelische Gottesdienst nebeneinander herging. Der Pfarrer sollte in seinen Pfarrechten nicht gekränkt werden, aber L. hielt daneben Gottesdienst, Abendmahl, Taufe, nicht aus dem Baptisterium, sondern aus dem Becken auf dem Kreuzaltar mit frischem Wasser ganz in evangelischer Weise mit seinen Gehilfen. Gesungen wurde lateinisch und deutsch. An den Wochentagen wurde täglich abwechselnd über 1 Mose, Petri- und Paulibriefe und Habakuk gepredigt. Wenn Heilbronn auch die Augustana nicht sofort unterzeichnete, so verwarf es doch nach einer kräftigen Ermahnung Lachmanns den Reichstagsabschied, nachdem am 17. November beide Räte und am 24. November auch die Bürgerschaft sich eidlich zur Treue im Fall der Not verpflichtet hatten.

Nunmehr ging der Rat, gedrängt von Lachmann, Schritt für Schritt weiter, verbot die Weihe des Taufwassers am 21. März 1531, mißbilligte die Fortdauer der Messe in der Pfarrkirche, wofür die Priester predigen sollten. Das Fastengebot hatte man schon 1530 aufgehoben. Am 8. Dezember 1531 morgens ließ der Rat durch die ganze Gemeinde die bevorstehende Reformation gutheißen. Nur ein Bürger widersprach, der aber sofort, als man ihm das Bürgerrecht kündigte, einlenkte. Mittags wurden sämtliche Priester, die Klöster und der Kommenthur des deutschen Hauses zur Annahme der Reformation aufgefordert. Die Priester mit dem Pfarrer fügten sich. Die Klöster und die Deutschherrn weigerten den Beitritt zur Reformation, worauf ihre Kirchen geschlossen und den Karmelitern ihr wunderthätiges Marienbild genommen wurde. Eine Disputation, auf der die Mönche ihre Sache verteidigen wollten, und wozu der Rat Brenz von Hall, Blarer von Eßlingen, Franz Irenicus von Gemmingen und Bernh. Wurzelmann von Schwaigern beiziehen wollte, zerschlug sich. Der Widerstand der alten Kirche im großen

war gebrochen, wenn auch der Deutschorden für seine Kirche den alten Gottesdienst beibehielt und Barfüßer und Karmeliter dem Rat noch lange, besonders im Interim, viel zu schaffen machten. Um die Priester zu brauchbaren Dienern des Evangeliums heranzubilden, erbot sich Lachmann, zweimal wöchentlich die Briefe Pauli zu erklären, K. Gräter sollte die Propheten vortragen. Am 24. August 1532 konnte eine neue evangelische Gottesdienstordnung eingeführt werden (Jäger 240). War die altgläubige Partei zu Paaren getrieben, so machten L. die Wiedertäufer, welche 1526 von Eßlingen her eingeschlichen waren, und die Libertinisten viel zu schaffen. Letztere lernen wir aus Gräters Schrift, „das der Christlich glaub" kennen. Immer wieder mahnt Lachmann zur Einführung strenger Zucht, denn auf den Zunftstuben machte sich große Genußsucht geltend, als wollte sie alles, was ihr die Fastengebote der Kirche einst versagt, jetzt hereinbringen. Durch alle seine Mahnungen geht ein ernster, aber treu wohlmeinender, patriotischer Ton. Er schreibt gern an den Rat „euer Prediger und Mitbürger". Dem Rat hält er am 26. April 1534 vor, daß es nicht genug sei mit dem evgl. Bekenntnis, man müsse ernstlich die Laster strafen und das Evangelium nicht zum Schanddeckel machen. Er will aber seine Mahnung lieber schriftlich an den Rat bringen als auf der Kanzel.

Wie auch Gräter sagt, war die Arbeitslast für L. Jahre lang fast übergroß. Er bat um Erleichterung. Der Rat wollte Erh. Schnepf als zweiten Prediger L. an die Seite stellen. Man verhandelte mit ihm Anfang 1532, aber der Rat muß eingesehen haben, daß Schnepf nicht wohl als zweiter Prediger nach Heilbronn kommen konnte. Am 20. Mai 1533 wurde M. Menrad Molter aus Augsburg als L.s Gehilfe angestellt, 1536 anstatt des unzuverlässigen Dietz L.s treuer Mitstreiter Joh. Bersich zum Pfarramt berufen. L., ein inniger Freund von Joh. Brenz, hatte sich stets als Gegner des Zwinglianismus und Anhänger Luthers bewiesen, wenn er auch 1527 gegenüber von Beschuldigungen der Altgläubigen erklärte, Luther sei nicht sein „Abgott", er habe oft in seinen Predigten gesagt, man soll weder lutherisch, noch ökolampadisch, noch zwinglisch sein, denn, Luther, Oekolampad und Zwingli seien Menschen, sondern man soll christisch sein. Mit voller Überzeugung hatte L. sich 1525 am Syngramma suevicum beteiligt und stets mit Brenz und Schnepf treu zu Luthers Sache gehalten. Mochte auch sein Freund und Nachbar Martin Germanus von Fürfeld sich 1529 dem Zwinglianismus zuwenden (Jäger 147), Melanchthon hatte nicht nötig, L. am 3. Juni 1530 vor dem Zwinglianismus zu warnen (CR 2, 30). Auch als Butzer auf der Rückkehr von Schweinfurt persönlich Anfang Mai 1532 nach Fürfeld und Gemmingen kam, um seine Anhänger zu stärken und neue zu gewinnen, und diese nach einer Zusammenkunft am 22. Mai aufs neue im Kraichgau warben, stand L. treu zu Luthers Sache. Auf 15. August hatte er Brenz und die Anhänger Luthers, Irenicus in Gemmingen, Wurzelmann in Schwaigern und Wolfg. Stier (Taurus) in Orendelsall zu sich eingeladen, um mit dem Führer der Butzerianer, Germanus, zu verhandeln und von ihm ein volles Bekenntnis zu Luthers Abendmahlslehre zu fordern (Keim, Eßl. Ref. Bl. 118 Anm.). Daß Butzer selbst in Heilbronn gewesen, läßt sich in keiner Weise beweisen. In welch hoher Achtung L. stand, beweist nicht nur der zweite Brief Melanchthons an L. vom 25. April 1535, in welchem er ihm den augenleidenden Balth. Reichenberger empfahl, ihm über die neue Ausgabe der Apologie und der Loci berichtete und seinen Schwager und seine Schwester durch L. grüßen ließ (CR 2, 871), sondern auch die ehrende Widmung von Melanchthons Enarrationes in psalmos aliquot durch den Drucker Setzer (In Psalmos aliquot Davidicos Phil. Melanchthonis enarrationes doctissimae Hagennoae 1528).

Über die letzte Lebenszeit L.s herrschte bis jetzt große Verwirrung. L. sollte noch 1548 gegen das Interim eine Exhortatio ad constantiam an den Rat geschrieben und, als der Rat dennoch das Interim annahm, sein Amt niedergelegt haben und dann verschollen sein (Jäger 271, 272). Diese Annahme unterlag schon bisher den größten Bedenken. Die Einführung der an der Haller orientierten Kirchenordnung von 1543 ohne Mitwirkung L. als Leiters der Heilbronner Kirche ist geradezu undenkbar. Aber obgleich alle Heilbronner Kirchendiener dabei um ihr Gutachten angegangen wurden, wird L. mit keinem Wort erwähnt. Überhaupt erscheint er nach 1537 (Dienstag nach Dreikönig, 9. Januar, Auftrag zu einem mit Molter, Dietz und Kretz gemeinsamen Gutachten über zugesandte Artikel, wohl im Zusammenhang mit dem Tag in Schmalkalden, 23. Oktober Einladung zum Hasenmahl, 11. Dezember Verschreibung an die Kinder seines verstorbenen Bruders Georg) nicht mehr in den Akten. Am 28. Januar 1539 aber wird das Amt des Predigers mit der Wohnung an M. Molter übertragen, der die Prädikatur schon einige Zeit versehen hatte. 1540 aber (Dienstag n. Judica) werden Vormünder

für des „Dr. Predigers" Kinder nach dem Tod ihrer Großmutter bestellt, 1542 erscheint als zweiter Gatte der Witwe Lachmanns ein Ge. Find von Herrenberg, der Dienstag nach Trinitatis um das Heilbronner Bürgerrecht bittet. Es kann also kein Zweifel sein, daß Lachmann im Jahr 1538 gestorben ist, und zwar wohl im Sommer oder Herbst, nachdem er noch den Beitritt Heilbronns zum Schmalkaldischen Bund erlebt hatte. Allzulang wird die Amtserledigung und die Versehung desselben durch Molter nicht gewährt haben. Die Vorrede K. Gräters zu seiner Schrift vom christlichen Glauben deutet schon an, daß L.s Kraft der großen Amtslast mit den aufreibenden Kämpfen nicht mehr ganz gewachsen war. Zu lange hatte er die Hilfe eines zweiten Predigers entbehren müssen. Als ein Opfer seiner Amtstreue ist er frühzeitig zusammengebrochen, wie Sam in Ulm. L.s Charakterbild zeigt als hervorstechende Züge einen feingebildeten, humanen und humorvollen Geist, eine feste Überzeugungstreue und einen unbeugsamen Mut, der keine Zugeständnisse, keine Furcht weder nach oben noch nach unten kennt, der ebenso dem Rat wie den wild erregten Bauern die Wahrheit sagt, einen ernsten Sinn, einen heiligen Eifer gegen das Laster und alles zuchtlose Wesen in allen Ständen, einen frommen Wandel, eine glühende Vaterlandsliebe, gepaart mit Leutseligkeit und Gastfreundlichkeit, welche Setzer rühmt. (Die Exhortatio gehört in den Nov. 1530.) **G. Bossert.**

Lacombe s. Bd VII S. 268, 55—271, 6.

Lacordaire, Johann Baptist Heinrich, gest. 21. November 1861. — Montalembert, Le P. Lacordaire, Paris 1862; Alb. de Broglie, Discours de réception à l'Académie française, 1863; le P. Chocarne, Lacordaire, sa vie intime et religieuse, 2 Bde, Paris 1866; Mouray, Dernière Maladie et mort du R. P. Lacordaire, Paris 1868; H. Villard, Correspondance inédite du P. Lacordaire, précédée d'une étude biographique et critique, Paris 1860; Duc de Broglie, Le P. Lacordaire, Paris 1889; E. H. Vollet, Lacordaire, Art. in La Grande Encyclopédie, Bd 21. Eine deutsche Biographie von Bleibtreu, Pater Lacordaires Leben und Wirken, Freiburg 1873.

Johann Baptist Heinrich Lacordaire wurde geboren am 12. März 1802 in Recey-sur-Ource (Cote d'Or). Nachdem er das Gymnasium von Dijon „mit zerstörtem Glauben und bedrohten Sitten" (Mémoires) verlassen, studierte er daselbst die Rechte, verband jedoch damit das Studium „der höchsten Probleme der Philosophie, der Politik und der Litteratur". Mehr als Voltaire, zog ihn J. J. Rousseau an, der auf ihn „einen Zauber ausübte, der zuweilen sehr wohlthuend ist für junge Leute die alle Ehrfurcht verloren haben" (Brief vom 30. Juni 1855). Er war Deist, jedoch voller Bewunderung für das Evangelium, und der Meinung, es könne Frankreich erst wohlergehen, wenn es protestantisch würde (Notes de famille). Schon im Jahre 1822 begann er in Paris seine stage als Kandidat der Advokatur und schien in juristische Gutachten versenkt. Aber seinem feurigen, mit aller Energie auf ein festes Ziel losdringenden Geiste genügte diese Weltanschauung nicht. Lamennais, Essai sur l'indifférence, machte tiefen Eindruck auf ihn, weshalb Lacordaire auch das schönste Werk Lamennais' genannt wurde. Montalambert nennt seine Bekehrung eine urplötzliche (un coup subit de la grâce), jedoch scheint sie vielmehr eine allmähliche gewesen zu sein. 1823 schrieb Lacordaire an einen jungen Advokaten: „Ich habe ein sehr frommes Gemüt und einen sehr ungläubigen Geist. Da es jedoch in der Natur der Dinge ist, daß das Gemüt sich den Geist unterwerfe, scheint mir wahrscheinlich, daß ich einmal ein Christ werde." Anfangs 1824 schrieb er an einen anderen Freund: „Kannst du glauben, daß ich jeden Tag mehr ein Christ werde? Dieser progressive Umschwung meiner Überzeugungen ist sonderbar. Ich fange an zu glauben, und doch war ich nie mehr Philosoph als jetzt. Ein wenig Philosophie entfernt von der Religion; viel Philosophie bringt zur Religion zurück." Und am 11. Mai desselben Jahres: „Ich werde morgen früh in das Seminar von Saint-Sulpice eintreten". Das Christentum erschien ihm als die unentbehrlichste Grundlage jedes sozialen menschlichen Lebens; da der Mensch für das Zusammenleben geschaffen ist, so war ihm das Christentum und somit die katholische Kirche ein Axiom, eine Notwendigkeit für den Menschen. Er selbst sagt: „Mit 25 Jahren sucht eine edle Seele nur ihr Leben dahin zu geben. Sie verlangt vom Himmel und von der Erde nur eine große Sache, um ihr mit Aufopferung zu dienen; sie strömt von Liebe und von Kraft über." Er entschloß sich, der Sache des Volks, der Freiheit und der Kirche zugleich sich ganz zu widmen. Sein Entschluß war nicht ein Akt der Bekehrung, sondern der Aufschwung zu einer neuen kirchlich-demokratischen Romantik. Im Priesterseminar von St. Sulpice fand er sich nicht in seinem Elemente;

der Gallikanismus der Professoren erschien ihm als eine höfische übertünchte Empörung, als eine Teilung der Einen Wahrheit, das Nationalkirchentum als Brütofen der Häresie, die dem Papsttum durch den Staat entgegengestellten Schranken als Beschränkungen (tempéraments), welche Gott selbst auferlegt wären. Die erste Predigt, welche er vorlegte, wurde von den Lehrern halb als Galimatias, halb als sinnlos, im ganzen als lächerlich recensiert. Im Jahre 1827 erhielt er die Priesterweihe. Er schlug mehrere Anstellungen ab, auch einen Ruf nach Rom, als auditeur de la Rote, der ihn zu den höchsten Würden geführt hätte: „Als ich mich entschloß, in den geistlichen Stand zu treten, schreibt er, hatte ich nur Eins im Auge: der Kirche zu dienen durch die Rede (par la parole). Ich werde ein einfacher Priester werden, und wahrscheinlich einmal ein Mönch" (religieux). Doch sagte ihm der Pfarrdienst in einer Gemeinde wenig zu. Er wurde Aumonier an dem Kloster de la Visitation, und etwas später auch an dem collège royal Henri IV., wo sein Widerwille gegen das Erziehungssystem der Universität mit jedem Tage größer wurde. — De Lamennais (s. d. A.), Montalembert und Lacordaire begrüßten in der Julirevolution 1830 die Zerreißung der Sklavenketten, wodurch die Kirche an die politische Legitimität und an die Restauration gebunden war. Ihr Wahlspruch war: Gott und die Freiheit, oder — der Papst und das Volk mit allgemeinen Stimmrecht und freier Association. Diese und die Gewissensfreiheit machten sie praktisch geltend, indem sie im Oktober 1830, ohne von der privilegierten Universität des Staates sich dazu Erlaubnis einzuholen, eine Schule errichteten. Die Polizei schloß diese Schule, und da Montalambert von hohem Adel war, erschienen sie im September 1831 vor dem Gerichtshofe der Pairs. Lacordaire plaidierte, indem er sich auf die allgemeinen Versprechungen des Bürgerkönigtums berief. Auf die Anklage: „Diese Priester dienen einem fremden Herren," erwiderte er: „Wir dienen Einem, welcher nirgends fremd ist, wir dienen Gott." Sie wurden jeder zu hundert Franks und in die Kosten verurteilt; ihre Schule blieb geschlossen. Gleichzeitig wurde ihre Zeitschrift „Avenir", welche großes Aufsehen gemacht hatte, vom Papste verdammt. Es rächte sich nun an ihnen, daß sie die Freiheit zugleich im modernen demokratischen und im ultramontanen Sinne gefaßt hatten. Lacordaire unterwarf sich der päpstlichen Entscheidung und bethätigte dies durch eine Reise nach Rom. Nach Paris zurückgekehrt, widmete er sich der Verteidigung der Kirchenlehre durch conférences, welche nicht bloß von der Jugend eifrig gehört wurden. Er suchte nachzuweisen, wie die Ideen der Freiheit von der Kirche in allen Jahrhunderten gehegt wurden; indem er die Unterschiede der Grundanschauungen verwischte und die Kultur seiner Zeit als Hebel benützte, wußte er die Phantasie von Hunderten in helle Flammen zu setzen. Seine natürliche, feingebildete Mimik trug viel zu seinem Erfolge bei. Die ultramontane Geschichtsbehandlung wurde von Keinem glänzender, blendender geübt, als in seinen geistreichen Vorträgen; der Dom von Notre Dame füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Damen und Männern der besten Gesellschaft. Es war ihm aber nicht bloß um persönlichen Erfolg zu thun; er glaubte dem Zeitgeiste zu entsprechen, indem er in einer von gefährlichen Ideen gärenden Zeit den Predigerorden in Frankreich erneuerte, um in jenen das Echte von dem Unechten zu scheiden. Daher begab er sich im Jahre 1838 abermals nach Rom, wo er, anfangs 1839 ein „Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre du frères prêcheurs" verfaßte, in welchem er folgenden Ausspruch that: „Die Mönche und die Eichen sind ewig." Am 9. April erhielt er, mit noch zwei anderen Franzosen das Ordenskleid in der Dominikanerklosterkirche Minerva und machte daselbst sein Noviziat.

Bald darauf nach Frankreich zurückgekehrt, wußte er besonders das Offizierkorps von Metz für seine Ideen oder doch für seine Vorträge zu begeistern; es ist charakteristisch, daß seine Leichenrede auf einen General aus den großen Kriegen (Drouot) für seine schönste populärste Rede gilt. In seinem Leben des hl. Dominicus hat er die Blutgerichte, welche der Orden leitete, weislich in den Hintergrund gestellt. — Infolge der Februarrevolution 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewählt; da er aber durch sein Bekenntnis, daß er Republikaner sei, sich einen Verweis seiner Oberen zuzog und die Restauration der nur überrumpelten konservativen Geldmächte aufsteigen sah, trat er, der neue Vorkämpfer des niederen Volkes, dessen Leiden und Opferfreudigkeit er mit teilnehmendem Idealismus auffaßte, aus der Nationalversammlung und predigte wieder fleißig in Paris. Auch seine Ère nouvelle, eine Zeitschrift, ließ er als gehorsamer Sohn der Kirche eingehen. Im Jahre 1850 reiste er nach Rom, um die Sache des Erzbischofs von Paris zu führen, welcher den reaktionär ultramontanen Univers verdammt hatte. Glückte ihm dieses auch nicht, so setzte er es doch durch, daß Frankreich als eine besondere Provinz

des Dominikanerordens konstituiert und er ihr als Provinzial vorgesetzt wurde. Nach dem napoleonischen Staatsstreich von 1851 weigerte er sich, seine Thätigkeit in Notre Dame fortzusetzen, und entfernte sich von Paris, unter dem Vorwand der Visitation des Ordens in Holland und England. Nur noch einmal predigte er in der Hauptstadt, in der Kirche St. Roch, am 10. Februar 1853, über den Text: Esto vir. Er eiferte gegen den Mißbrauch der Gewalt, und rief zum Schluß aus: „Auch ich bin eine Freiheit, darum muß ich verschwinden!" Die Regierung verlangte nun seine Entfernung aus Paris. Er hielt seine letzten Konferenzen in Toulouse (1854), und widmete sich dann ganz der Jugenderziehung, zuerst in Oullins, dann in Sorreze (Tarn), wo er seine letzten Lebensjahre zubrachte. Eine letzte Ehre wurde ihm noch zu teil, die ihn auch noch einmal nach Paris zurückführte; er wurde an die Stelle von Tocqueville in die Académie française erwählt. Seine Rede, wie die von Guizot, der ihn zu empfangen hatte (Januar 1861), erregten großes Aufsehen, da der Dominikanermönch das Lob der Verfassung der Vereinigten Staaten Amerikas aussprach, und der protestantische Guizot die weltliche Macht des Papsttums verteidigte. Lacordaire starb am 21. November 1861 zu Sorreze (Tarn).

Lacordaires Schriften wirkten nicht so bedeutend wie sein persönliches Auftreten. Das Feinste über seine Persönlichkeit und seine Ideen findet sich in den Causeries de lundi von Sainte Beuve und in der Revue des deux mondes vom 1. Mai 1864 in einem Artikel von Ch. de Mazade. Dieser charakterisiert die Hauptschriften, welche nach Lacordaires Tode über ihn, „den Schulmeister und das Mitglied der Akademie", erschienen, nämlich: Correspondance du rév. père Lacordaire avec madame Swetchine, publiée par M. de Falloux 1864. Lettres du rév. père Lacordaire à des jeunes gens, publ. par l'abbé Pereive 1863. Montalambert spricht folgendes Urteil über ihn aus: „Bei allen geistigen Widersprüchen bleibt er für uns alle der Mann, welcher mit dem größten Aufsehen, mit einer verführerischen kühnen Originalität die Ehre des Priesters und das männliche Gefühl eines Kindes unseres Jahrhunderts erhalten hat." — Sich selbst nannte Lacordaire einmal: einen bußfertigen Katholiken und einen unbußfertigen Liberalen.

Lacordaires sämtliche Werke erschienen in Paris in 9 Bänden 1872—73 (nouv. édit.); seine Predigten und Reden erschienen in 4 Bänden: Sermons, instructions et allocutions, Paris 1886—88. 1886 erschienen auch Lettres à Ch. Foisset, Paris, 2 Bände.

(**Reuchlin †**) **C. Pfender.**

Lactantius L. Caecilius Firmianus. — Bibliographie: Richardson, Bibliographical Synopsis (The Ante-Nicene Fathers, Supplement), Buffalo 1887, p. 77 sq.; U. Chevalier, Répertoire bibliographique des sources hist. du moyen-âge 1338 s. 2702.

Ausgaben. Gesamtausgaben: Editio princeps: Subiaco 1465, gedruckt von Conrad Sweynheim und Arnold Pannartz, war nach Graesse (Trésor des livres rares IV. 65) das erste in Italien gedruckte Buch. Die Ausgabe enthielt die Institutiones, de ira dei, de opificio dei. Von den späteren Ausgaben, die die Zahl siebzig übersteigen, sind zu nennen: Die Ausgabe des Fasitelius (bei Aldus Manutius, Venetiis 1535) häufig nachgedruckt; enthält zuerst die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden. Die Ausgabe des Michael Thomasius (ex officina Plantini, Antuerpiae 1570), die in die großen Sammelwerke (Bibliotheca magna und maxima) übergegangen ist; Joh. Georg Walch (Lipsiae 1715), Chr. A. Heumann (Gottingiae 1736, in ihr eine zuchtlose Conjekturalkritik); Joh. Lud. Buenemann (Lips. 1739, 2 voll.), die beste der älteren Ausgaben mit wertvollen, heute großenteils noch brauchbaren Noten. Die Maurinerausgabe besorgten Joh. Bapt. Le Brun und Nic. Lenglet Dufresnoy (Paris. 1748, 2 voll.), mit Benützung einer großen Zahl von Hss. Hiernach MSL VI. VII. Die erste wirklich kritische Ausgabe, die als abschließend zu betrachten ist, von S. Brandt, CSEL 19. 27, 1. 2. Vindob. 1890. 1893. 1897, de mortibus persecutorum ist von G. Laubmann bearbeitet). — Separatausgaben der Epitome von Chr. M. Pfaff (Paris. 1712; ed. princeps), J. Davis (Cantabrig. 1718); M. J. Routh (Script. eccl. opuscula praecip. quaedam[3] II, 299 sqq. [Oxon. 1858]). — Von de opificio dei, Cöln 1506 u. a. — Die Gedichte sind von Burmann herausgegeben (hinter den Werken des Claudianus [Amst. 1760] p. 1035 sqq.) u. a.; in neuerer Zeit von Al. Riese in Claudianus ed. Jeep. II (1879) p. 190 sqq. 211 sqq. und von E. Baehrens, Poetae lat. minor. III (1881) p. 247 sqq. — De mortibus persecutorum Étienne Baluze (Miscellanea II [Paris. 1679], p. 1 sqq. auch separat, ed. princeps). Oxon. 1680 [Herausg. war J. Fell]; J. Columbus (Åbo 1684); P. Bauldri (Trajecti ad Rhen. 1692); Le Nourry (Paris. 1710) u. a. Neuere Ausgaben von F. Duebner (Paris. 1863. [2] 1879); F. Hurter (S. Patrum opuscula 22) [Oeniponti 1873]); S. Brandt (Vindob. 1897). — Vgl. über die Ausgaben Schoenemann, Biblioth. hist.-literar. Patrum lat. I, 180 sqq.; S. Brandt, in seiner Ausgabe II, 1, p. XXXIX sqq. — Deutsche Uebersetzung: Auswahl de mortib. pers., epitome, de ira dei) von P. H. Jansen und R. Storf

(Kempten 1875. 1876 [Bibl. d. KVV.]). Institutionen von Hergt (Quedlinburg 1787—1818). Auszüge bei Rößler, Bibl. d. KVV. III (1777), S. 355 ff. Englische von Fletcher in Ante-Nicene Libr. XXI, 1 sq. (1871); XXXI, 1 sq. 1871).

Litteratur: 1. Ueber sein Leben: P. Bertold, Prolegomena zu Lactantius (Pr.), Metten 1861; P. Meyer, Quaestionum Lactant. part. prima, (Pr.) Jülich 1878; S. Brandt, SWA. 120, Nr. 5 (1890); Freppel, Commodian, Arnobius, Lact., Paris 1893; Mancini, Quaestiones Lactantianae Studi storici 2 (1893) p. 444 sqq. Dazu Brandt ib. III (p. 1894) p. 65 sqq.; G. Negri, L'imp. Giuliano l'Apost. Milano 1901; Bardenhewer, 1894, S. 209 ff.; Cave I (1740) p. 161 sqq.; Ceillier III (1732), 387 sq; Tillemont, Memoires pour servir à l'hist. ecclés. VI, p. 203 sq. 727 sq.; Ebert, Gesch d. christl. latein. Litteratur ²I (Leipzig 1889), S. 72 ff.; Krüger, Altchr. Litteraturgesch. S. 192 ff.; Schanz, Röm. Litteraturgesch. III, (München 1896), S. 363 ff.; Teuffel-Schwabe (Leipzig 1890) S 996 ff. — Ueber seine Lehre: H. J. Alt, De dualismo Lactantiano (JD.), Breslau 1839 (unbrauchbar); Ch. Leuillier, Etudes sur Lactance apologiste de la religion chrétienne (JD.), Caen 1846; Ch. Fr. Jacob, Lact., considéré comme apologiste (JD.) Straßburg 1848; E. Overlach, Die Theologie des L. (Pr.), Schwerin 1858; M. E. Heinig, Die Ethik des L. (JD.), Grimma 1887; F. Marbach, Die Psychologie des L. (JD.), Halle 1889; G. Frotscher, Der Apologet L. in seinem Verh. z. griech. Philosophie (JD.), Leipzig 1895; H. Limberg, Quo iure L. appellatur Cicero Christianus (JD.), Münster 1896. — Ueber seine Schriften: S. Brandt, SWA. 125 (1892) Nr. 6. — Ueber die Schrift de mortibus persec.; A. Ebert, SB. d. sächs. Gesellsch. d Wiss. phil. hist. Kl. 22 (1870), S. 115 ff.; B. Kehrein, Quis scripserit libellum, qui est L. Caecilii de mort. persec. (JD.), Monasterii 1877; J. Belser, Ueber d. Verf. des Buches de mortib. pers., ThQS 74 (1892), S. 246 ff. 439 ff. Dagegen Brandt, Ueber d. Verf. des Buches de mortib. persec., Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 147 (1893) S. 121 ff. 203 ff. Vgl. zur Frage O. Seeck, Gesch. d. Unterganges d. antiken Welt I, S. 425 ff. — Ueber die Glaubwürdigkeit der Schrift de mortib. pers. P. J. Rothfuchs, Qua historiae fide Lact. usus sit in libro de mortib. pers. (Pr.), Marb. 1862; F. Görres, Z. Kritik d. Eusebius u. Lactantius Philologus 36 (1876), S. 597 ff.; C. Wehner, In welchen Punkten zeigen sich bei L., de mort pers. d. durch d. lokalen Standort d. Verf. bedingten Vorzüge in den Berichten über d. letzten drei Regierungsjahre Diocletians? (Pr.), Saalfeld 1885; J. Belser, Grammat. krit. Erklärung von L., de mort. pers. 34 (Pr.). Ellwangen 1889. — Mancini, La storia eccles. di Eusebio e il de mortib. persec. Studi storici V (1894), p. 555 sq. — Ueber de opificio dei S. Brandt, Ueber d. Quellen von L's Schrift de opificio dei, Wiener Studien 13 (1891) 255 ff. — Ueber die Interpolationen in den Institutionen: S. Brandt, Ueber die dualist. Zusätze und Kaiseranreden bei L, SWA 118 (1889), 119 (1890). — Ueber das Gedicht de ave Phoenice J. H. Dechent, Ueber die Echtheit d. Phoenix v. Lact. Rhein. Museum 35 (1880) S. 39 ff.; S. Brandt, Zum Phoenix d. Lact. Rhein. Museum 47 (1892) S. 390 ff.; R. Loebe, In scriptorem carminis de Phoenice, quod L. Caecilii Firm. Lact. esse creditur obss. JpTh 18 (1892) S. 34 ff. — A. Knappitsch, De L. Caeli Firm. Lact. ave Phoenice (Pr.), Graz 1895/96. S. Brandt, Ueber d. in den patr. Excerptencodex F. 60 Sup. der Ambrosiana erhaltene Fragm. d. Lact. de motibus animae (Pr.), Leipzig 1891. — Zum Bibeltext vgl. H. Rönsch, Beitrag z. patrist. Textgestalt und Latinität ZhTh 41 (1871) S. 531 ff.

Handschriften. Ueber die sehr zahlreichen Hss. vergl. die Prolegomena in Brandts Ausgabe I. Die älteste Handschrift ist Cod. Bonon. 701 sc. VI./VII. (de opif. dei, Institut. und de ira dei) Für de opif. noch Cod. Aurelian. 169 sc. VI./VII. u. a. Für Institut. Cod. Sangall. rescr. 213 sc. VI./VII. u. a. Die Epitome ist vollständig nur im Cod. Taurin. I b VI 28 sc. VII erhalten; außerdem im Bonon. 701 u. a. — De mortibus persecutorum ist nur im Cod. Paris lat. 2627 erhalten. — Die beste Handschrift von de ave Phoenice ist Cod. Paris. lat. 13048 sc. VIII./IX. — Vgl. Harnack-Preuschen, Altchrist. Litteraturgesch. I, 736 ff.

I. Das Leben des Lactantius. Unter allen lateinischen Kirchenvätern ist keiner so häufig gedruckt worden, als Lactanz. L. Caecilius Firmianus Lactantius, so nennen ihn die jüngeren Handschriften; die älteste (sc. VI) freilich L. Caelius; aber ein numidischer Grabstein, der wohl einem Verwandten des L., vielleicht seinem Vater oder Großvater (Seeck, Gesch. d. Unterg. d. antiken Welt I, 426) gesetzt worden ist [CIL VIII, 7241: D(is) M(anibus) L. Caecilius Firmianus v(ixit) a(nnis) XXV h(ic) s(itus) e(st)] entscheidet für die Lesart der jüngeren Handschriften. Zugleich beweist die Inschrift wohl auch endgiltig den afrikanischen Ursprung des Mannes, der bis in die neuere Zeit (A. Mecchi, Lattanzio e la sua patria, Fermo 1875; dazu Brandt, SWA 120, 5, S. 10 ff.) mehr aus lokalpatriotischen, als aus wissenschaftlichen Gründen für Italien — die Stadt Fermo beansprucht ihn für sich — reklamiert worden ist. Von seiner Lebenszeit haben wir ebenso dürftige Kunde, wie von seinen Lebensumständen. Hieronymus berichtet von ihm (de viris inl. 80) er sei ein Schüler des Arnobius gewesen, von Diokletian mit einem Grammatiker Flavius zusammen als Lehrer der Rhetorik nach Nikomedien

berufen worden; der Mangel an Schülern habe ihn gezwungen, Schriftsteller zu werden. In hohem Alter sei er dann in Gallien Lehrer des Crispus, des Sohnes Konstantins, gewesen. Ob wirklich Arnobius der Lehrer des L. gewesen ist, steht dahin; es kann von H. aus rein äußeren Gründen geschlossen worden sein, und die sprachlichen Gründe, die man dafür geltend gemacht hat (s. Brandt SWA 120, S. 19 f.), wiegen nicht so schwer, als das Schweigen des L. da, wo er von seinen Vorgängern Minucius Felix, Tertullian und Cyprian redet (Inst. V, 1, 22 sqq.) und Arnobius übergeht. War Arnobius sein Lehrer, so durfte er an dessen Werk nicht vorübergehen, oder er durfte nicht schreiben: ex iis, qui mihi noti sunt. — Über die Zeit seiner Geburt läßt sich nichts ausmachen. Auch darüber kann man im Zweifel sein, ob er als Christ oder als Heide geboren wurde. Viele Gründe sprechen für die letztere Annahme. So wenn er selbst (Instit. I, 1, 8) in wegwerfendem Tone von seiner früheren Thätigkeit als Lehrer der Rhetorik spricht und ihr seinen jetzigen Beruf, den Gebildeten die wahre Weisheit und den Ungebildeten die wahre Religion zu lehren, entgegensetzt. Aber immerhin kann er in dem Amte eines Professors der Rhetorik als solchem schon später etwas verwerfliches gefunden haben. Augustin hat jedenfalls angenommen — vielleicht auf Grund eben dieser Stelle —, daß er ursprünglich Heide gewesen sei (de doctr. Christ. II, 11, 61). Auch über den Zeitpunkt seiner Übersiedelung nach Nikomedien läßt sich nichts ausmachen. Da Diokletian Nikomedien 285 dauernd zu seinem Aufenthalt erwählte, wird die Berufung der beiden Professoren dorthin nicht sehr viel später fallen. Daß seine Berufung vor Ausbruch der Verfolgung stattfand, hat er selbst bezeugt (Instit. V, 2, 2), und als er seine Instit. begann, sah er auf eine langjährige Lehrthätigkeit zurück (I, 1, 8). Sein Lehramt hat er, wie dieselbe Stelle zeigt, bei dem Beginn der diokletianischen Verfolgung (23. Februar 303, s. Bd IV, 679, 51 ff.) noch bekleidet. Da in dem Edikte dieses Jahres alle freien Christen der staatlichen Ämter beraubt wurden, verlor auch L. damit, wenn er schon Christ war, seine Stelle und wird sich nun ausschließlich seiner schriftstellerischen Thätigkeit gewidmet haben (Brandt, SWA 120, 5, 25). Die Notiz des Hieronymus, daß ihn der Mangel an Schülern gezwungen habe, Bücher zu schreiben, beruht wohl nur auf einer Vermutung, vielleicht auf Grund einer Stelle, an der er selbst seine geringe Beanlagung zum Redner bezeugt (de opif. dei 20, 8). Doch läßt sich auch über die Zeit seines Übertrittes zum Christentum nichts Bestimmtes ausmachen. Welche Schicksale er in der diokletianischen Verfolgung hatte, vorausgesetzt, daß er bei ihrem Ausbruch bereits Christ war, ist völlig unbekannt. Von der Verfolgung in Bithynien berichtet er einzelne Züge, indem er betont, daß er als Augenzeuge rede (V, 11, 13. 15, vgl. überhaupt c. 11 ff.). Die Zerstörung der christlichen Basilika in Nikomedien, mit der man am 23. Febr. 303 begann (Euseb., h. e. VIII, 2, 1 s. Bd IV, S. 680, 14 ff.), hat er wohl Instit. V, 2, 2 im Auge und eben darauf geht wohl Inst. IV, 27, 3 ff. (vgl. de mortib. persec. 10, 1 ff.). Von einem praeses weiß er zu berichten, daß er sich wie ein Sieger gefreut habe, als es ihm gelungen war, einen Christen nach zweijährigem Widerstand zum Abfall zu bringen (V, 11, 15). Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß er mindestens 305 noch in Bithynien weilte; wahrscheinlich hat aber sein Aufenthalt dort noch länger gedauert. Von den Martern, die man in der Verfolgung anwandte, giebt er Instit. V, 13 ff. eine anschauliche Beschreibung, wie sie nur jemand liefern kann, der mancherlei derart selbst mit angesehen hat. Wann L. Nikomedien verließ, weiß man nicht. Aus Instit. V, 2, 2 hat man vielfach geschlossen, daß er nicht mehr in Nikomedien gewesen sei, als er dies Buch schrieb. Allein die Stelle fordert nicht eine solche Annahme (Brandt, Jahrb. f. class. Philol. 147, 1893, S. 122 ff.; Groscurth, De auctore libri . . de mortib. persec., Berlin 1892, S. 9 f.). In seinem hohen Alter soll er, wie Hieronymus meldet (de viris inl. 80 Chronic. ad ann. Abr. 2333 = 317 n. Chr. II p. 191 Schoene), in Gallien Lehrer von Konstantins Sohn Crispus, der um 307 geboren wurde (Seeck, bei Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie IV, 1722), gewesen sein. Wann dies der Fall war, darf man jedenfalls nicht (wie Seeck, Gesch. d. Unterg. der antik. Welt I, S. 428 thut, vgl. Schanz, Röm. Litteraturgesch. III, S. 364) nach dem irreführenden Ausdruck des Hieronymus de viris inl. 80: hic extrema senectute magister Caesaris Crispi . . . fuit bestimmen und demnach annehmen, daß es nach 317 gewesen sein müsse, weil in diesem Jahre Crispus zum Cäsar ernannt wurde (Seeck, Zeitschr. f. Rechtsgesch. 1889, S. 187 Anm. 4). Hieronymus will damit den Crispus nur näher bezeichnen, wie sich aus Chronic. ad ann. Abr. 2333 ergiebt. Der Wortlaut der Stelle in der Chronik schließt es vielmehr aus, daß Crispus schon Cäsar war, als ihn L. unterrichtete. Demnach fällt der Aufenthalt in Gallien vor 317. Die Zeit seines Todes ist unbekannt, wie auch seine weiteren Schicksale. Rührt die Schrift de

mortibus persecutorum von ihm her, und ist sie wirklich in Nikomedien geschrieben (s. u.), so ist L. um 313 in Bithynien gewesen und von da aus nach Gallien gegangen.

II. **Seine Schriftstellerei.** Hieronymus nennt von ihm folgende Schriften (de viris inl. 80): 1. Eine Jugendschrift Symposium, noch in Afrika verfaßt; 2. eine poetische Beschreibung der Reise von Afrika nach Nikomedien, in Hexametern; 3. ein Buch mit dem Titel Grammaticus, wohl eine Frucht seiner Lehrthätigkeit in Nikomedien; 4. de ira dei; 5. Institutiones adversus gentes, in sieben Büchern; 6. eine abgekürzte Bearbeitung dieser Schrift, Epitome; 7. zwei Bücher ad Asclepiaden; 8. ein Buch de persecutione; 9. Briefe an Probus, vier Bücher; 10. Briefe an Severus, zwei Bücher; 11. Briefe an seinen Zuhörer Demetrianus, zwei Bücher; 12. de opificio dei vel formatione hominis, ein Buch. Davon sind erhalten Nr. 4—6, 8 (? s. u.) und Nr. 12. Die übrigen sind teils vollständig, teils bis auf dürftige Reste verloren.

1. **De opificio dei.** Die kleine Schrift ist an einen ehemaligen Zuhörer des L. Namens Demetrianus gerichtet, der in glücklichen Verhältnissen lebend (1, 5), wie es scheint, in Gefahr stand, seinen philosophischen Grundsätzen untreu zu werden und sich einem Genußleben in die Arme zu werfen. L. hält ihm vor, in dem Leben des Menschen müsse der Geist herrschen, dem der Körper als seinem Herrn unterworfen sein solle (1, 10). Das Verhältnis von Leib und Seele zu bestimmen ist der Zweck der Schrift. Er zeigt zunächst, daß Gott dem Menschen die Vernunft gegeben habe, die ihn ebenso schütze, wie die Tiere die Waffen ihres Körpers. Um die Gerechtigkeit der Vorsehung genauer nachzuweisen, beschreibt er eingehend den Bau des menschlichen Körpers (vgl. dazu Harnack, Medizinisches aus d. ältesten KG. TU 8, 4, S. 89). Daran schließt er eine Erörterung über die Seele, in der psychologische Fragen besprochen werden. Zum Schluß weist er den Adressaten auf eine Schrift hin, die er gegen die Philosophen zu schreiben gedenke. Damit wird er die Institutionen gemeint haben, in denen er auf de opif. zurückverweist (II, 10, 15). Die Abfassungszeit pflegt man nach I, 1. 7; 20, 1 zu bestimmen, und sie nach dem Beginne der Verfolgung anzusetzen (Ebert, BSG 1870, S. 128 f.; Brandt, SWA 125, 6, S. 14 ff.). Aber die Schlüsse, die man aus den genannten Stellen gezogen hat, scheinen nicht zwingend. Denn necessitates 1, 1 können auch die drückenden Verhältnisse sein, unter denen L. nach dem Zeugnis des Hieronymus (Cronic. ad ann. Abr. 2333) lebte und ebenso ist der Ausdruck pro rerum ac temporis necessitate von dem „Mangel an Zeit und Geld" zu verstehen. Wenn der Teufel 1, 7 als saepe violentius, sicuti et nunc videmus bezeichnet wird, so ist zu beachten, daß im vorhergehenden von den Verlockungen zum Wohlleben die Rede war, die auch im folgenden allein die Gedankengänge des L. beherrschen. Daher scheint es, daß man das Datum der Schrift auch nicht annähernd (nach 304) bestimmen kann.

2. **Divinae institutiones.** Das Hauptwerk des L., in sieben Büchern. Das erste Buch, de falsa religione, bekämpft den Polytheismus als die Grundlage alles Irrtums. Die Einheit Gottes beweist L. philosophisch aus dem Begriff des höchsten Wesens und historisch aus den Zeugnissen von Dichtern und Philosophen. Durch eine Kritik der Götterlegenden schließt er diesen Teil ab. Im zweiten Buch, de origine erroris sucht er die Dämonen als die Quelle des Irrtums zu erweisen. Im dritten Buche (de falsa sapientia) zeigt er die Hinfälligkeit der Philosophie, die ein Wissen prätendiere, wie es niemand haben könne und die sich selbst in ihren zahlreichen Sekten bekämpfe. Das vierte Buch (de vera sapientia et religione) setzt der Philosophie die Christologie entgegen. In den folgenden Büchern erörtert er die sittlichen Grundbegriffe vom christlichen Standpunkt (B. V), die rechte Form der Gottesverehrung (B. VI) und die Unsterblichkeit (B. VII). Ueber die Veranlassung zur Schrift läßt sich nichts bestimmtes ermitteln. Ihr Gegenstand, wenigstens der von B. I—IV, scheint L. schon bei Abfassung von de opif. dei beschäftigt zu haben. Da, wie oben gezeigt wurde, die Abfassung von de opif. dei nicht mit Sicherheit nach 303 anzusetzen ist, sondern wahrscheinlich vor die Verfolgungszeit fällt, so fehlt damit auch der Ausgangspunkt für die Datierung der Institutionen. In der That weist nichts darauf hin, daß B. I—IV während der Verfolgungszeit verfaßt sind. Denn die Anspielung IV, 27, 3 ff. ist so unbestimmt gehalten, daß man über ihre Bedeutung im Zweifel sein kann und wenn sie sich auf die Verfolgung beziehen soll, so sieht sie wie ein nachträglicher Zusatz des Autors aus. Zwischen der Abfassung des IV. und der des V. Buches liegt der Ausbruch der Verfolgung, eine mindestens zweijährige Verfolgungszeit. Vielleicht ist L. eben durch den Ausbruch der Verfolgung an der Fortsetzung seines Werkes gehindert worden und fand erst Muße dazu, als er dem Hauptsitz der christenfeindlichen Bewegung den Rücken gekehrt hatte. Wer die beiden V, 2 geschilderten Gegner des Christen-

tums waren, deren Auftreten für L. vielleicht mit Veranlassung zur Fortsetzung des begonnenen Werkes gab, ist zweifelhaft. Der erste war ein vornehmer und reicher Weltmann, als solcher zugleich Patron der Philosophen. Baronius wollte ihn mit Porphyrius identifizieren; aber dieser ist spätestens 301 gestorben. Auch paßt die Schilderung des L. nicht auf ihn (Brandt, SWA 125, 6, S. 11). Der zweite Gegner war Richter und wird von L. als intellektueller Urheber der ganzen Verfolgung angesehen (Instit. V, 2, 12). Er schrieb zwei Bücher ad Christianos. Man hat in ihm Hierocles sehen wollen (Brandt, SWA 125, 6, S. 11); vielleicht mit Recht (vgl. de mort. pers. 16, 4). L. war zugegen, als sie ihre Schriften vorlasen, und faßte dabei den Entschluß, die „Ankläger der Gerechtigkeit“ (accusatores iustitiae) zu widerlegen (Instit. V, 4, 1). Die Worte auf den Plan zu den Institutionen überhaupt zu beziehen (Brandt, SWA 120, 5, S. 29. 125, 6, S. 11 f.) verbietet der Wortlaut der Stelle, sowie auch der Umstand, daß er im Proömium zur Schrift hiervon schweigt. Vielmehr sind die Worte nur von der Abfassung des V. Buches (de iustitia) zu verstehen. Aus V, 11, 15 ergiebt sich, daß B. V nicht vor 305 und aus VI, 17, 6, daß dieses Buch nicht nach dem Toleranzedikte des Galerius (25. April 311, s. Bd IV, S. 682, 46 ff.) geschrieben sein kann. Die Vollendung der Institutionen fällt also in die Zeit zwischen 305 und 311. Die Versuche, die Abfassung in die Zeit der Verfolgung des Licinius zu verlegen, sind vergeblich (s. dagegen Ebert, BSG 1870, S. 125 ff. und Brandt, SWA 125, 6, S. 12 ff.). Über den Ort, an dem die Schrift vollendet wurde, sind nur Vermutungen möglich. Brandt (a. a. O. S. 18 ff.) ist für Gallien eingetreten und dafür sprechen manche Gründe. Nur muß man dann Hieronymus eine starke Übertreibung schuld geben, wenn er (de viris inl. 80) behauptet, L. habe extrema senectute die Erziehung des Crispus übernommen.

3. Die epitome. Hieronymus kannte von ihr nur ein am Anfang verstümmeltes Exemplar. In dieser verstümmelten Form, in der etwa ²/₃ des Ganzen fehlen, war das Werk bis 1712 allein bekannt. Nachdem bereits 1711 Scipione Maffei über eine Turiner Handschrift, die das ganze Werk enthielt, berichtet hatte, gab 1712 Chr. M. Pfaff aus ihr die unverstümmelte Epitome heraus. Sie ist an einen frater Pentadius gerichtet, vielleicht einen leiblichen Bruder des L. (Brandt, SWA 120, 5, S. 16 ff.) und stellt nicht sowohl einen Auszug, als vielmehr eine ziemlich selbstständige kürzere Bearbeitung des Stoffes der lange vorher verfaßten (praef. 1) Institutionen dar. Belangreiche Zweifel an der Echtheit (Walch in s. Ausgabe, praef. p. 38 sq.; Bähr, Die christl. Dichter u. Geschichtschr. Roms II, S. 77; Ebert, Gesch. d. christl.-lat. Litteratur² S. 85, Anm. 2 und in RE.² VIII, 365) sind nicht vorgebracht worden und existieren nicht.

4. De ira dei. Schon in den Institut. II, 17, 5 hat L. die Frage gestreift, ob man Gott Zorn, d. h. einen Affekt zuschreiben dürfe, und dabei auf eine später zu verfassende ausführlichere Darstellung des Problems verwiesen. Seine Absicht hat er in der Schrift de ira dei ausgeführt. In ihr (2, 4. 6. 11, 2. 17, 12) weist er auf die Institutionen zurück. Er will die Frage von dem Standpunkte des christlichen Gottesglaubens aus lösen. Dieser Glaube zwingt uns zur Annahme eines die Welt regierenden Gottes. Diesen Gott müssen wir verehren und fürchten. Ohne Gottesfurcht verfiele der Mensch seinen Begierden und wenn Gott das ohne Zorn zuließe, würde er die Sünde zulassen. Die Abfassungszeit läßt sich nicht näher bestimmen, als das durch das Verhältnis der Schrift zu den Institutionen möglich ist. Brandt (SWA 125, 6, S. 21) setzt sie in das Jahr 308 oder bald danach. Aber aus nichts läßt sich entnehmen, daß die Verfolgung während ihrer Abfassung noch andauerte und die auffallende Thatsache, daß L. die naheliegende Beziehung des Themas zur Verfolgung stillschweigend übergangen habe, ist von Brandt nicht erklärt worden. Man wird daher die Schrift in die Zeit nach 311 oder 312 zu setzen haben. Gerichtet ist das Buch an einen nicht näher bezeichneten Donatus, ein Name, der als der des Adressaten von de mortibus persecutorum begegnet. Ob beide identisch sind, hängt z. T. von der Entscheidung der Echtheitsfrage dieser Schrift ab (s. u. S. 208 f.).

5. Verlorene Schriften. Für ihre Kenntnis sind wir auf ein paar Fragmente, für einzelne nur auf die Notiz des Hieronymus angewiesen. Völlig verloren ist das Symposium, über dessen Inhalt nichts bekannt ist. Auf Grund einer Randbemerkung (incanus firmianus) in einer Handschrift die Rätselsammlung des Symphosius mit diesem Titel zusammenzustellen, ist unstatthaft (vgl. darüber Brandt, SWA 125, 6, S. 130). Völlig verschollen ist auch das metrische Reisejournal, das die Reise des Autors von Afrika nach Nikomedien besingt. L. folgte auch darin einer verbreiteten litterarischen Sitte seiner Zeit. Ebensowenig ist über den Inhalt, die Abfassungszeit und den Ort der Entstehung

des Grammaticus eine Vermutung möglich, dem ohne Gewähr ein kleines Fragment bei dem Virgilkommentator Servius (zu Aen. VII, 543) beigelegt wird (Brandt, SWA 125, 6, S. 127). Auch von den zwei Büchern an Asklepiades kennt man nur die Thatsache ihrer Existenz. Der Adressat ist aus Institut. VII, 4, 17 bekannt als Verfasser einer dem L.
5 dedizierten Schrift über die göttliche Vorsehung. Ob die von Hieronymus genannte an ihn gerichtete Schrift des L. in irgend einer Beziehung zu diesem Werke steht, ist unbekannt. Kümmerliche Reste haben sich von den verschiedenen Briefsammlungen, die L. veröffentlicht hat, erhalten. Briefe im eigentlichen Sinne scheinen es nicht gewesen zu sein, sondern mehr der damaligen Gelehrtensitte entsprechend, Abhandlungen über die verschieden-
10 artigsten Gegenstände, so wie sie aus dem Briefwechsel des Hieronymus zur Genüge bekannt sind. Damasus klagt über ihre Länge und Langweiligkeit, über die seltene Bezugnahme auf christliche Lehren und die schulmeisterliche Behandlung metrischer, geographischer und philosophischer Fragen (ep. ad Hieron., apud Hieron. ep. 35, 1 [I, p. 157 Vallarsi]). Von solchen Briefsammlungen kannte Hieronymus drei: eine an Probus gerichtete
15 in vier Büchern (Fragmente bei Hieronym., Comment. in ep. ad Gal. II praef. [VII, p. 425 Vallarsi] und bei Rufin., Comment. in metra Terent. [Grammatici latini ed. Keil VII, p. 564 sq.], beide abgedruckt bei Brandt in s. Ausgabe II, 1, p. 155 sq.). Danach waren jedenfalls geographische und metrische Fragen darin erörtert. Auch von den zwei Büchern von Briefen ad Demetrianum sind noch zwei Bruchstücke erhalten (Hieron.,
20 ep. 84, 7 [I, p. 524 Vallarsi] und Comment. in ep. ad Gal. II, 4 [VII, p. 450 Vallarsi]). An letzterer Stelle haben die Hss. in octavo libro, was Vallarsi in altero änderte; einleuchtender ist die scharfsinnige Vermutung von Brandt, SWA 125, 6, S. 123, daß Hieron. die Briefbücher fortlaufend gezählt habe, so daß das achte zugleich das zweite ad Demetrianum gewesen sei. Gar nichts ist erhalten von den Briefen ad Severum,
25 die ebenfalls zwei Bücher umfaßten. Man weiß nur von dem Adressaten, daß er ein Spanier war (Hieron., de viris inl. 111). Unsicherer Herkunft sind noch einige kleinere Fragmente, die Brandt in s. Ausgabe II, 1, p. 157 sqq. zusammengestellt hat, darunter eines de motibus animae.

6. Schriften zweifelhafter Echtheit. Unter den Werken des L. steht seit
30 dem Jahre 1679 eine Schrift, die in dem einzigen von ihr bekannt gewordenen Codex den Titel führt: L. Cecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum. Die Schrift enthält in c. 2—6 eine kurze Darstellung der Verfolgungen von Nero an bis Aurelian und c. 7 ff. eine Beschreibung der diokletianischen Verfolgung zu dem Zweck, nachzuweisen, daß alle Verfolger einem besonderen Strafgerichte Gottes erlegen seien. Die
35 ganze Darstellung ist getragen von einem wilden und zügellosen Hasse gegen die Verfolger, deren Thaten, auch wo sie nichts mit ihrem Verhältnis zum Christentum zu thun haben, auf das schärfste kritisiert werden. Mit Behagen verweilt der Verfasser bei der Schilderung der Krankheit des Galerius (c. 33), von der er die widerwärtigsten Einzelheiten mit behaglicher Breite erörtert. Doch zeigt sich der Verfasser über das, was er erzählt, gut
40 unterrichtet, und man darf seiner Versicherung, er habe nur secundum fidem erzählen wollen (52, 1) wohl Glauben schenken, soweit eben nicht seine Tendenz in Betracht kam. Daß er mancherlei Klatsch, Hofklatsch und Stadtklatsch, getreulich als historische Wahrheit mitberichtet hat, thut seiner allgemeinen Glaubwürdigkeit keinen Eintrag. Denn welcher Historiker hätte das vermieden, wo er Gelegenheit dazu fand! Vielmehr wird dadurch die
45 allgemein zugestandene Thatsache nur bestätigt, daß in der kleinen Schrift ein Augenzeuge redet, der die blutigen Ereignisse in Nikomedien selbst mit erlebt hat. Über die Abfassungszeit ist nur das mit Bestimmtheit zu sagen, daß die Schrift vor dem Ausbruche der licinianischen Verfolgung geschrieben ist, also vor 321. Seeck (Gesch. d. Unterg. d. antiken Welt I, S. 429 f.) meint, daß sie wohl den Zweck gehabt habe, Licinius zu er-
50 schrecken, da sie nachzuweisen suche, daß alle Verfolger des Christentums von Gott schwer gestraft worden seien. Wennschon eine solche Tendenz nirgends ausgesprochen ist, so ließe sich doch daran denken. Aber es ist nicht nötig, etwas derartiges zu vermuten. Der Gedanke an die göttliche Gerechtigkeit legte eine solche Reflexion nahe und die aufgeregten Gemüter der Christen, die die Verfolgung nicht nur erlebt, sondern auch durchlitten hatten,
55 empfanden ohne Zweifel eine wilde Freude über Erörterungen der Art, wie sie in de mortibus persecutorum vorliegen. Darin aber wird Seeck Recht haben, daß die Schrift nicht in dem Machtbereiche des Licinius, also im Osten erschienen sein könne. Da der Tod Diocletians (3. Dezember 316) bereits erwähnt wird (42, 2 f.), so kann die Schrift frühestens 317 verfaßt sein. Daß geraume Zeit nach dem Tode des Diokletian verflossen
60 sein müsse, weil die Angabe über die Todesursache falsch sei, braucht man nicht mit Seeck

zu folgern. Denn Selbstmord hat man oft genug verhaßten Gegnern zugeschrieben und daß Diokletian schwer krank gewesen sei, wird auch von dem Verfasser der Schrift nicht in Abrede gestellt (duplici aegritudine adfectus c. 43, 2). Man wird sich daher mit dem Spielraum 317—320 begnügen müssen.

Über den Verfasser der Schrift bestehen Zweifel fast seit der Zeit ihrer Veröffentlichung (über die Geschichte der Streitfrage vgl. Brandt, SWA 125, 6, S. 22 ff.). In neuester Zeit ist die Autorschaft des Lactanz am lebhaftesten von Brandt bestritten worden (a. a. O. und Jahrb. f. class. Philol. 147, 1893, S. 121 ff. 203 ff.) und der animose Ton, in den er in diesen Abschnitten seiner mit auserlesener Sachkenntnis und sicherem Urteil geschriebenen Abhandlungen verfallen ist, hat seiner Beweisführung wohl mehr geschadet als genützt. Brandt hat vor allem innere Gründe geltend gemacht, die Differenzen des Stiles und die üble Art, in der sich der Autor in den mortes präsentiere. Aber den Differenzen des Stiles stehen auch wieder zahlreiche, von Brandt anerkannte Übereinstimmungen gegenüber und der Versuch, den Autor der mortes zu einem geistlosen Excerptor des L. herabzudrücken, ist nicht gelungen. Was den Charakter des Autors anlangt, wie er sich in der Schrift darstellt, so ist nicht zu vergessen, daß die Zeitgenossen stets rabiat werden — man vergleiche Eusebius — wenn sie von der Periode jener zehn Jahre reden. Festzuhalten ist folgendes: 1. Der Stil zeigt Übereinstimmungen mit und Abweichungen von dem des L., ist also zu einem bestimmten Urteil nicht zu brauchen. Denn die Abweichungen lassen sich auch von den Anhängern der Meinung, daß L. der Verfasser ist, erklären. 2. Die Überlieferung scheint der Urheberschaft des L. günstig zu sein. Daß Hieronymus (de viris inl. 80) mit der Schrift de persecutione unsere Schrift meint, ist kaum zu bezweifeln und die Handschrift legt sie bestimmt L. bei, wenn auch sein Name nicht voll genannt ist. 3. Der Verfasser hat während der Verfolgungszeit in Nikomedien gelebt und die Ereignisse richtig, wenn auch mit Auswahl, dargestellt. 4. Manche Einzelheiten der Darstellung lassen darauf schließen, daß der Verfasser seine Gewährsmänner in höheren Kreisen gehabt hat. Er muß daher selbst ein Mann von Rang gewesen sein. 5. An eine litterarische Fälschung zu denken, liegt kein Grund vor; man müßte denn annehmen, ein unbekannter Schüler des L. habe die Schrift anonym verfaßt und sie sei später (jedenfalls vor 388) dem L. fälschlicherweise beigelegt worden. Aber sollte L. wirklich einen Schüler gehabt haben, der so unselbstständig war, daß er seinem Lehrer die Phrasen abborgen mußte und der dennoch mancherlei erfuhr, was nicht ohne weiteres für jeden zu erfahren war? 6. Was an bestimmten Daten aus dem Leben des L. bekannt ist, verbietet nicht, ihn als Verfasser der Schrift zu betrachten, da sich nicht mehr ausmachen läßt, wann L. Nikomedien verlassen hat. Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß zwingende Gründe, die Schrift L. abzusprechen, nicht vorliegen. Wer sich auf dem Boden subjektiver Empfindungen bewegt und meint, daß ein Mann von dem Geschmack und der vornehmen Gesinnung des L. die leidenschaftliche und in ihrem Hasse rohe Schrift nicht verfaßt haben könne, muß die diesem Empfinden entgegenstehenden Argumente für sich abmachen. Solche Gründe als Norm für ein historisches Urteil zu betrachten ist jedenfalls nicht angängig.

De ave Phoenice. Dies Gedicht enthält eine Darstellung der Sage von dem Vogel Phönix, der im ewig grünen Haine weit im Osten wohnt und nach tausend Jahren stirbt, indem er in Phönicien seinen Leib verbrennt. Aus seiner Asche entsteht dann jedesmal ein neuer Phönix, der in die alte Heimat zurückkehrt. Daß das Gedicht von einem Christen verfaßt ist, beweist der Schluß, in dem, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, der Phönix an die Stelle Christi tritt: „Die Liebe ist sein Tod, im Tode allein hat er seine Lust; damit er geboren werden möge, sehnt er sich nach dem Tode. Er selbst ists und doch nicht derselbe, derselbe und doch nicht er selbst. Ewiges Leben hat er erlangt um den Preis des Todes.“ L. hat, wie sein verlorenes Reisetagebuch beweist, auch Verse gemacht. Da auch sprachliche Berührungen zwischen dem Phönix und seinen Prosaschriften bestehen, und die Handschriften es bestimmt L. zuschreiben, wird man es für echt ansehen dürfen. Hieronymus nennt es allerdings nicht unter seinen Schriften, aber das ist kein Grund, an der Echtheit zu zweifeln.

7. Unechte Schriften. Zu Unrecht sind L. noch zwei weitere Gedichte beigelegt worden, nämlich das Gedicht de resurrectione oder de Pascha, das Venantius Fortunatus gehört, und ein Gedicht de passione domini, das zuerst in der Aldina von 1515 erschienen und von dem noch keine Handschrift nachgewiesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es eine humanistische Fälschung ist (so Brandt, Commentationes Wölfflinianae 1891, S. 79 ff.).

8. Ob L. seine in den Institutionen (IV, 30, 14) angekündigte Absicht, die Sekten zu widerlegen, je ausgeführt hat, ist ebenso unsicher, wie ob er eine besondere Schrift gegen die Juden geplant hat, wenn er sagt (Instit. VII, 1, 26): sed erit nobis contra Judaeos separata materia, in qua illos erroris et sceleris revincemus. Es ist 5 nichts davon bekannt, daß L. jemals die eine oder andere Schrift veröffentlicht hat.

III. Die schriftstellerische und theologische Bedeutung des L. L. war von Haus aus Rhetor und er hat seinen eigentlichen Beruf nie verleugnet. Seine ganze Schriftstellerei trägt ein stark rhetorisches Gepräge auch da, wo er sich auf das Gebiet der Spekulation begiebt. Seine Untersuchungen lesen sich angenehm, fesseln durch die gewandte 10 Sprache, die sich mit Erfolg an die besten Muster der klassischen Zeit anzulehnen sucht, interessieren durch geschickte Verwertung historischer und antiquarischer Kenntnisse; die Schriften der alten Philosophen werden häufig citiert und mit den Versen der klassischen Dichter, namentlich des Virgil, weiß L. seiner Rede Glanz zu verleihen. Aber so viel äußere Vorzüge seine Darstellung hat, ihr mangelt doch die Tiefe. Er schreibt wie ein Feuilletonist 15 und wenn es ein Ruhm ist, über die tiefsten Probleme des menschlichen Denkens in angenehmem Plaudertone zu unterhalten, so hat L. sich ohne Zweifel solchen Ruhm erworben und die Humanisten thaten recht daran, ihn neben Cicero zu stellen und als den „christlichen Cicero" (so nennt ihn Fr. Picus von Mirandola [opera omn. 1573 p. 21]) auf das höchste zu preisen. Heute schätzt man ihn geringer ein, und so sehr er formell als 20 Schriftsteller Tertullian oder Augustin überlegen ist, so wenig läßt sich verkennen, wie weit er von ihnen an Begabung absteht.

Als Theologe ist er herzlich unbedeutend. Erst in höherem Alter, wie es scheint, zum Christentum übergetreten, blieb ihm der eigentliche religiöse Gehalt des neuen Glaubens zeitlebens fremd. In Brandts Ausgabe füllt der Index der von ihm benützten profanen 25 Autoren 24 Seiten, der der Bibelcitate vier: diese Zahlen erläutern vortrefflich das Verhältnis, in dem sich L. zur heiligen Schrift befand. Und wenn man weiterhin erwägt, daß die Bibelcitate großenteils aus den Testimonien Cyprians übernommen sind, zuweilen sogar zusammen mit der Überschrift Cyprians (s. Rönsch, ZhTh 41, 1871, S. 531ff.), so erhellt daraus, wie fremd das Christentum seiner inneren Welt geblieben ist. Nicht mit 30 Unrecht hat Hieronymus einmal geklagt: utinam tam nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit (ep. 58, 10 ad Paulinum [I, p. 324 Vallarsi]). Zum Christentume hat ihn die Kraft der sittlichen Gedanken hingezogen, und die sittlichen Gedanken sind später auch der christliche Exponent in seinem Denken geblieben. In dem Glauben an einen Gott, den Schöpfer der Welt, und an die Kraft des von Christus 35 gegebenen neuen Gesetzes, dessen Befolgung den Menschen vor Sünde und Sündenstrafe rettet, erschöpft sich im Grunde der „Lehrbegriff" des L. Von dem Kampfe um die Christologie ist er nicht berührt worden. In seiner Eschatologie hat er sehr altertümliche Gedanken bewahrt (Instit. VII, 14 sqq.). Nach sechstausend Jahren wird der Weltsabbath anbrechen, indem sich das tausendjährige Reich Christi auf Erden verwirklicht. Ehe jedoch 40 Christus sein Reich aufrichtet, wird ein großer Kampf stattfinden, die Erde wird unfruchtbar werden und das Leben wird zur Last, die Menschheit aber wird deciniert. Dann wird ein großer Prophet aufstehen, der die Menschen zur Erkenntnis Gottes leitet. Gegen ihn wird sich ein König aus Syrien erheben, der auch Zeichen und Wunder thun kann und der die Gerechten verwirrt. Dann erscheint Christus, der den Antichrist besiegt, sein Reich 45 aufrichtet und mit den Gerechten mitten auf der Erde herrscht. Dieser Weltsabbath dauert tausend Jahre. Am Ende dieser Zeit erscheint der Antichrist zum zweitenmale, bis er abermals überwunden wird. Nun erfolgt die Umgestaltung der Gerechten, die jetzt erst verklärt werden nach der zweiten Auferstehung. Diesen Erörterungen liegt eine in Sibyllenform bearbeitete Apokalypse zu Grunde (Bousset, Der Antichrist S. 50 f.), mit der 50 jedoch noch eine andere Quelle verbunden worden ist (Preuschen, ZNTW 2, 1901, 178). Die Quelle ist noch nicht genauer nachgewiesen.

Unter die großen Geister in der Kirche ist L. sicherlich nicht zu rechnen. Aber eine liebenswürdige Persönlichkeit ist er gewesen bei aller Oberflächlichkeit, die seinem Denken anhaftet. Und wenn er auch keine neuen Pfade gefunden hat, so ist er doch vielen zu 55 seiner Zeit und später ein Führer geworden. Bescheiden hat er selbst es ausgesprochen (de opif. dei 20, 9): „wenn ich dies Werk vollendet habe, so habe ich, wie ich glaube, genug gelebt, und ich habe meine Pflicht auf Erden gethan, wenn meine Arbeit nur einige Menschen vom Irrtum befreit und auf den Weg zum Himmel gewiesen hat."

Erwin Preuschen.

Lacticinia (lactentia, lactantia, lactaria), wörtlich Milchspeisen, sind alle Speisen, welche mittelbar von den Tieren genommen werden können, omnia quae sementinam carnis trahunt originem, wie Milch, Butter, Schmalz, Käse, auch Eier im Gegensatz zu den sogenannten trockenen Speisen (ξηροφαγία, aridus victus, arida saginatio). Schon früh ist es üblich geworden, an den Abstinenztagen, namentlich in den Quadragesimalfasten vor Ostern (s. d. A. Fasten Bd V S. 773,3 ff.), sich nicht nur des Genusses von Fleisch, sondern auch anderer nahrhafter Speisen zu enthalten. Diesem Gebrauche entsprechend ordnete schon das Konzil von Laodicea (zwischen 343—381) c. 50 (c. 8 Dist. III de consecr.) an, daß die Nahrung während der Quadragesimalzeit nur aus trockenen Speisen bestehen solle, und später hat das trullanische Konzil von 692 c. 56 gegenüber der abweichenden Sitte der Armenier bestimmt, daß ein und dieselbe Weise des Fastens in der Kirche herrschen und man sich der von Tieren kommenden Speisen, insbesondere der Eier und des Käses, enthalten solle, indem es zugleich als Strafe für die Verletzung seines Gebotes gegen Kleriker die Deposition und gegen Laien die Exkommunikation androht. Die Enthaltung von den Lacticinien, welche noch heute in der orientalischen, insbesondere der russischen Kirche herrschende Praxis ist, beginnt mit dem Ablauf der sogen. Käse- oder Butterwoche (τυροφάγος, τυρινή), d. h. der mit dem Montag nach unserem Sonntag Sexagesimae anfangenden und mit dem Sonntag Quinquagesimae endenden Woche.

Im Occident hat man sich zwar auch schon früh an den Abstinenztagen von dem Genusse der Lacticinien ferngehalten, ohne daß jedoch hier sich eine so feste Gewohnheit und Regel wie im Orient gebildet hat. Von Rom aus wurde dies allerdings schon im 6. oder 7. Jahrhundert empfohlen (c. 6. c. 2 Dist. IV, zugeschrieben Gregor I.: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque quae sementinam carnis trahunt originem, ieiunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis"). Dieser Rat ist später von einzelnen Synoden seit dem 9. Jahrhundert wiederholt, ja auch sogar der Genuß von Lacticinien an den Festtagen direkt verboten worden (Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd II, 1, 601 ff.; Bd V, 2, 78). Später ist, wie Thomas von Aquino bezeugt, die Regel herrschend gewesen, daß in den Quadragesimalfesten keine Lacticinien gegessen werden sollten (summa II. II. qu. 147. art. 8: „In ieiunio quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia, circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos"), und diese Gewohnheit ist unter Alexander VII. am 18. März 1666 durch Reprobierung des Satzes: „Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget" gebilligt worden; vgl. Benedict. XIV. de synodo dioecesano lib. XI. c. 5. n. 13. 14, und Ferraris, prompta bibliotheca canonica s. v. abstinentia n. 8. 9 und s. v. ieiunium art. I. n. 9. 10. Kraft partikulärer Vorschrift und Observanz war aber auch die Enthaltung von Milchspeisen zu anderen Fastenzeiten als der Quadragesima gefordert, wie dies namentlich aus den Dispensen des päpstlichen Stuhles von 1344 für die Diöcesen Köln und Trier und 1485 für die Landgrafschaft Meißen in Betreff dieser Zeiten hervorgeht. Aber auch selbst für die Quadragesimalfasten sind solche Dispensationen (sogen. Butterbriefe) vom päpstlichen Stuhl insbesondere für Deutschland erteilt (Bamberger Synode von 1491, tit. 37, Hartzheim, Concilia Germaniae, 5, 619) und die Nichtbeobachtung des Verbotes geduldet worden, vgl. Benedict. XIV. institutionum ecclesiasticar. XVI: „Non ignoramus, regiones quasdam in septemtrione positas ovis et lacticiniis uti, quod crebris assiduisque immunitatibus Romanorum pontificum liberalitate concessis tribuendum est, illas deinde populi, pluribus annis interiectis, cum pontifices rem dissimularent vel scienter paterentur, in privilegium perpetuamque facultatem converterunt. Haec autem immunitas iis potissimum causis innititur: coeli temperie, diversa corporum habitudine, earumque regionum indigentia, ita tamen, ut medium quoddam iter insistant et abstinentiam, qua possunt ratione, sequantur." Auch nach heutiger römischer Praxis erhalten die Bischöfe noch in den ihnen gewährten Quinquennalfakultäten pro foro externo (unter Nr. 19) die „facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore ieiuniorum et quadragesimae".

P. Hinschius †.

Läsare s. Schweden.

Paul de Lagarde, 1827—1891. — Litteratur: 1. Von Lagarde:

[als P. A. Bötticher.] Horae Aramaicae 47. || Rudimenta Mythologiae Semiticae Supplementa Lexici Aramaici 48. || Initia Chromatologiae Arabicae 49. || Hymns of the old catholic church of England 50. || Arica 51. || Wurzelforschungen 52. || Acta apostolorum coptice 52. || Epistulae novi testamenti coptice 52.

[anonym.] Didascalia apostolorum syriace 54. || Zur Urgeschichte der Armenier. Ein philologischer Versuch 54. || Beiträge zu Jos. Bunsens Analecta Antenicaena II und Christianity and Mankind. Vol. 3. 4 (= Outlines of the Philosophy of Universal History Vol. 1. 2) London 1854.

[als de Lagarde.] De Geoponicon versione syriaca commentatio 55. || Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece 56. || Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace 56. || De N° T° ad versionum orientalium fidem edendo 57. || Analecta Syriaca 58. || Analecta appendix Arabica 58. || Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece 58. || Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor Syriace 59. || Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos in cod. hamburgensi servata sunt graece accedunt Julii romani epistolae et Gregorii Thaumaturgi *κατα μέρος πίστις* 59. || Geoponicon in sermonem syriacum versorum quae supersunt 60. || Clementis romani recognitiones syriace 61. || Libri V. T. apocryphi syriace 61. || Constitutiones apostolorum graece 62. || Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien 63. || Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener handschrift herausgegeben 64. || Josephi Scaligeri poemata omnia ex museio Petri Scriverii 64. || Clementina 65. || Gesammelte Abhandlungen 1866. Anast. Neudruck 1896. || Der Pentateuch koptisch 67. || Nachrichten über einige familien des namens Bötticher 67. || Materialien zur geschichte und kritik des Pentateuch I. II. 67. || Genesis graece 68. || Hieronymi quaestiones hebraicae in libro Geneseos 68. || Beiträge zur baktrischen Lexicographie 68. || Onomastica sacra 70, f. 87. || Prophetae chaldaice 72. || Hagiographa chaldaice 73. || Ueber das verhältniß des deutschen staates zur theologie, kirche und religion. ein versuch nichttheologen aufzuklären 73. || Politische Aufsätze 1874. IV. 134 S. || Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi 74. || Psalmi 1—49 in usum scholarum arabice 75. || Psalterii versio memphitica, accedunt psalterii thebani fragmenta Parhamiana, Proverbiorum memphiticorum fragmenta Berolinensia 75. || Psalterium Job Proverbia arabice 76. || Armenische Studien 77. AGG 22. || Symmicta (mit armenische Studien 624 SS., ohne 233 SS.) [I.] (aus zeitschriften. hebräische handschriften in Erfurt. ein fragment des arztes Africanus. aus Friedrich Rückerts nachlasse. Epiphaniana.) 77. || Semitica I. (Kritische Anmerkungen zum Buche Isaias. Erstes Stück. Erklärung chaldäischer Wörter. Erstes Stück) 78. AGG 23. || Deutsche Schriften. (über das verhältnis des deutschen staats zu theologie, kirche und religion. ein versuch nichttheologen zu orientieren. 1873. gedichte. über die gegenwärtige lage des deutschen reichs. ein bericht. 1875. zum unterrichtsgesetze. die religion der zukunft.) 78. || Orientalia I. (Die koptischen handschriften der Göttinger Bibliothek. Bruchstücke der koptischen Uebersetzung des AT. 79. AGG 24. || Semitica II. (Die pariser blätter des codex sarravianus.) 79. AGG 25. Praetermissorum libri duo syriace (Eliae Nisibeni interpres. Abulfarag in psalmos.) 79. || Orientalia II. (Erklärung hebräischer Wörter. Ueber den Hebräer Ephraims von Edessa) 80. AGG 26. || V^is T^i ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque 80. || Aus dem deutschen gelehrtenleben. Aktenstücke und Glossen 80. || Symmicta II. (aus zeitschriften. Moabitica. zwei proben moderner kritik. vorbemerkungen zu meiner ausgabe der Septuaginta. des Epiphanius buch über maße und gewichte zum erstenmale vollständig. aus einem uncialcodex der Clementina.) 80. || Deutsche schriften II. (gedichte. die stellung der religionsgesellschaften im staate. noch einmal zum unterrichtsgesetze. die reorganisation des adels. die finanzpolitik Deutschlands. die graue internationale.) 81. || Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersetzung des alten testaments 82.) || Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt Johannes Bollig descripsit 82. AGG 28. || Die lateinischen übersetzungen des Ignatius 82. AGG 29. || Judae Harizii makamae hebraicae 83. || Petri Hispani de lingua arabica libri duo 83. || Aegyptiaca (de morte Josephi; de dormitione Mariae; Sapientia Salomonis; Ecclesiasticus; Psalmus *ρα*; Canones Apostolorum; Canones ecclesiastici) 83. || The Question; wether marriage with a deceased wife's sister is, or is not, prohibited in the Mosaic writings, answered 82. GgA. || Librorum V. T. canonicorum pars prior graece (Genesis — Esther Lucian's) 83. || Mitteilungen Bd I. 1884; Bd II. 1887; Bd III. 1889(90); Bd IV. 1891. || Programm für die konservative Partei Preußens 84. || Persische Studien 84. AGG 31. || Probe einer neuen ausgabe der lateinischen übersetzungen des alten testaments 85. || Gedichte 85. || Die revidierte Lutherbibel des Halle'schen Waisenhauses besprochen 85. GgA. || Catenae in Evangelia aegyptiacae quae supersunt 86. || Neu-griechisches aus Kleinasien 86. AGG 33. || Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand 86. || Novae psalterii graeci editionis specimen 87. AGG 33. || Am Strande, Gedichte 87. || Purim, ein beitrag zur geschichte der religion 87. AGG 34. || Erinnerungen an Friedrich Rückert. Lipman Zunz und seine Verehrer (II). [(II.) (III.) ꝛc. = Sonderabdruck aus den Mitteilungen.] || Onomastica sacra alterum edita 87. || Juden und Indogermanen (II.) || Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien neu herausgegeben 87. AGG 35. || Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen

und Hebräischen übliche Bildung der Nomina 89. AGG 35. || Register (von A. Rahlfs) und Nachträge zu der Uebersicht 91. AGG 37. || Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate I. II. 88. || Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist 90 (IV). (Nicht für den Buchhandel bestimmt). Erinnerungen an Friedrich Rückert. Ueber einige Berliner Theologen, und was von ihnen zu lernen ist. Zwei Aufsätze von Paul de Lagarde. In einem neuen Abdrucke überreicht von Anna de Lagarde, Göttingen 2. November 1897. 127 S.) || Bescheinigung über den richtigen Empfang eines von Herrn Otto Ritschl an mich gerichteten offenen Briefes 90 (IV). || Ueber die von Herrn Paul Güßfeld vorgeschlagene Reorganisation unserer Gymnasien (III). || Die revidierte Lutherbibel des Halleschen Waisenhauses (III) f. 85. | Altes und Neues über das Weihnachtsfest. Mit einem Anhange 91. (IV.) || Septuaginta-Studien. I. 1. Das Buch der Richter (c. 1—5) in zwei Recensionen. 2. Die Chronologie des Clemens von Alexandrien 91. AGG 37. (Bogen 3 ff. konnten des Setzerausstandes wegen nicht gedruckt werden); im Bande 38 werden folgen: II. 3. [Die Chronologie der lateinischen Kirche Afrikas.] Genealogiae totius bibliothecae; Origo humani generis (Neapler Σύνοψις ἐν ἐπιτόμῳ τῆς παλαιᾶς διαθήκης. 4. Eine neue Recension der Septuaginta. 5. Ezdrana [erschien incht mehr]. || Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Zweiter bis vierter Abdruck 92. || Psalterii Graeci Quinquagena prima a Paulo de Lagarde in usum scholarum edita. Gottingae 1892. || Bibliothecae Syriacae quae ad philologiam sacram pertinent. 92. Inhalt: Fragmenta veteris testamenti graeci (Genesis, Exodus, Numeri, Josue, Judices, Ruth, Regnorum γδ.) Evangeliarium Hierosolymitanum (Matthaeus, Marcus, Lucas, Johannes). (Die beiden letzten Schriften mit den SSt. im Druck beendet durch A. Rahlfs.) || Gedichte von Paul de Lagarde. Gesamtausgabe besorgt von Anna de Lagarde. Göttingen 97, 115 S. (Diese Gesamtausgabe enthält auch die Strandlieder, welche seit langer Zeit vergriffen sind, und drei bisher unbekannte Gedichte, welche sich in Paul de Lagardes Nachlaß vorfanden.)

2. Ueber Lagarde: a) Auf eine aus Anlaß des 8. Internationalen Orientalisten-Kongresses im Jahre 1887 an ihn gerichtete Bitte veröffentlichte L. (Mt III, 34 ff.) „Mitteilungen über Paul Anton de Lagarde"; die angehängte Liste seiner Bücher, nach den Sprachen geordnet, in denen oder über welche sie veröffentlicht sind, umfaßt 63 Nummern in 14 Abteilungen, als „in Vorbereitung" sind 8 weitere Werke aufgeführt; das persische Schlußmotto lautet: „wenn ich sterbe, hoffe ich auf dem Wege zu sterben". Aus dem gleichen Jahr stammt der Artikel in Schaff-Jacksons Encyclopedia of Living Divines p. 122 mit der Charakteristik: He accepts nothing but what is proved, but accepts every thing that has been proved. Vgl. auch Symm. 1, 227—232, Librorum V. T. can. pars prior 542—544. In der Contemporary Review für March 1889, 322—329 besprach S. R. Driver 14 Werke, die L. im Lauf von 5 Jahren veröffentlicht hatte. — Unmittelbar nach L.s Tod verteilte der Unterzeichnete die vorstehend ergänzt abgedruckte Liste seiner selbstständigen Veröffentlichungen und bald darauf veröffentlichte Richard J. H. Gottheil in den Proceedings of the American Oriental Society 1892 (p. CCXI—CCXXIX und separat) eine Bibliography of the Works of Paul Anton de Lagarde von 297 Nummern unter 51 Rubriken. (Der Ladenpreis der von ihm gedruckten Werke beträgt mehr als 500 Mark). — (An Quellen standen dem Unterzeichneten außer den im Vorstehenden und Folgenden aufgeführten gedruckten Werken nur eine Anzahl Briefe Lagardes und seiner Witwe zur Verfügung. Gesehen hat der Unterzeichnete, was irrigen Vorstellungen gegenüber zu bemerken notwendig scheint, L. nur ein einzigesmal ein paar Stunden in Göttingen, auf dem Heimweg von dem Orientalistenkongreß, für welchen L. die erwähnten Mitteilungen zusammenstellte. Begeistert aber war er für L.s Schriften seit seinen ersten Studiensemestern und von niemand hat er, seit er im Jahr 1875 aus Anlaß des Psalterium Hieronymi und einer beabsichtigten wissenschaftlichen Reise zum erstenmal an ihn zu schreiben sich erlaubte, mehr Förderung erfahren, als von L. Eine für Haupts Beiträge zur Assyriologie bestimmte, auch schon öffentlich angekündigte Beschreibung der Schriften Lagardes mit ausführlichen Registern ist zur Zeit noch unvollendet.)

b) Anna de Lagarde, Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt. Als Handschrift gedruckt, Göttingen 1894, 189 S. (Vorwort 2. Nov. 1893; dann im Buchhandel; Vorwort 2. Okt. 1894). || Rede, gehalten im Auftrage der Königl. Georg-August-Universität am Sarge des Geheimen Regierungsrates Professor D. Dr. Paul de L. am 25. Dezember 1891 von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, zur Zeit Prorektor der Königl. Universität Göttingen, 7 S. 4° (erster und zweiter Druck; dritter Druck in des Verfassers „Reden und Vorträge" (Berlin, Weidmann 1901, S. 90—96, mit einer Anmerkung; vgl. ebenda 117 die Prorektoratsrede von 1892). || Gedächtnisrede auf Paul de L. Von Julius Wellhausen (GGN 1894, Geschäftliche Mitteilungen S. 49 ff. und im Sonderdruck 9 SS.). Von den S. 3 f. der Erinnerungen zusammengestellten Nachrufen sind im Sonderdruck erschienen der von L. Techen aus Engelbert Pernerstorfers Deutsche Worte (12. [Dezember] Heft 1892, 32 SS.); Eugen Wolff, Deutsche Schriften für nationales Leben. Zweite Reihe, Heft 4, Kiel 1892, 44 SS.; in Zeitungen und Zeitschriften erschienen solche von Paul Bauer, E. N[estle], Gustav Roethe, Rud. Heinze, C. Siegfried, P. Hensel, E. v. Sallwürk, Fr. Kirchner, Ludw. Schemann, Hans Leuß. Von Auswärtigen: A. Duff, George F. Moore (The Andover Review. Febr. 1892). Von demselben: An address at the opening of the Lagarde Library in the University of the City of New-York, Apr. 29. 1893 in The Uni-

versity Quarterly 166—179 (s. u.). In Könneckes Bilderatlas zur Geschichte der deutschen National-Litteratur steht Lagardes Bild neben dem Treitschkes. — Auf L.s 70. Geburtstag erschienen: Deutsche Hammerschläge III., Paul de L. Ein Vorkämpfer deutsch-socialer Reform von Dr. Th. Lindström-Goslar, Berlin 1897, 16 S.; Ludwig Schemann in: Comeniusblätter für Volkserziehung V, Nr. 9. 10 (Berlin 1897, 8 S.). — Aus Anlaß der Jahrhundertwende widmete der ΞΕΝΟΣ der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ L. die sechste und letzte seiner „Centenarbetrachtungen“ (Nr. 99. 100 vom 1. und 2. Mai 1901:) „eine der gottesfürchtigsten Naturen, denen ich auf dieser Erde begegnet bin“. Fritz Lienhard, in der „Deutschen Heimat“ 1900. Vgl weiter ThLB XI, 91; XIV, 112; XV, 96; XVII, 104; XVIII, 135. R. M. Mejer in „Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte (1894) 1897, IV, 5, n. 634 bis 638; E. Nestle, P. de L. zu Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus (StK 1898, 1); Chr. Groß, Paul de Lagarde und die „Religion der Zukunft“ in DEBl 19, 229—258; Ludw. Paul, Bemerkungen zu einigen Aussprüchen von P. de L. in seinen „Deutschen Schriften“ (JprTh 18 [1891] 159. 160). — Von jüdischer Seite: D. Kaufmann, P. de L.s jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung, Leipzig 1887; A. Berliner, Professor P. de L. nach seiner Natur gezeichnet, Leipzig 1887; B. Ziemlich, Aus der Schule de Lagardes (Jüdisches Litteraturblatt 1884. 24. 28. [24 auf Grund von Kaufmann in der Oesterr. Monatsschrift f. Or. 4. 5]; 50. 52. Phil. Kroner, ebenda 1888, 22); S. Hammerschlag in Allg. Zeitung des Judentums 1887, 48. 49; Oesterreichische Wochenschrift. Centralorgan für die gesammten Interessen des Judenthums 1891, 49.

Paul Anton de Lagarde, wie er sich seit 1854 nannte, ursprünglich Paul Anton Bötticher, ist geboren am Allerseelentag, den 2. November 1827 zu Berlin, Kochstraße 27, als ältestes Kind des Dr. Joh. Friedr. Wilh. Bötticher, der, geb. 1798 als Predigerssohn bei Magdeburg, am 6. April 1850 als Professor am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Berlin starb. Auf Schleiermachers Schoß ist er als Kind mehr als einmal gesessen, habe aber fast stets ein Grauen vor ihm empfunden (Rückert 86). Lehrreich für das richtige Verständnis des Sohnes ist, was der Direktor des Gymnasiums F. Ranke im Programm der Anstalt für 1851 über den Vater mitteilt, daß er nach Erledigungen der Schularbeiten jeden Augenblick benützte, um in weiteren Kreisen durch Schriften zu wirken. „Fand sich niemand, der es verlegen wollte, was er geschrieben hatte, so fand sich doch ein Drucker und freudig nahm er aus seinen wenigen beschränkten Mitteln die notwendigen Summen, mit denen der Druck bestritten werden konnte“; ebenso was von den trüben Erfahrungen seines Lebens mitgeteilt ist, insbesondere dem Tod seiner ersten Frau, Luise geb. Klebe, die am 14. November 1827, noch nicht voll 19jährig, 12 Tage nach der Geburt ihres Sohnes starb (vgl. Strandlieder Nr. 11). Die Pflege des Kindes blieb zunächst zwei älteren Großtanten überlassen, deren eine, eine Schwester der Großmutter, Fräulein Ernestine de Lagarde seine spätere Adoptivmutter wurde; von der zweiten Frau seines Vaters rühmt er in den für seinen jüngeren Bruder Hans 1867 zusammengestellten „Nachrichten“, daß sie ihm eine sorgsame Mutter gewesen, deren Bild er mit innigstem Dank in sich trage; zum Vater aber gestaltete sich das Verhältnis, zumal durch das Jahr 1848 so, daß der Sohn an seinem Sterbebette stand mit dem grausamen Schmerz über diesen Tod nicht trauern zu können (Erinnerungen 13). Wie er Ostern 1844 mehr ein Knabe als ein Jüngling die Universität Berlin bezog, d. h. in den engen, dumpfen Verhältnissen blieb, in denen er die letzten Jahre gesteckt, mit dem Recht Vorlesungen zu hören, die für ihn ausgewählt wurden, wie Hengstenbergs vorzügliche Vorlesung über theologische Encyklopädie und Methodologie ihm Halt gab, wie er Rückerts Schüler wurde, hat er selbst erzählt. Über den Eintritt bei Rückert s. jetzt auch Max Müller, Alte Zeiten — alte Freunde (Gotha, Perthes 1901; Deutsch-Ev. Blätter 1901, 309). „Unterstützungen und Stipendien, die als Anerkennung und zur Ermunterung seines Fleißes dem Jünglinge zufielen, nahm ohne weiteres der Vater an sich, um sie diesem oder jenem frommen Hause oder Menschen zuzuwenden“ (Erinnerungen 10). Von Berlin ging er nach Halle, „auf meiner Odyssee durch die Kirchen damals beim Altluthertume angelangt“ (Rückert 92). Das Evangelische Säkular-Stipendium von jährlich 300 Thalern, das die Stadt Berlin am 2. November 1849 auf 2 Jahre zu vergeben hatte, ermöglichte ihm in Halle die Habilitierung in der philosophischen Fakultät. Sie erfolgte (20. Mai 1851) auf Grund der Seiten 1—29 der Arica, denen von wissenschaftlichen Arbeiten schon 1847 die Horae Aramaicae, 1848 die Rudimenta-Supplementa, 1849 die Initia vorausgegangen waren, letztere als Berliner Doktordissertation gegen R. Gosche, D. Strauß und M. Uhlemann als Opponenten. Von den Thesen, die er verteidigte, lautete die erste nemo theologus nisi philosophus, die vierte lingua armenica mere arica. Dort fand er das Glück seines Lebens, seine Frau Anna Berger, Tochter eines höheren Militärs, mit deren Eltern der Vater Bötticher in jungen Jahren bekannt gewesen war; mit des Vaters jüngstem

Bruder war eine Schwester ihrer Mutter verheiratet (Erinnerungen 14). Eine Berufung nach Jena, die Rückert für eine ausgemachte Sache hielt, blieb aus; dagegen erhielt er durch Vermittelung Bunsens von Friedrich Wilhelm IV. ein Reisestipendium von 1000 Thalern, das ihn über Göttingen, wo er die einzige Philologen- und Orientalisten-Versammlung in seinem Leben mitmachte, von Benfey als der schwarze Husar unter den jungen Orientalisten begrüßt (Erinnerungen S. 20), nach London und zwischen hinein nach Paris führte. Die Wurzelforschungen und die Ausgabe der koptischen Apostelgeschichte und Briefe waren inzwischen erschienen. Damit begann, was L. einmal „die traurige syrische Episode" seines Lebens nannte, die doch für die theologische Wissenschaft die reichsten Früchte getragen hat und für die Entwickelung seiner Lebensanschauungen höchst wichtig wurde, indem die von den besten englischen Kreisen ihm wie auch sonstigen deutschen Gelehrten gebotene Gastfreundschaft, vollends seit seiner Aufnahme in Bunsens Haus seinen Blick in einer Weise erweiterte, wie das wenig Theologen vergönnt ist (Erinnerungen S. 22—24, obwohl dort die wichtigsten aus dieser Zeit erhaltenen Notizen für später, für eine wirkliche Biographie aufbehalten sind; vgl. auch die von Wellhausen angeführte Stelle aus Memoir of Bunsen II, 321). Nach seiner Rückkehr bemühte sich L. um ein Schulamt, erhielt ohne die übliche Prüfung die facultas für alle Lehrfächer und alle Klassen, trat, nachdem er am 21. März 1854 noch unter dem alten Namen getraut worden war — über den Namenswechsel s. Erinnerungen S. 45 —, an Ostern das Probejahr an dem Friedrichs-Werderschen Gymnasium an, und war 12 Jahre lang von 1854—66 Schulmeister (an der Luisenstädter Realschule, Köllnschen Gymnasium, zuletzt wieder am Werder), mit vielen Extrastunden an verschiedenen Mädchenschulen und für Privatschüler, bei einem Gehalt, der von 400 Thalern zuletzt auf 850 stieg. Alle Aussichten auf akademische Professuren (Kiel, Marburg, Halle, Gießen) zerschlugen sich — über die Bewerbung um Gießen nach Knobels Tod s. Erinnerungen S. 66 —; befreit wurde er aus dieser Lage auf Grund einer durch General von Brandt vermittelten Eingabe an den König vom 2. April 1865, auf welche hin ihm sein damaliger Gehalt von 850 Thalern auf 3 Jahre verwilligt wurde, wenn ihm nicht schon früher ein akademisches Lehramt übertragen werden sollte. Von dem, was L. in diesen 12 Jahren herausgegeben, gilt was er einst aus London im Blick auf seine Kopien schrieb: „ich erschrecke ordentlich über das, was ich vor mich gebracht habe, es ist rasend viel" (Er. 41), von der noch anonym erschienenen Didascalia an bis zu den Clementina und den Gesammelten Abhandlungen vom Jahr darauf. Das Zeugnis des Berliner Magistrats (Er. 82). Die schulfreien 2½ Jahre, die L. in Schleusingen zubrachte, galten scharfer Arbeit an der Septuaginta. Am 7. August 1868 erteilte ihm Halle den theologischen Doktor durch Schlottmann als Promotor. Am 6. März 1869 erfolgte die Ernennung nach Göttingen, an Ewalds Stelle, wo ihm das Einleben zuerst durch Ewalds Abneigung und Ritschls Mangel an Zuneigung, dann durch die Veröffentlichung des Briefs erschwert wurde, den der 23jährige am 2. Januar 1851 an den damaligen Präsidenten Napoleon geschrieben hatte (Erinnerungen 94—101). Aber schon 1875 war er Vertreter der Universität bei der Gründungsfeier der Universität Czernowitz, im Dezember 1876 wurde er ordentliches Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften an Stelle von Georg Waitz und hat „bis zu dem Tage seines Todes, dem 22. Dezember 1891, eine Menge großer und kleiner Abhandlungen und Aufsätze in den Bänden der Abhandlungen und Nachrichten veröffentlicht, viele von der größten Bedeutung, alle Zeichen eisernen Fleißes, umfassender und gründlichster Gelehrsamkeit, tiefen und tapferen Geistes. Es hat kaum jemals einen so regelmäßigen und eifrigen Teilnehmer an allen Beratungen und Verhandlungen der Gesellschaft gegeben" (Bericht des beständigen Sekretärs GgN 1892, 16, 576). Im Sommer 1888 überbrachte er der Universität Bologna zur Feier ihres 800jährigen Bestehens die Glückwünsche der Gesellschaft; am 29. Juli 1887 war ihm der Titel Geheimer Regierungsrat zu teil geworden. Er stand auf der Höhe seiner Schaffenskraft; doch schrieb er schon damals dem Unterzeichneten: „Weltliche Ehren sind für meinerlei Menschen die Mahnung, daß die Stunde kommt, heimwärts zum Vater aufzubrechen. Gern brächte ich noch meine Arbeiten und mein Haus in gute Ordnung, ehe es fortgeht". Das hatte er gethan, als jedermann unerwartet die Nachricht von seinem Tode kam; er erfolgte am 22. Dezember 1891, drei Tage nach der Operation eines Darmkrebses. Am Weihnachtsfest, dem seine letzte vollendete Arbeit galt, ist er beerdigt worden. „L. war aus der Landeskirche ausgetreten, also war die amtliche Beteiligung eines Geistlichen ausgeschlossen; bei seiner führenden Kampfesstellung lagen antisemitische oder philosemitische Störungen nicht außerhalb der Möglichkeit. Die leitende Behörde der Universität Göttingen, der Verwaltungs-

ausschuß, hat sich der schweren Aufgabe gewachsen gezeigt, allerdings nur deshalb, weil alle und jeder unter dem erschütternden Eindruck des Todes, dem Manne, der so viel über Haß geklagt hatte, gern alles zu Liebe that. Die Stadt Göttingen stellte die Kirchhofskapelle für die Leichenfeier zur Verfügung, die, was sonst nicht geschieht, von der Universität in die Hand genommen ward; einer der Kollegen [Smend], der dazu die Ordination besaß, verlas auf dem Grabe [Rö 8 u.] die rituellen Gebete der reformierten Kirche, nachdem der Prorektor die Rede in der Kapelle gehalten hatte." Prorektor war v. Wilamowitz-Moellendorff. Namens der Gesellschaft, die sich vorbehalten hatte das Andenken des außerordentlichen Mannes in würdiger Weise zu feiern (GgN 1892, 77), hielt die Gedächtnisrede auf L. am 24. April 1894 sein Nachfolger an der Universität und in der Gesellschaft Julius Wellhausen (GgN S. 49 ff.; auch im Sonderdruck). Indem sie sich darauf beschränkt, über die wissenschaftlichen Ziele und Wege L.s einen kurzen Bericht zu erstatten, bildet sie in allem das Gegenstück zu der an seinem Sarge, in der „was er sonst zu bedeuten hatte, zu rechter Zeit, unter dem frischen Eindruck seines Todes von anderer Seite gesagt worden" war. Aber was hatte er zu bedeuten?

Es wird wenig Theologen des 19. Jahrhunderts geben, über welche die Ansichten so auseinandergehen wie über L.

1. Schon seine Textausgaben scheint die Göttinger Gedächtnisrede nicht so hoch zu werten, wie sie zumal nach den Umständen, unter denen sie erschienen, verdienen dürften. „Seine Mußestunden benutzte er zur Herausgabe zahlreicher syrischer und einiger griechischer Texte, die fast alle der altchristlichen Litteratur angehören", sagt sie über die Berliner Periode, und über die spätere: „neben der griechischen edierte er lateinische, persische, koptische, aramäische und arabische Übersetzungen alt- und neutestamentlicher Bücher". Es ist ja richtig: „die syrischen waren großenteils nur treue Abdrucke meist einer einzigen Handschrift"; „er emendierte sie nicht und that nichts von dem Seinigen dazu außer in den Vorreden, in denen er . . . seine Beobachtungen und Winke zu verstecken liebte"; „er hat beinahe niemals einen Text so ediert, wie er wollte, sondern entweder nur Proben gegeben, oder statt der Recension eine treue Kopie". Aber ist dies Verdienst, wenn nur eine einzige Handschrift verfügbar ist, wie meistens bei L.s Ausgaben, von der Didascalia an bis zur Bibliotheca syriaca nicht schon groß genug, zumal in seiner Lage, vollends wenn mit Recht gesagt werden konnte, daß an seinem Grab wohl keiner stehe, der alle die Sprachen buchstabieren könne, in denen er Texte gedruckt habe? Die Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft, wie die Patristik werden ihm für seine Textausgaben bleibend dankbar sein. Sie allein schon beweisen, daß er ein Nachkomme jenes Lagarde war, von dem Friedrich der Große gesagt haben soll: mein Nachbar Lagarde und ich sind die fleißigsten Menschen in Preußen.

2. Aber zu den Texten, die er vorlegte, kamen die Untersuchungen. Hier spricht das Zeugnis Wellhausens laut genug: „Er erkannte, daß die Philologie das Heilmittel für die Theologie sei"; er hat wesentlich dazu beigetragen, der Philologie auf dem Gebiet der Theologie Bahn zu brechen. „Er hat die Theologen nicht bloß aus dem Schlaf gerüttelt, sondern er hat ihnen auch gezeigt, wie schön und fruchtbar ihre Disziplin sein könnte; er hat die Theologie zu Ehren bringen wollen und ist stolz darauf gewesen, ihr anzugehören. Er hat durch die Anforderungen und die Aufgaben, die er stellte, Samenkörner für die Zukunft ausgestreut. Am Abend seines Lebens hat er die Freude gehabt zu sehen, daß etwas davon aufging." Der philologischen d. h. historischen Methode Bahn gebrochen zu haben, betrachten wir als ein zweites großes Verdienst L.s.

3. Aber die Methode hilft nichts, ohne den Geist, der sie beseelt. Das dritte und bedeutendste Verdienst L.s sieht der Unterzeichnete in den theologischen Anschauungen, die er vertrat. Es ist klar, daß hier die Urteile am weitesten auseinander gehen, klar auch, daß L.s Anschauungen nicht zu allen Zeiten dieselben gewesen sind. „Lagarde war in seiner Jugend Apologet gewesen, die Wissenschaft hatte ihm apportieren sollen, was er wünschte. Später befliß er sich der größten Unbefangenheit und Strenge." „Von der Naivetät, daß die Wissenschaft die Worte Jesu und die Einrichtungen der Apostel zu eruieren und daß die Religion das Ergebnis dann einfach anzunehmen habe, war er in späteren Jahren sehr zurückgekommen" (Wellhausen). Der Mann, der im Jahr 1861 schrieb: „ich habe noch am Dienstag Christum bekannt [in einem von einigen älteren Gymnasiasten erbetenen Vortrage über die Regulative], ich hoffe, daß er mich auch bekennen wird. Ich möchte so gern, daß der Widerschein ewigen Lichtes auf meiner Stirn und in meinem ganzen Wesen liege", und von dem der *ΞΕΝΟΣ* der Allgemeinen Zeitung im Jahr 1901 bekennt „dieser Widerschein lag in der That auf der Stirn dieses Fremdlings in dieser Welt", hat schon

im Jahr 1875 von Franz Delitzsch am Schluß seiner Ad Lagardium epistula den Zuruf erhalten: sit quidem ut contra homunculos paratragoedies; at abstine, obsecro, a Filio Hominis, parce apostolis, ut ne ex Paulo Saulus evadas (Vet. test. gr. ed. Tischendorf[3] I, p. CXXII), und auf der Berliner Pastoralkonferenz des Jahres 1894 hat (nach der Chronik der Christlichen Welt Nr. 24 Sp. 218) Professor D. Schlatter aus Berlin in einem Referat über die Sünde wider den heiligen Geist L. als Typus beigezogen, weil er gesagt habe, Jesus sei doch eigentlich ein recht langweiliger Rabbiner. Das Aprilheft der Deutsch-Evangelischen Blätter desselben Jahres schildert ihn als Menschen, der schrieb, was kein anständiger Mann, was nur ein Gassenjunge und ein Fischweib sagen würde, bei welchem Derbheiten und Unarten, Schmähsucht und pietätslose Undankbarkeit zu einem ganzen Rattenkönig von Verdrehungen und Irrtümern sich verbinden, der seine Muttersprache so wenig beherrscht, wie Französisch und Lateinisch, der wenn er von sich selbst redet, nur von Selbstbewunderung und Selbstvergötterung überfloß, bei dem der Pferdefuß des Ultramontanismus und Jesuitismus aus jeder Zeile herausguckt, dessen zahllose zum Teil mit unendlichen Weitschweifigkeiten und bodenloser Selbstgefälligkeit geschriebenen Aufsätze, Schmähschriften und Musterabhandlungen durchzuarbeiten, unendliche Mühe kostet, von dem alles was dem Preußen und dem Deutschen, wenigstens dem evangelischen wert und teuer ist, mit Füßen getreten wird [!]. Der Herausgeber der DEBl., der diese Charakteristik L.s aufgenommen hatte, lehnte eine Einsendung, die ihn in etwas anderem Lichte darstellen wollte, mit der (brieflichen) Bemerkung ab, er bescheide sich über L. ein gründliches Urteil zu haben, urteilte dann aber doch: „hat er im einzelnen Bedeutendes geleistet, so ist die Gesamtfrucht seines Lebens für die neuste Zeit doch wenig über Null", und wollte ihn den Pathologen des Geistes überlassen, denen er von Rechts wegen gehöre.

Nippold stellt L. (in dem Kollegialen Sendschreiben an Häckel) mit Egidy, Gizycki, Nietzsche und Tolstoi zusammen als den Vertretern der Religion außer der Kirche. Sell (Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion, Preuß. Jahrbb. Okt. 1899) rechnet ihn zu den Vertretern der jüngsten morphologischen Gestalt des Christentums, die er unterscheidet, des christlichen Humanismus, welcher zwei Gedanken, die zu den ursprünglichsten Zielen des Evangeliums gehören, die christliche Persönlichkeit und das Reich Gottes, in den Vordergrund gerückt habe, und schließt mit ihm die Reihe der „großen Individualitäten, von denen es eine Überlieferung giebt" (Denk, Frank, Schwenkfeld, Fox, Penn ... Kierkegard, Carlyle, J. T. Beck, Lagarde). Wilamowitz-Moellendorf hat an seinem Sarg von ihm gesagt: „Als Prophet hat er seine Stimme erhoben über Staat und Kirche, Jugendbildung und Gottesdienst, Gesellschaft und Gesittung. Es hat ihn auch nicht irre gemacht, wenn sie die Stimme eines Rufers in der Wüste blieb. Denn er fühlte sich als Prophet. Er hatte ein Recht dazu, er war eine prophetische Natur." An Augustin und Jordano Bruno, J. J. Rousseau und Th. Carlyle erinnernd als an einige der größten solcher prophetischer Naturen sagte er: „Es sind subjektiv gewaltige Naturen; darum wecken sie alle noch heute starke Sympathien und Antipathien. Bei allen bleibt, je näher man zusieht um so stärker, ein Erdenrest zu tragen peinlich; bei allen ist der Augpunkt, aus dem sie das All betrachten, in Wahrheit religiös." Dagegen meinte Tröltsch (Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Grundströmungen, ZfThK 1894, 16): „Wenn heute religionsbedürftige Philosophen in P. de L. einen Propheten sich erwählt haben, so sind sie in ihrer Unkunde dessen, was Religion ist, an ein solches Gemüt geraten, das bei allem Reichtum und bei aller Tiefe seiner Frömmigkeit doch mehr eine unklare, unruhige und überreizte Sehnsucht nach Religion als diese selbst besaß", und auch der zweite Nachfolger von L.s Göttinger Antipoden redet aus Anlaß von Bernoullis wissenschaftlicher und kirchlicher Methode in der Theologie, von „trübendem Nebel, der aus den Tiefen Lagardischer Weisheit aufsteigt" (ThRds.; vgl. auch Hermann, ThLZ 1898, 3); aber ein Buch wie das Bernoullis oder die Thatsache, daß der Nachfolger Weizsäckers in seiner akademischen Antrittsrede oder jüngst Harnack in seiner Berliner Rektoratsrede „über theologische Fakultäten und allgemeine Religionswissenschaft" für die Berechtigung ihres Faches kämpfen müssen, zeigt deutlich genug, wie weit Anschauungen schon vorgedrungen sind, die Lagarde, wenn auch nicht zuerst und nicht allein, so doch mit vollster Klarheit und unerschrockener Konsequenz vertreten hat. Auch der „Lagardische Antiprotestantismus", den Harnack (ThLZ 1899, 514) als einen Zug der Zeit anerkannte, scheint noch nicht im Abnehmen zu sein. Hat man Ritschl den letzten Kirchenvater genannt, so war sein Rivale ganz gewiß ein Prophet des 20. Jahrhunderts. Und man wird nicht fehl gehen mit der Überzeugung, daß Lagardesche Gedanken noch in

viel weitere Kreise wirken werden, wenn ein Haupthindernis der Verbreitung derselben einmal gefallen sein wird. Lagarde hat fast alle seine Werke im Selbst- oder Kommissionsverlag herausgegeben, daher fanden sie ihren Weg nicht. Man sehe die Antiquariatskataloge durch selbst über Bibliotheken, die von den nächsten Fachgenossen hinterlassen wurden, wie selten begegnet man da einem seiner Werke! Was hätte ein rühriger Verleger aus ihnen gemacht; so müssen wir warten, bis zu seinem hundertsten Geburtstag das Urheberrecht ihre unbeschränkte Verbreitung gestattet. Von seinen Gedichten sind inzwischen zwei durch Jacobowskis Sammlung den weitesten Kreisen zugänglich, und im Stillen wirkten und wirken auch seine größeren Werke.

* * *

Lagarde hat in dem Wunsch, daß sein mit vieler Arbeit und Entsagung erworbenes und bewahrtes Vermögen den Familiennamen, da er durch Kinder nicht erhalten werden konnte, durch eine nützliche Stiftung auf die Nachwelt bringe, die K. Gesellschaft der Wissenschaften zur Erbin eingesetzt, unter Bedingungen, welche die Annahme nicht leicht machten (Erinnerungen 145). Aus einem Aufruf zu einer „Stiftung der Freunde Paul de Lagardes“ ist bekannt geworden — in den Geschäftlichen Mitteilungen der GgN findet sich nichts Näheres darüber — daß der Ertrag seiner Stiftung zur Herausgabe einer fortlaufenden Reihe von Druckwerken dienen soll, die umfassen können auf der einen Seite: irgend welche kulturgeschichtlichen Texte des Mittelalters, namentlich seiner Ärzte, Chemiker und Botaniker; Briefwechsel verdienter Gelehrter; Folgen von Gesandtschaftsberichten und Briefen bekannterer Staatsmänner und Publizisten; auf der anderen Seite: die Werke der Kirchenväter und Scholastiker, sowie der eranischen, neuägyptischen und semitischen Litteraturen außer Hieroglyphen, Keilschrift und spezifisch jüdischen Schriften des späteren Mittelalters.

Die unter viel Opfern und mit viel Liebe zusammengebrachte Bibliothek wurde durch Paul Haupts Vermittelung um 30000 Mark an die neugegründete Universität der Stadt New-York verkauft; siehe G. Moores schöne Rede bei Eröffnung derselben (Erinnerungen S. 149—158). Zur Stiftung gehören weiter außer Wertpapieren seine Druckwerke und sein Haus, in dem die Witwe bis 1. April 1901 noch wohnte (jetzt in Kassel, Erinnerungen S. 147). Wo der Name Paul de Lagarde in Ehren gehalten wird, da ist auch der von Anna de Lagarde zu nennen, nach dem englischen Sprichwort men are what their wives make them, das selbst bei einem so eigenartigen Manne, wie L. war, einigermaßen gelten wird. „Ich unterscheide mich von meinen Zeitgenossen am wesentlichsten dadurch,“ schrieb er einmal in einem Briefe (1889), „daß ich mich als Priester fühle, als Seelsorger, als Lehrer — ich steige in der Scala abwärts. Der Dienst als Priester ist es, der mich glücklich und gelegentlich aufdringlich macht.“ Wie er seinen Beruf an den einzelnen auffaßte, bezeugen auch die „Stammbuchsprüche“ unter seinen Gedichten; wie die Aufgaben der Gesamtheit, zeigen seine „Gutachten die K. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen betreffend“ (Erinnerungen S. 162—189); seine „Deutschen Schriften“. Theologie und Philologie, Religion und Vaterland waren die Brennpunkte seines Strebens; Deutschland stark in Frömmigkeit, und die Frömmigkeit deutschem Wesen entsprechend, zu dessen kraftvollsten Vertretern, auch seiner äußeren Erscheinung nach — vgl. sein Gedicht: Helfe Gott mir — L. im 19. Jahrhundert gehörte, ein würdiger Schüler von Jakob Grimm, Rückert, Lachmann. Eb. **Nestle.**

Laien. — Edwin Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Acht Vorlesungen, gehalten an der Universität Oxford im Jahre 1880. Übersetzt von A. Harnack, Gießen 1883 S. 112 ff. — Die Auffassung des katholischen Kirchenrechts vgl. Wetzer-Wette, Kirchenlexikon s. v. Clerus (v. Scherer).

„Der Unterschied zwischen Klerus und Laien (κλῆρος und λαός, ordo und plebs) hat keine andere Bedeutung als in der Stadtverfassung, aus der die Namen stammen: die Gemeinde und das Organ ihrer Selbstverwaltung, der Magistrat“ (K. Müller). Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas (Tertullian De exhortatione castitatis 7, Oehler I 747). In der christlichen Gemeinde traf man diese Scheidung seit etwa dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, als die Charismen ausstarben oder durch die Gnosis diskreditiert wurden, und als an die Spitze jeder Gemeinde der monarchische Bischof getreten war. Zum Klerus gehörten Bischof, Presbyter und Diakonen, seit dem 3. Jahrhundert allmählich auch die ordines minores, so daß die Laienämter ganz aufhörten. Alle übrigen Christen waren Laien. Märtyrer und Konfessoren, und andererseits Asketen und Mönche, nahmen eine Ausnahmestellung ein, wurden aber je länger

desto entschiedener zu den Laien gerechnet. Die Kleriker waren die Regenten, die Laien die Regierten, die zu dem höheren Stande nur gelangen konnten durch die bischöfliche Ordination. Im Gottesdienst waren beide Gruppen äußerlich getrennt: der Klerus saß bezw. stand in der Apsis, die Laien im Schiff der Basilika. — In der Urkirche war das alles anders gewesen. Damals hatte die Gemeinde die Disziplin gehandhabt; alle ihre Mitglieder waren „Brüder“ gewesen; es hatte jedem freigestanden, seiner besonderen Begabung im Gottesdienst freien Lauf zu lassen oder sich ganz in den Dienst der Kirche zu stellen als Apostel, Evangelist, Prophet oder Lehrer, wenn sich nur der Geist in ihm mächtig erwiesen hatte. Daher konnte die Einführung des monarchischen Episkopats nur eine allmähliche Änderung aller dieser Verhältnisse zu Gunsten des Klerus herbeiführen. Noch sehr lange begegnet man Ausdrücken, Anschauungen und Rechtsverhältnissen, die eigentlich in der Urkirche zu Hause waren und zum Aussterben bestimmt sind. Ignatius richtet seine Briefe, ebenso wie Paulus, noch meistens an die Gemeinden; später korrespondieren fast nur die Bischöfe untereinander. Die Gemeinde heißt noch lange die *ἀδελφότης*, auch als es längst üblich geworden war, daß nur die Bischöfe ihre Amtsgenossen mit dem Brudernamen auszeichneten. Die rhetorische Frage Tertullians Nonne et laici sacerdotes sumus? (De exhortatione castitatis 7, Oehler I 747) war nicht mehr ganz berechtigt in der Zeit, als er sie aufwarf, da man den Priesterbegriff auf die berufsmäßigen Leiter der Gottesdienste, Bischöfe und Presbyter, anzuwenden sich gewöhnt hatte; auch will Tertullian dem Laien das Recht zu taufen und den Abendmahlsgottesdienst zu leiten nur für den Fall zuschreiben, daß kein Kleriker anwesend ist; für die Nottaufe hat sich dies Laienrecht noch lange (vgl. Tertullian, De baptismo 17, Reifferscheid-Wissowa I 214 und c. 38 Elvira 306) und selbst in der katholischen Kirche bis auf die Gegenwart erhalten. Die Canones Hippolyti TU VI 4 c. 35 S. 110 geben den Laien Verhaltungsmaßregeln für die Agape, wenn dabei kein Kleriker zugegen ist. Laienpredigten haben im dritten Jahrhundert aufgehört; die Beispiele dafür bei Eusebius h. e. VI 19, 18 sind schon weit hergeholt (doch vgl. Const. apost. VIII 32, 10); als besonders ungehörig wurden sie empfunden, wenn sie in Gegenwart des Bischofs ohne seine Aufforderung gehalten wurden (vgl. Statuta ecclesiae antiqua = Carthago IV c. 98). „Älteste (seniores) in der afrikanischen Kirche, nicht zur Lehre bestimmt und nicht zum Klerus gehörig, bezeichnen nicht einen klar gedachten Unterschied zwischen Laien- und Kleruspresbytern, sind vielmehr Überreste der ursprünglichen Gleichheit zwischen Klerus und Volk Gottes, als die Presbyter noch nicht alle lehrhaft und die Gemeindeglieder vom Lehren nicht ausgeschlossen waren“ (Hase KG [12] 101; vgl. Bingham-Grischovius, Origines ecclesiasticae I 294 ff.). Eine lokal begrenzte Sitte war es vermutlich, wenn Laien Synoden besuchten (Tarraco 516 c. 13). In der syrischen Didaskalia sind die Laien in verschiedenen Chören gruppiert, die im Gottesdienst getrennte Plätze haben: Jünglinge, ältere Männer, Kinder, Jungfrauen, junge Frauen, Witwen und Greisinnen (vgl. ZntW I 94 ff.) — auch eine Einrichtung, die vermutlich in die älteste Zeit hineinreicht. Das spezielle Recht der Laien blieb lange Zeit die Wahl des Bischofs, wenn auch allmählich eingeschränkt durch die Mitwirkung der übrigen Bischöfe in der Provinz und die Macht der Metropoliten (vgl. TU VI 4 S. 226 ff.), aber im Rudiment auch noch heute in der Akklamation bei der Papstwahl erhalten. **H. Achelis.**

Laienbrüder und Schwestern s. Mönchtum.

Laienkommunion (communio laica) bedeutet zunächst die Gemeinschaft, welche jemand als Laie innerhalb der Kirche hat, den Stand der gewöhnlichen Kirchenmitglieder im Gegensatz zu dem Stande des Klerikers. Seit der Feststellung der Unterscheidung des Klerus und der Laien in der Kirche konnte von einer Versetzung aus der höheren Stellung des Geistlichen in die niedere des Laien, von einer reductio in communionem laicam, die Rede sein. Eine solche wird schon seit dem 3. Jahrh. c. 1 (Cyprian.) C. I. qu. 7 sq. erwähnt und zwar namentlich als Strafe neben der gegen Kleriker ausgesprochenen Absetzung, can. apostolor. XV. LXII. „*ὡς λαϊκὸς κοινωνείτω*“; „*μετανοήσας ὡς λαϊκὸς δεχθήτω*“); c. 7 (conc. Agath. a. 506, c. 50) Dist. L („quamdiu vixerit, laicam tantummodo communionem accipiat“), c. 2. 19 Aurel. III. a. 538; Innoc. I ep. ad episc. Macedon., c. 414. c. 4 (Coustant, epist. Romanor. pontif. p. 834: „nostrae lex est ecclesiae venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem nec ex iis aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare“). Die Be-

deutung dieser Strafe ist die, daß die deponierten Kleriker in den Stand der Laien zurücktreten, in der Kirche nunmehr nur dieselben Rechte wie die letzteren haben und folgeweise auch wie diese die Kommunion außerhalb des Chores, nicht mehr, wie die Kleriker, innerhalb des Sanktuariums empfangen (vgl. Kober, Die Deposition und Degradation, Tübingen 1867, S. 56 ff.), und es ist unrichtig, wenn Bellarmin, De eucharist. IV, c. 24 und nach ihm andere katholische Schriftsteller unter der Laienkommunion die Kommunion nicht unter zwei, sondern nur einer Gestalt verstehen wollen, um so mehr, als das hl. Abendmahl in der älteren Kirche auch den Laien für die Regel unter beiden Gestalten gereicht wurde. Mit der reductio in communionem laicam darf die reductio ad communionem peregrinam, d. h. die Versetzung eines Geistlichen in die Fremdengemeinschaft, nicht verwechselt werden. Hierbei wurde der Geistliche jenen fremden Klerikern gleichbehandelt, welche sich nicht durch sog. literae formatae ihres Diöcesanbischofs genügend ausgewiesen hatten. Ein solcher Geistlicher behielt seinen geistlichen Stand, sein Amt und sein Einkommen, durfte aber keine Verrichtungen vornehmen, ehe er nicht nach überstandener Buße wieder zur Ausübung seines Amtes zugelassen war (Agath. v. 506. c. 2 in c. 21. Dist. L). Diese Strafe war also eine Art der Suspension.

Was das heute geltende katholische Kirchenrecht betrifft, so ist mit Rücksicht auf die Ausbildung der Lehre vom character indelebilis des Ordo des Bischofs und Priesters eine Reduktion derselben in den Laienstand nicht mehr möglich (conc. Trident. Sess. XXIII. can. 4. de sacram. ordin.), wohl aber können sie durch die Degradation ihrer geistlichen Standesrechte entkleidet werden, was selbstverständlich auch bei den Klerikern der übrigen Weihegrade vorkommt. Abgesehen von der Degradation ist die Entbindung eines Klerikers der höheren Weihen von den geistlichen Standespflichten, insbesondere der Cölibatsverpflichtung, womit auch die geistlichen Standesrechte aufhören, nur durch Dispensation des Papstes möglich. Dagegen können die Minoristen wieder in den Laienstand zurücktreten, und sie verlieren insbesondere mit dem Abschluß einer Ehe ohne weiteres ihre etwaigen Benefizien und die geistlichen Standesrechte (P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1, S. 117. 160. 161).

In der evangelischen Kirche, welche durch die Ordination weder einen spirituellen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien begründet werden läßt, noch die Lehre von dem character indelebilis der Ordination kennt, ist ein freiwilliger Rücktritt des Geistlichen in den Laienstand immer möglich und ferner tritt diese Folge mit der Strafe der Absetzung ein, s. Zimmermann, Über die Wirkungen der evangelischen Ordination in Dove u. Friedberg, ZKR Bd 14, S. 25. **P. Hinschius †.**

Lainez s. Jesuitenorden Bd VIII S. 769, 19—49.

Lambert, Franz (gest. 1530). — J. G. Schelhorn, Commentatio de vita, fatis, meritis ac scriptis Franc Lamberti Avenionensis: Amoenitates literariae Ed. II, t. IV, Frankfurt u. Leipzig 1730, S. 307—389; Supplementa t. X, S. 1235 ff.; Fr. Wilh. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte, VII. Bd, Cassel 1787, S. 378—396, IX S. 405 f; J. W. Baum, Franz Lambert von Avignon, Straßburg u. Paris 1840; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 1. Bd, Marburg 1852, S. 65—75; ders., Franciscus Lambert von Avignon, Elberfeld 1860 (= Leben der Väter der reformierten Kirche IX); F. St Stieve, De Francisco Lamberto Avenionensi, Vratislaviae 1867 (Diss.); ders., Art. „Lambert“: Allg. deutsche Biographie XVII. Bd, Leipzig 1883, S. 548 ff.; A. F. C. Vilmar, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen, 2. Ausg., Frankfurt a. M. 1868, S. 9 ff.; L. Ruffet, Lambert d'Avignon. le réformateur de la Hesse, Paris 1873; E. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesungen herausg. von W. Gaß, 1. Bd, Halle 1874, S. 98 ff., vgl. die Litteratur bei dem Art. „Homberger Synode“, VIII. Bd, S. 288.

Eine Sammlung der Schriften Lamberts existiert nicht, Verzeichnisse: Strieder a. a. O. S. 389 ff.; Baum a. a. O. S. 167 ff.; einzelne Briefe abgedruckt: Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, publiée . . . par A. L. Herminjard, 1. Bd, Genève u Paris 1866, S. 112 ff., 2. Bd 1868, S. 239 ff. Zwei bisher unbekannte Gutachten Lamberts aus der Zeit seines Wittenberger Aufenthaltes, ein undatiertes an Henricus Esslingius und ein anderes vom 26. Dez. 1523 an Stephan Roth in Zwickau, hat O. Clemen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXII. Bd, 1. H., Gotha 1901, S. 133 ff. veröffentlicht.

Franz Lambert von Avignon, hessischer Reformator und Marburger Professor, ist 1486 aus adeligem Geschlecht zu Avignon geboren. Früh verlor er seinen Vater, der Geheimschreiber des Erzbischofs und der päpstlichen Legation war, aber aus Orgelet in Burgund stammte. Fünfzehnjährig trat er ins Kloster der Franziskaner-Observanten in Avignon, gefesselt, wie er selbst sagt, von dem Heiligkeitsschein des Ordens, von dem

goldenen Frieden der Klosterzelle, wie man sie ihm vorspiegelte. Seine glückliche Begabung und sein Rednertalent machten ihn bald zum Gegenstand der Bewunderung, aber auch neidischer Anfeindung von seiten seiner Ordensbrüder. Sein Beruf als „apostolischer Prediger" (praedicator generalis, d. h. herumreisender Prediger) gab ihm Anlaß, sich selbst tiefer in die hl. Schrift einzuleben: er legte seinen in französischer Sprache gehaltenen Volkspredigten erst Stücke aus dem AT, Psalter, Hiob und Jeremias, dann den Römerbrief und die Offenbarung Johannis zu Grunde, und machte als ernster Buß- und Strafprediger solchen Eindruck, daß z. B. in einem französischen Städtchen die Leute auf sein Geheiß Bilder, Würfel und Karten ins Feuer warfen. Inneren Frieden fand er aber nicht in seinem Orden (nunquam fui tranquilla conscientia — sagt er selbst von sich) trotz der strengsten Kasteiungen. Sein Plan, den Minoritenorden mit dem noch strengeren der Karthäuser zu vertauschen, wurde von seinen eigenen Ordensgenossen hintertrieben. Da fanden zu Anfang der zwanziger Jahre Luthers Schriften den Weg nach Lyon und Avignon. Lambert wurde davon mächtig ergriffen; als man sie ihm wegnahm und verbrannte, hatten sie bereits in ihm gezündet. Sein Entschluß stand fest, Kloster, Orden und Heimat zu verlassen. — Der ihm gewordene Auftrag, Briefe seines Klosters an einen deutschen Ordensoberen zu überbringen, gab ihm Gelegenheit zur Ausführung seines Plans. Er verließ sein Kloster, 35 Jahre alt, im Frühjahr 1522, um nie wieder dahin zurückzukehren, — der erste französische Mönch, der dem in Deutschland aufgegangenen Licht des Evangeliums zustrebte.

Lambert ging nach Genf und Lausanne, wo er vor dem Bischof predigte, aber bereits ketzerischer Meinungen verdächtigt wurde; nach Bern, wo er mit Seb. Meier und B. Haller verkehrte; nach Zürich, wohin ihn Haller an Zwingli empfohlen hatte und wo soeben der Kampf aufs heftigste entbrannt war. Noch wagte er es, im Juli 1522 in einer öffentlichen Disputation die Fürbitte der Heiligen gegen Zwingli zu verteidigen, schließlich aber erklärte er sich für besiegt und sprach vor der ganzen Versammlung das Bekenntnis aus, daß er Rosenkränze und Fürsprecher als schriftwidrig aufgebe und hinfort an Gott und Christum allein sich halten wolle. Nun reiste er, unter dem angenommenen Namen eines Johannes Serranus über Basel nach Deutschland, in der Absicht, die lutherische Reformation an der Quelle kennen zu lernen. Im November 1522 kam er in Eisenach an und wandte sich von hier aus brieflich an Spalatin, um durch ihn an Luther und den Kurfürsten empfohlen zu werden. In der Zwischenzeit legte er einigen Bewohnern der Stadt das Evangelium Johannis in lateinischer Sprache aus und veröffentlichte 139 Thesen (über Cölibat, Ohrenbeichte, Taufe, Buße, Rechtfertigung), die er am Thomastag den 21. Dez. öffentlich zu verteidigen sich erbot. Es erschien jedoch kein Opponent und die Disputation unterblieb. Endlich wurde sein Wunsch erfüllt, nach Wittenberg zu kommen und Luthers persönliche Bekanntschaft machen zu dürfen (Januar 1523).

Luther, der zuerst große Vorsicht gegen ihn beobachtet hatte (Luthers Briefe an Spalatin vom Dezember 1522 bei Enders, Luthers Briefwechsel IV, Nr. 595. 602), erklärte sich schließlich, auf Eisenacher Empfehlungen hin, zu seiner Aufnahme bereit, überzeugte sich auf Grund persönlichen Verkehrs bald von seiner Unbescholtenheit und empfahl ihn zu einer kleinen Unterstützung: „Der Mann gefällt mir in allen Stücken und ich glaube ihn hinlänglich bewährt und würdig gefunden zu haben, daß wir ihn in seiner Verbannung unterstützen und tragen." Daher möge Spalatin den Kurfürsten bitten, 20—30 Gulden an ihn wenden zu wollen, „bis er durch eigene Arbeit seinen Unterhalt gewinne" (Luthers Briefe v. 23. Jan. und 25. Febr. 1523 bei Enders, Luthers Briefwechsel IV, Nr. 616. 627). Etwas über ein Jahr dauerte Lamberts Wittenberger Aufenthalt, Januar 1523 bis Februar 1524. Auf Luthers Rat hielt er Vorlesungen über den Propheten Hosea, das Evangelium Lucä, Ezechiel, das Hohe Lied, suchte durch Übersetzung reformatorischer Flugschriften ins Französische und Italienische die Reformation zu fördern, verfaßte eine Schrift über seinen Klosteraustritt (Rationes, propter quas Minoritarum conversationem habitumque rejecit, Februar 1523, gedruckt bei Schelhorn S. 312; Herminjard I, 118), sowie einen Kommentar zur Minoritenregel (März 1523), wozu Luther eine Vorrede schrieb (Opera lat. var. arg. cur. H. Schmidt, Frankfurt 1873, VII, 498: Praefatio in Fr. Lamberti Avenion. commentarios in regulam Minoritarum), in dem er zwar nicht Aufhebung der Klöster, aber Verwandlung derselben in Schulen und Erziehungsanstalten forderte. Er selbst entschloß sich — noch vor Luther und als einer der ersten Mönche des Reformationszeitalters — in die Ehe zu treten mit einer sächsischen Bäckerstochter Christine aus Herzberg, die er im Hause des Mediziners A. Schurff kennen gelernt (15. Juli 1523, s. den Brief an Spalatin bei Herminjard I, S. 142 ff.). Mit ihr lebte er in großer Ar-

mut; seine Vorlesungen brachten ihm ein Honorar von 15 Groschen; eine kurfürstliche Unterstützung reichte zu seinem Lebensunterhalt nicht aus.

Da es für ihn drückend war, auf Kosten Luthers zu leben und zu Erlangung einer befriedigenden Stellung in Wittenberg keine Aussicht war, auch die Versuche in Zürich, in 5 Straßburg oder sonstwo anzukommen ohne Erfolg blieben (Herminjard S. 145), so entschloß er sich plötzlich, ohne Wissen des Kurfürsten und gegen den Rat Luthers und Melanchthons, nach Metz zu gehen (März 1524), wohin einige heimliche Freunde der Reformation ihn riefen. Allein die Macht der Gegner war zu groß, er konnte nicht wagen öffentlich aufzutreten; eine angekündigte Disputation über 116 Sätze mußte unterbleiben; 10 der Klerus verlangte Verhaftung des lutherischen Ketzers und entlaufenen Mönchs. Ein Schreiben Lamberts an König Franz I. von Frankreich, um diesen für die evangelische Wahrheit zu gewinnen, blieb ohne Antwort und Erfolg. Der Rat der Stadt Metz widerstand zwar den Anträgen der Gegner, aber gab ihm selbst die wohlgemeinte Weisung, die Stadt zu verlassen. Er wandte sich nach Straßburg (April 1524). Hier wurde er freund- 15 lich aufgenommen fristete aber sein Dasein kümmerlich mit Vorlesungen und Bücherschreiben. Er schrieb eine Schrift wider den Cölibat (Comm. de s. conjugio adv. pollutissimum coelibatum, mit Vorrede an König Franz), welche in 69 Sätzen die Notwendigkeit und Schriftmäßigkeit der Ehe verteidigt; auch gab er seine, schon in Wittenberg begonnene Erklärung des Hohenlieds heraus (in Cantica Canticorum Salomonis commentarii Wite- 20 bergae praelecti, Straßburg 1524). Sein Wunsch, eine Anstellung in Straßburg zu erhalten, erfüllte sich nicht. Am 1. Nov. 1524 beschenkte ihn allerdings der Rat mit dem Bürgerrecht, unterstützte ihn auch durch Geldgaben, aber eine Verwendung im Predigtamt oder Schulamt scheiterte an seiner Unbekanntschaft mit der deutschen Sprache. Nun ließ er eine Reihe von Kommentaren zu den alttestamentlichen Propheten erscheinen: zu Hosea, Joel, Amos &c. 25 1523—26, mit Zugrundlegung der Vulgata, zum Teil schon in Wittenberg verfaßt; auch eine Schrift gegen Erasmus de arbitrio hominis vere captivo 1525; eine Abhandlung: de causis excaecationis multorum saeculorum etc., über das göttliche Ebenbild u. a. Fragen (1524, mit einer Zuschrift an Sigmund von Hohenlohe); endlich 1525 eine Art von dogmatischem Kompendium unter dem Titel: Farrago omnium fere re- 30 rum theologicarum, eine Erweiterung seiner Metzer Thesen vom Jahre 1524, auch ins Englische übersetzt 1536. Als nach Beendigung des Bauernkrieges die Frage über die rechtmäßige Vokation der Prediger vielfach verhandelt wurde, schrieb L. (Juni 1525) einen Traktat: de fidelium vocatione in regnum Christi sive in ecclesiam; de vocatione ad ministerium etc., worin er die Berufung der Gläubigen zum Gottesreich und 35 die Berufung zum Kirchendienst unterscheidet und das Verhältnis inneren und äußeren Berufes genauer zu bestimmen sucht. Auch suchte er fortwährend durch Schriften und Sendschreiben für Verbreitung und Freilassung der evangelischen Predigt in Metz und in Frankreich zu wirken (Juni 1525 Schreiben an Herzog Anton von Lothringen u. a.). Trotz dieser Rührigkeit blieb seine äußere Stellung in Straßburg drückend, doch ist sein 40 dortiger Aufenthalt und der Verkehr mit den dort sich zusammenfindenden französischen wie deutschen Glaubensgenossen wichtig für die weitere Ausbildung seiner theologischen Anschauungen geworden. Während er bisher in allen Stücken mit Luther gegangen war, insbesondere in der Lehre vom Abendmahl (cf. zu Lucä 22, 19. 20 in pane et vino Christus datur etc.), so näherte er sich jetzt teils der Zwinglischen (panis et vinum 45 fidelibus signa 1525), teils wenigstens der vermittelnden Bucerschen Auffassung, wie er denn auch bei aller Verehrung für Luther den Namen eines Lutheraners aufs entschiedenste ablehnt (paradoxa fol. 13).

Endlich aber eröffnete sich ihm im Jahre 1526 — infolge des Speierer Reichstags — ein Feld für kirchliche Wirksamkeit und zugleich die Aussicht auf eine gesicherte äußere Lebensstellung. 50 Der Straßburger Stättemeister Jakob Sturm war es vermutlich, der ihn dem Landgrafen Philipp von Hessen empfahl (Rommel, Philipp Bd II, S. 106). Er wurde freundlich aufgenommen und erhielt sogleich Gelegenheit, hier bei einem wichtigen Ereignis, der Homberger Synode, eine große Rolle zu spielen. Über diese Synode vgl. Art. „Homb. Synode" Bd VIII S. 288 ff. — Lambert selbst fand seinen Wirkungskreis bald an der vom Landgrafen Philipp 1527 gegründeten 55 Marburger Universität, zu deren ersten theol. Lehrern er mit Adam Kraft und Erhard Schnepf gehörte (Joh. Tilemanni, dicti Schenck, Vitae professorum theologiae in academia Marburgensi, Marburg 1727, S. 1 ff., W. Dilichius, ib. S. 12 f.; L. Wachler, De originibus etc. acad. Marburg. (Progr.) 1811 S. 15; K. W. Justi, Grundzüge einer Gesch. d. Univ. Marburg, 1827; D. von Coelln, Memoria profess. theol. Marburg., 1809; E. L. Th. Henke, Die Er- 60 öffnung d. Univ. Marburg i. J. 1653, 1862). — Dem Marburger Gespräch im Okt. 1529 wohnte

er bei, ohne daran thätigen Anteil zu nehmen; seine eigene, wesentlich Zwinglische Ansicht vom hl. Abendmahl (= commemoratio, non iteratio sacrificii Christi; visibiles substantiae signa ejus, qui invisibiliter adest) hatte er schon zu Homberg, wie nachher in Marburg, besonders in einem kurz nach dem Marburger Gespräch an einen Straßburger Prediger (Gerbel?) geschriebenen Brief (s. Baum, S. 146 ff.) unter dem Titel de symbolo foederis, quam communionem vocant, confessio, Straßburg 1530, ausgesprochen (corpus Christi neque mathematice neque re ipsa, sed symbolice porrigitur). Die Lutheraner sahen in diesem Meinungswechsel „gallische Leichtfertigkeit“; und auch sonst erregte Lamberts französische Beweglichkeit, Vielgeschäftigkeit, Redefertigkeit unter den ruhigeren Deutschen vielfachen Anstoß und üble Nachrede. Dem vielbeschäftigten Spalatin wurde seine Geschwätzigkeit lästig; der Humanist Hermann Busch spottete, er reise so viel hin und her, ut manducet, mendicet, mentiatur (drei M).

Als Lehrer fand er vielen Beifall; zu seinen ersten Marburger Schülern gehört u. a. der Schotte Patrik Hamilton, dem er nach seinem frühen Märtyrertod im März 1528 ein ehrendes Denkmal setzte. Sein Lieblingsfach war Erklärung des A und NTs; doch war es ihm nicht um gelehrte Exegese, sondern mehr um praktische Auslegung und Anwendung zu thun. „Die Bibel sei nicht um der Philologie, sondern diese um der Bibel willen da“, das war der Satz, den er in einer eigenen hermeneutischen Abhandlung (Comm. de prophetia, eruditione et linguis deque litera et spiritu, Straßburg 1526) verteidigte. Auch im Volksunterricht drang er auf Einfachheit und praktischen Nutzen: „Je einfacher die Predigtweise, desto löblicher und nützlicher.“ Doch will er — wie er an Fr. Mykonius schreibt (bei Strieder S. 384) — weder die Sprachen noch die Gelehrsamkeit verdammen, sondern nur den damit getriebenen Mißbrauch. Am meisten aber schmerzt ihn, wenn jemand die christliche Freiheit mißbraucht, oder wenn er sieht, daß es an der Liebe fehlt, daß alles voll Neid, Verleumdung, Lüge und Schmähsucht ist. Allein die friedliche Wirksamkeit im Dienste des Wortes und der Kirche, die ihm das höchste Ziel seiner Wünsche ist, war ihm nicht lange vergönnt. Seine beiden letzten schriftstellerischen Arbeiten waren, wie es scheint, ein Kommentar zu seinem Lieblingsbuch, der Offenbarung Johannis, dem Landgrafen Philipp gewidmet 1528, und ein erst nach seinem Tod von G. Geldenhauer zu Worms herausgegebenes Werk De regno, civitate et domo Dei in drei Büchern (1538, 8°, geschrieben 1527—1530). Als im Jahre 1530 die Krankheit des „englischen Schweißes“ Marburg heimsuchte, floh er mit anderen nach Frankenberg an der Eder und starb hier den 18. April 1530; seine Frau und Kinder folgten ihm noch in demselben Jahr im Tode. (**Wagenmann †**) **Carl Mirbt.**

Lambert oder Lampert von Hersfeld, gest. nach 1078. — Seine Schriften: Lamperti monachi Hersfeldensis opera recogn. Osw. Holder-Egger in SS rerum Germanicarum, Hannoverae et Lipsiae 1894, 8°, wo die früheren Ausgaben und die umfangreiche Litteratur verzeichnet sind. Seitdem erschienen: G. Meyer von Knonau in Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. II, 791—853; A. Pannenborg, in Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft NF I, 154—159; F. Kurze, ebenda II, 177—183; Aug. Eigenbrodt, Lampert v. Hersfeld und die neuere Quellenforschung, Kassel 1896, 8°; ders., L. v. H. und die Wortauslegung, Leipzig 1896, 8°. — Ed. princeps der Annalen nach von Melanchthon im Augustinerstift zu Wittenberg aufgefundener, jetzt verlorener, Handschrift, von der er eine Abschrift an Caspar Churrer zur Publikation sandte, Tubingae 1525 ohne den Namen des Verfassers. — Im allgemeinen vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. II⁶, 97—109; ders., AdB XVII, 548; Hauck, Kirche Deutschlands unter den Sächsischen und Fränkischen Kaisern, S. 945—947.

Der Name des berühmten Hersfelder Mönches, durch dessen Geschichtsschreibung die Auffassung der Persönlichkeit Kaiser Heinrichs IV. bis auf die neueste Zeit am meisten bestimmt worden ist, wird uns erst von Gelehrten aus dem Ende des 15. Jahrhunderts genannt. Woher sie ihn wissen, ist nicht zu ermitteln, er kann daher als nicht für sicher feststehend gehalten werden. Auch sonst ist wenig über sein Leben bekannt. Er wird wohl um 1025 geboren sein. Daß er die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hochberühmte Bamberger Domschule besuchte, vielleicht auch eine Zeit lang leitete, ist eine nach A. Hauck nicht unwahrscheinliche Vermutung. Am 15. März 1058 trat er als Mönch in die altberühmte und reiche Benediktinerabtei Hersfeld ein, an deren Spitze damals der von L. verehrte Abt Meginher stand. Im September desselben Jahres wurde er vom Mainzer Erzbischof zu Aschaffenburg zum Priester geweiht, war also schon vor seinem Eintritt in das Kloster Diakon. Von Aschaffenburg zog er ohne Erlaubnis seines Abtes durch Ungarn und Bulgarien in das hl. Land. Gerade nach einem Jahre kehrte er in sein Kloster zurück,

wo der Abt ihm Verzeihung für die Verletzung des mönchischen Gehorsams erteilte und ihn freundlich empfing.

Unter Abt Meginher und seinen nächsten Nachfolgern stand die Hersfelder Klosterschule, die vielleicht Lambert selbst fortan geleitet hat, in Blüte, und man beschäftigte 5 sich dort eifrig mit wissenschaftlichen Studien. Ein glänzendes Zeugnis für die hohe formale Bildung, welche man durch sie dort erreichte, sind L.s Werke, deren erstes schon überaus charakterisierend für den Verfasser ist.

Man verehrte zu Hersfeld als Klosterstifter Lull, den Nachfolger des hl. Bonifaz auf dem Mainzer Bischofstuhl, aber man wußte von ihm wenig, verehrte ihn noch nicht als 10 Heiligen. L., dem die Interessen seines Klosters über alles in der Welt gingen, unternahm es seine Biographie zu schreiben und ihn dadurch zum Heiligen zu stempeln. Indessen hatte es für diese Arbeit sehr dürftige und fast nur Fuldische Quellen zur Verfügung, und in diesen war Lull das übelste Denkmal gesetzt, da er lange die Selbständigkeit des Fulder Klosters bekämpft und es dem Mainzer Erzstuhl zu unterwerfen ge- 15 trachtet hatte. L. verstand es aus den dürftigen Fetzen der seinem Helden so ungünstigen Überlieferung nicht nur ein Heiligenleben gewöhnliches mittelaltriges Zuschnittes zusammenzusetzen, sondern eine geradezu meisterhafte kleine Biographie herzustellen. Dieses sein zwischen 1063 und 1073 geschriebenes Erstlingswerk, welches er der Fuldischen Vita Bonifatii Otlohs gewissermaßen entgegensetzte, ist ein glänzendes Zeugnis für seine schrift- 20 stellerische Begabung, ein um so schlimmeres für seine Gewissenhaftigkeit als Geschichtsschreiber, zumal er dem Werkchen offenbar von ihm selbst erdichtete Erzählungen über Wunder, welche der hl. Lull gewirkt haben sollte, hinzufügte.

Sein zweites Werk, ein Gedicht über die neuere Geschichte des Klosters Hersfeld, in welchem er vermutlich zumeist die Zehntstreitigkeiten des Klosters mit dem Mainzer Erz- 25 stuhl, über die er später in den Annalen mit Leidenschaft berichtete, behandelt hatte, ist verloren. Selbst in Hersfeld wollte man dieses Werk nicht gelten lassen, man behauptete, er hätte darin die Dinge nicht der Wahrheit gemäß berichtet.

Sein drittes, mit einer Vorrede seinem Abte Hartwich gewidmetes, Werk war eine Geschichte des Klosters Hersfeld, das er vermutlich bis zum Jahre 1074 herab führte und 30 in diesem Jahre schrieb. Auch darin hatte er seiner historischen Forschung ganz abgeneigten Veranlagung zufolge vornehmlich die neueste Geschichte des Klosters behandelt und sich bemüht, die gerügte Unwahrhaftigkeit seiner früheren Erzählung zu vermeiden. Von diesem Werke sind nur sehr dürftige Excerpte aus dem 16. Jahrhundert vorhanden. (Ich vermute, daß der, welcher die Excerpte machte, die Originalhandschrift dieses Werkes be- 35 nutzte, in der L. einige nicht mehr zur Klostergeschichte gehörige Notizen über die Ereignisse der Jahre 1074—1076 nachträglich verzeichnet hatte. Die Originalhandschrift der Vita Lulli ist noch heute vorhanden.)

Sein Hauptwerk sind die Annalen von Erschaffung der Welt bis zur Wahl des Schwabenherzogs Rudolf zum Gegenkönige gegen den rechtmäßigen König Heinrich IV. (1077). 40 In den früheren Partien giebt er nur einen äußerst dürftigen Geschichtsabriß — eigentlich nur eine gekürzte Kopie — aus anderen Quellen. Vom Jahre 1040 etwa an wird die Erzählung allmählich reicher, und wächst schließlich zum breiten Strome ausführlichster Berichterstattung des Zeitgenossen an. Deren Wert ist früher wegen der glänzenden schriftstellerischen Kunst des Verfassers, die im Mittelalter fast einzig dasteht, sehr über- 45 schätzt worden, während die neuere Forschung ein sehr ungünstiges Urteil über deren Glaubwürdigkeit fest begründet hat. Während der Abt und die Mehrzahl der Mönche des Klosters Hersfeld in den Revolutionskämpfen treu zu König Heinrich IV. hielten, war L. diesem gänzlich abgeneigt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er die Annalen mit in der Absicht geschrieben hat, die Wahl des Gegenkönigs Rudolf durch die sächsisch- 50 kirchliche Partei der Fürsten zu rechtfertigen. Schon dieser Zweck verführte ihn ausführlich über hochwichtige politische Vorgänge zu berichten, von denen er keine klare Vorstellung hatte, eine sichere Kenntnis nicht besitzen konnte. Es fehlte ihm aber überhaupt jedes historische Gewissen, er hatte keine Ahnung von der Pflicht des Geschichtsschreibers genau der eigenen wirklichen — hier natürlich subjektiven — Kenntnis gemäß zu berichten, 55 sondern er strebte allein danach, in breiter Erzählung sein großes schriftstellerisches Talent zu bethätigen, die ihm wirklich bekannten Thatsachen dienten ihm dabei nur als Einschlag zu dem auszuführenden farbenprächtigen Gewebe. Daher kommt es, daß gerade seine ausführlichsten Erzählungen am wenigsten glaubwürdig und von dem Forscher kaum zu verwerten sind. Dennoch bleibt der Wert des Buches seiner zahlreichen thatsächlichen An- 60 gaben wegen hochbedeutend.

Über L.s späteres Leben wissen wir gar nichts. Zu erwähnen ist hier noch, daß er ein glühender Verehrer des harten, eigensüchtigen Erzbischofs Anno von Köln war, dem er durch seine Erzählungen den selten weniger verdienten Ruf der Heiligkeit verschafft hat. Zum Teil entstand diese Verehrung des Mönches wohl daher, weil Anno ein wahrer Mönchsvater war, der mehrere Mönchsklöster gestiftet hatte. Aber von den Neuerungen an der Benediktinerregel, welche Anno in dem piemontesischen Kloster Fruktuaria kennen gelernt und von da aus in seine Stiftungen eingeführt hatte, wollte L., der Mönch einer alten Benediktinerabtei, doch nichts wissen. **O. Holder-Egger.**

Lambert le Bègue, gest. um 1177. — Petr. Coëns, Disquisitio historica de origine beghinarum, Leodii 1629; Barth. Fisen, Historia ecclesiae Leodiensis, Leod. 1642, S. 395 ff.; Foullon, Historia Leodiensis, Pars I, Leod. 1735, S. 281 ff.; J. Chapeaville, Qui gesta pontificum Leodiensium scripserunt auctores praecipui, T II. Leodii 1613, S. 126 ff.; Jean de Preis dit d'Outremeuse, Myreur des histors, publ. par St. Bormans Tom. IV, Bruxelles 1877, S. 455, 461—66, 475, 480, 700—709; Brial, Lambert-le-Bègue, Histoire littéraire de la France, T. XIV, Paris 1817, S. 402—410; J. B. Goethals, Lectures relatifs à l'histoire des sciences . . . en Belgique T. IV, Bruxelles 1838, S. 8—19; E. Hallmann, Die Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen, Berlin 1843; W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming T. II, part 2, Utrecht 1867, S. 148 ff.; [Daris,] Lambert-le-Bègue, in Le mémorial, revue des intérêts religieux, Nouv. Sér. Tom. I, Liège 1873, Sp. 659—674; Jos. Daris, Histoire du diocèse et de la principauté de Liège depuis leur origine jusqu'au 13. siècle, Liège 1890, S. 600—602, 680; ders., Histoire . . . pendant le 13. et le 14. siècle, Liège 1891, S. 68 ff., 203 ff.; ders., Notices sur les églises du diocèse de Liège, Tom. V (1874) S. 187 ff., Tom XVI (1897) S. 25 ff.; vgl. hierzu auch Chronique de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège, Année 1897, S. 27 ff.; H. Delvaux, Lambert le Bègue, in der Biographie nationale publ. par l'acad. r. de Belgique, Tom. XI, Bruxelles 1890—91, S. 158—162; Analecta Bollandiana, Tom. XIII, Brux. 1894, S. 206 ff. (Vitae b. Odiliae libri duo priores); Aug. Guntermann, Rudolf von Zähringen, Bischof von Lüttich, Bühl 1893, Freiburger Dissertation; P. Fredericq, Les documents de Glasgow concernant Lambert le Bègue, in den Bulletins de l'acad. r. de Belgique, 3. série, T. XXIX (1895), S. 148 ff.; ders., Note complémentaire sur les documents de Glasgow concern. Lambert le Bègue, ebenda S. 990 ff.; ders., Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Deel II, Gent u. 's Gravenhage 1896, S. 9—36 (hierin auch die älteren Quellenberichte); P. Meyer, Le psautier de Lambert le Bègue, in der Romania, Année 29 (1900), S. 528—545; ferner die zu dem Artikel „Beginen" in Bd II S. 516 und 524 angeführten Werke über die Anfänge der Beginengenossenschaften.

An der Hand der vor kurzem durch P. Fredericq ans Licht gezogenen wichtigen Aktenstücke, namentlich der Verteidigungsschriften Lamberts und seiner Anhänger läßt sich über seine Lebensgeschichte folgendes feststellen: Lambert le Bègue (li Beghes, li Beges), im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts geboren, entstammte einer armen wallonischen Handwerkerfamilie. Ob er den auch sonst öfter begegnenden Namen Le Bègue (= der „Stammler") wegen eines körperlichen Gebrechens trug, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Nachdem er den Beruf des Weltpriesters gewählt, stand er zeitweilig einer dem Lütticher Chorherrenstift zu St. Paul inkorporierten Kirche vor und übernahm alsdann die Verwaltung der in einem Vorort Lüttichs gelegenen kleinen Kirche zu St. Christoph, mit der wohl schon damals das gleichnamige Hospital (auch „hôpital des coquins" genannt) verbunden war. Auf der 1166 von Bischof Alexander II. (1165—67) abgehaltenen Diöcesansynode trat Lambert mit Nachdruck für eine sittliche Reform des Klerus ein und forderte, allerdings vergeblich, ein Einschreiten der Synode gegen den Kleiderluxus der Geistlichen sowie gegen die Zulassung der Priestersöhne zu den kirchlichen Weihen. Die außerordentlichen kirchlichen Mißbräuche, die unter dem Episkopate Rudolfs von Zähringen (1167—91) einrissen, brachten Lambert in scharfen Gegensatz zu den kirchlichen Gewalten. Besonders die simonistische Vergebung der kirchlichen Ämter, die Ausbeutung der Laien durch die für die Erteilung der Sakramente geforderten Abgaben und das Widerstreben des Lütticher Klerus gegen den Cölibatszwang hat Lambert von der Kanzel herab unnachsichtlich gegeißelt.

Lassen die bisher bekannt gewordenen Quellen Lamberts Bemühen um die Reform des Klerus besonders stark hervortreten, so hatte er seinen eigentlichen Beruf doch offenbar in der an die breiten Volksschichten sich wendenden Bußpredigt gefunden. Durch sie hat er auf jene Kreise einen mächtigen Einfluß ausgeübt und namentlich unter der Lütticher Frauenwelt eine außerordentlich starke, noch Jahrzehnte hindurch fortdauernde, religiöse Be-

wegung hervorgerufen, die sich bis zu krankhaften Erscheinungen mystischer Ekstase steigerte, und von der Jakob von Vitry (Vita b. Mariae Oigniacensis, prologus, Acta Sanctor. Juni Tom. IV, 636 ff.; vgl. Preger, Gesch. der Mystik I, 53 ff.) anschauliche Schilderungen liefert. Der sich enge an ihn anschließenden Gemeinde seiner Anhänger, namentlich den von ihm zur Weltflucht bestimmten Frauen und Jungfrauen, waren Lamberts religiöse Dichtungen in wallonischer Mundart, ein Marienleben und eine Nachbildung der Apostelgeschichte, sowie seine Übersetzung der Briefe Pauli zugeeignet. Diese Schriften sind uns leider ebensowenig wie der von Lamberts Anhängern benutzte wallonische Psalter erhalten, während Lamberts lateinischen Psalter neuerdings P. Meyer aufgefunden zu haben glaubt. Dieser in mehreren Abschriften erhaltene Psalter enthält außer einer Anzahl religiöser Dichtungen in wallonischer Mundart, die möglicherweise auf Lambert zurückgehen, auch die von Schriftstellern des 13. u. 14. Jahrhunderts erwähnte „Tabula" Lamberts, eine um 1140 mit Scharfsinn aufgestellte Tabelle zur Auffindung des Zeitpunktes des Osterfestes. — In seinem stürmischen Eifer, die weitesten Kreise für die Gedanken der Bergpredigt und für die Nachfolge des armen Lebens Jesu zu gewinnen, erinnert Lambert mannigfach an seinen jüngeren Zeitgenossen Waldes von Lyon, aber auch an Franz von Assisi. Von dem Bewußtsein seiner göttlichen Berufung durchdrungen und inmitten eines Klerus, dessen Unsitten er täglich bekämpfte, ist Lambert in seinen Bußpredigten vielfach ganz seine eigenen, von der Lehre und dem Herkommen der Kirche zum Teil weit abweichenden Wege gegangen; so, wenn er den Sakramenten, kultischen Einrichtungen und Gnadenmitteln der Kirche als ungleich bedeutungsvoller die fromme Gesinnung und die werkthätige Nächstenliebe gegenüberstellte, wenn er lehrte, daß nur den „heiligen", nicht den pflichtvergessenen Priestern Gehorsam geschuldet werde, wenn er alle Abgaben für die Spendung von Sakramenten, Weihen u. s. w. als Simonie brandmarkte, wenn er den Wallfahrten nach Palästina unter dem Hinweis auf die der Nächstenliebe in der Heimat gestellten Aufgaben ihre Verdienstlichkeit bestritt, oder wenn er endlich der Entheiligung des Sonntags durch weltliche Lustbarkeiten in der Weise vorbeugte, daß er die Müssiggänger an Feiertagen vom Tanzplatz zur Mitarbeit an seinen kirchlichen Bauten, aus denen der Lütticher Beginenhof erwuchs, heranholte.

Es ist leicht zu verstehen, daß der Lütticher Klerus, der von den kirchlichen Reformgedanken des 12. Jahrhunderts offenbar so gut wie unberührt geblieben war, sich des lästigen und gefährlichen Sittenpredigers zu entledigen suchte. Man wählte die Anklage auf Verbreitung ketzerischer Lehren und lud Lambert um 1175 vor eine Versammlung des Lütticher Klerus. Es war vergebens, daß er sich durch die Feuerprobe zu reinigen bereit erklärte und schließlich an Calixt III., den damals in Lüttich anerkannten Gegenpapst, appellierte. Als Ketzer verurteilt, wurde Lambert unter körperlicher Mißhandlung festgenommen und auf dem Schlosse Revogne gefangen gesetzt. Eine Anzahl ihm ergebener Lütticher Geistlichen wurde gleichfalls in Lamberts Prozeß verstrickt. Ein Teil von ihnen trat standhaft für Lamberts Unschuld ein und wurde deshalb mit Amtsentsetzung und Verbannung aus der Diöcese bestraft. Andere Gesinnungsgenossen Lamberts waren von seinen Gegnern dazu vermocht worden, sich von ihm als Ketzer loszusagen, widerriefen jedoch später diese Erklärung und wandten sich ebenso wie die erste Gruppe mit einer Protestschrift an den Papst. Zu diesem machte sich Lambert, dem es gelungen war, nach zehnwöchiger Haft aus seinem Gefängnis zu entkommen, selbst auf den Weg. Wir besitzen drei eingehende Verteidigungsschriften, die Lambert zu Viterbo Calixt III. vorlegte. Die ausführlichste Streitschrift Lamberts, „Antigraphum Petri" betitelt, die in endloser, leidenschaftlicher Polemik gegen die Wortführer des Lütticher Klerus verläuft, hat zuerst J. Daris (Notices historiques sur les églises du diocèse de Liège, Tome XVI, 1897, p. 25—74) vollständig veröffentlicht; eine abschließende kritische Ausgabe veranstaltete vor kurzem A. Fayen (L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue, in Compte rendu de séances de la commission royale d'histoire, Tom. 68, Bruxelles 1899, S. 255—356; hier auch die ältere Litteratur bezüglich dieser Streitschrift). — Der Papst, der für Lambert bereits während seiner Gefangenschaft schützend eingetreten war, hob allem Anschein nach das über Lambert gesprochene Urteil auf und entließ ihn in Gnaden in seine Heimat. Bald nach seiner Rückkehr aus Italien, um 1177, ist Lambert zu Lüttich gestorben. Kurze Zeit nach seinem Tode (1188) hielt der Kardinallegat Heinrich, Bischof von Albano, ein hartes Strafgericht über die Lütticher Simonisten. — Wie groß das Ansehen war, das Lambert in Lüttich genoß, lehrt die Thatsache, daß man in dem großen Brande der dortigen St. Lambertuskirche vom Jahre 1185 eine Sühne für die Mißhandlung Lamberts erblickte,

der angeblich die Zerstörung der Kathedrale prophezeit hatte. Besondere Verehrung haben die von ihm gestifteten Beginengenossenschaften dem Gedächtnisse Lamberts gezollt, so daß der als Ketzer Verurteilte im 17. Jahrhundert den Kirchenheiligen zugerechnet worden ist (Acta Sanctor., Juni Tom. V S. 3, unter Berufung auf A. Du Saussay, Supplementum martyrologii Gallicani).

Über die früher viel umstrittene Frage nach dem Anteil Lamberts an der Entstehung der Genossenschaften der Beginen ist bereits in Bd II S. 516 ff. gehandelt worden. Entgegen der dort vertretenen Auffassung bemerkt neuerdings H. Pirenne (Gesch. Belgiens, Bd I, Gotha 1899, S. 402), daß die Zurückführung des Namens „Beginen" auf Lambert Le Bègue auf einer falschen Etymologie beruhe; da Lambert den Beinamen Le Bègue angeblich als persönliches Epitheton, nicht als Familiennamen führte (vgl. dagegen oben S. 225 11), so würden seine Anhängerinnen bei Annahme seines Namens sich Lambertinerinnen, nicht Beguinen genannt haben. Hierbei ist aber übersehen, daß der Name Beguinen offenbar ursprünglich ein Schimpfnamen der gleich ihrem Meister verfolgten Lütticher religiösen Schwärmerinnen war (vgl. Jakob von Vitry, Vita b. Mariae Oigniacensis a. a. O. S. 637: nova nomina contra eas fingebant, sicut Judaei Christum Samaritanum et Christianos Galilaeos appellabant . . . ipsae autem mirabili patientia opprobria sustinuerunt et persecutiones). Ähnlicher Art ist die Entstehung der Sektennamen Waldenser, Speronisten (von Hugo de Sperone), Runcarier (von Johannes de Ronco). Außer den durch Coëns aus der Tradition des Lütticher Beginenhofes beigebrachten bedeutsamen Belegen stellen namentlich die der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörenden Berichte des Alberic von Trois-Fontaines und Aegidius von Orval sowie die Angabe des Lambertschen Psalters die Begründung der Beginengenossenschaften durch L. völlig sicher. In dieser Erkenntnis dürfen auch die weitgehenden Entstellungen und legendären Ausschmückungen nicht irre machen, die die Geschichte von Lamberts Leben und von der Gründung des Lütticher Beginenhofes in den späteren schriftstellerischen Berichten (z. B. bei Jean d'Outremeuse) erfahren hat. **Herman Haupt.**

Lambethartikel, 1595. — Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis (The Creeds of Christendom with a history and critical notes), by Philip Schaff, 5. Aufl., New-York 1887, vol. I, 658 ff. (Geschichtl. Bemerkungen) und III, 523 ff. (Text); C. Hardwick, A History of the Articles of religion (s. darüber Bd I, 531, 58 ff.); Dan. Neal, The History of the Puritans, reprinted from the text of Toulmins edition, London 1822, vol. I, 453 ff.; Alex. Schweizer, Die protest. Centraldogmen, Zürich 1856, Bd II, 9 ff.; Dougl. Campbell, The Puritan in Holland, England and America, London 1892, II, 150 ff.; Fel. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, 1894, S. 182; einige spezielle Litteratur, besonders betreffend den Erzbischof John Whitgift, bei Schaff. Vgl. auch A. „Puritaner".

Die „Lambethartikel" sind ursprünglich gedacht als ein Zusatz zu den 39 Artikeln der englischen Staatskirche, der der Lehre von der Prädestination eine schärfere Gestalt geben sollte. In Art. 17 jenes offiziellen anglikanischen Bekenntnisses (von 1563, bezw. 1571; vgl. Art. 17 der Edwardinischen 42 Artikel, wo schon fast bis aufs Wort die gleiche Fassung) wird eine „praedestinatio ad vitam" gelehrt, aber der reprobatio gar nicht gedacht. Es wird hervorgehoben, daß Gott ante jacta mundi fundamenta suo consilio nobis occulto definitiv bestimmt habe, eos quos in Christo elegit ex hominum genere vor der Verdammnis zu erretten und zur ewigen Seligkeit zu bringen, es wird auch kurz ausgeführt, wie sich das in den einzelnen realisiere, nämlich so, daß qui tam praeclaro Dei beneficio sunt donati zur rechten Zeit berufen, gerechtfertigt ꝛc. würden, dann aber wird nur noch hervorgehoben, daß die Betrachtung praedestinationis et electionis nostrae denen, qui sentiunt in se vim spiritus Christi, wunderbaren Trost gewähre, während hominibus curiosis, carnalibus et spiritu Christi destitutis der göttliche Prädestinationsratschluß wie ein „schrecklicher Abgrund" erscheine, was dem Teufel zum Mittel werde, um sie vel in desperationem vel in aeque perniciosam impiissimae vitae securitatem zu stürzen. Mit einer Ermahnung, daß jeder an die promissiones divinae, wie sie in der Schrift uns „generaliter" dargeboten seien, sich halten, sie „erfassen" (amplecti) und jedenfalls in seinem Handeln sich an Gottes „geoffenbarten Willen" halten möge, schließt der relativ ausführliche Artikel ab. Man kann denselben ohne Zweifel calvinisch verstehen, kann ihn aber auch anders wenden, und nach dem Siege der Staatskirche über den Puritanismus ist es fast stehend geworden, daß die anglikanischen Theologen ihn mehr oder weniger arminianisch ausführen.

Es ist bekannt und mag übrigens in dem Artikel über die Puritaner nachgelesen werden, wie lebhaft Königin Elisabeth sich dem vordringenden Calvinismus entgegensetzte, freilich wesentlich doch nur insofern, als derselbe die episkopale Verfassung und zumal auch die „Ceremonien" und „Gewänder" im Gottesdienste der established church beanstandete. In den dogmatischen Fragen gestattete die Königin mehr Freiheit. Wie sie persönlich zu dem scharfen calvinischen Prädestinationsdogma stand, ist unbekannt, vermutlich war sie ihm nicht geneigt, aber sie behandelte alle kirchlichen, religiösen Fragen politisch. In ihrer Zeit gewann auch unter den der Staatskirche anhänglichen Theologen gerade die dogmatische Lehre Calvins mit Einschluß der schroffen Fassung der Prädestinationsidee einen großen Einfluß. Die religiöse Stimmung war ihr weit über die Kreise hinaus, die jetzt als „Puritaner" anfingen, sich gegen die Staatskirche zu wenden, geneigt. Ein Hauptsitz einer echt calvinisch gehaltenen Theologie war die Universität zu Cambridge. Hier erstanden derselben und insonderheit dem Prädestinationsdogma namhafte Vertreter an Thomas Cartwright (der hier jedoch nur bis 1570 lehrte, dann abgesetzt wurde, gest. 1603; vgl. den Art. Bd III, 733 ff., wo jedoch der Stellung Cartwrights zur Prädestination keine Erwähnung geschieht), William Perkins, gest. 1602 (Verfasser der Armilla aurea, 1592 — seine Werke wurden in drei Bänden gesammelt herausgegeben, London 1616—1618) und William Whitaker (Whittaker) gest. 1595 (u. a. ein berühmter Verteidiger der evangelischen Schätzung der Bibel wider Bellarmin; seine Werke wurden in zwei Bänden lateinisch zu Genf ediert 1610, zum Teil auch wieder von der Parker Society Cambridge 1849). Doch traten in Cambridge auch Gegner der calvinischen Lehre auf. So der Professor Baro (Baron, ein Franzose) und der Fellow am Cajus College William Barrett, der sich am 29. April 1595 in einer Predigt aufs heftigste wider Calvin, Beza, Petrus Martyr u. a. wandte, damit den Streit entfachend, der hier speziell in Betracht kommt. Die Universität schickte Whitaker (und den Dean of Ely, Dr. Tyndal) nach London, um dort mit Erzbischof Whitgift von Canterbury und anderen hervorragenden Männern über den Schutz der calvinischen Lehre. bezw. die richtige Interpretation des 17. Religionsartikels zu verhandeln. Am 20. November 1595 (Alex. Schweizer nennt in der 2. Auflage der Realencyklopädie irrig das Jahr 1598; auch steht jetzt der 20. November fest gegen die Angabe älterer Forscher, daß der 10. November das Datum sei; s. Schaff) wurden hier Sätze, die Whitaker formulierte, mit leichten Ermäßigungen von allen angenommen. Unterschrieben wurden sie, außer von Whitgift, von Bischof Fletcher von London, Bischof Vaughan von Bangor u. a.; nachträglich erklärte zumal auch der Erzbischof von York, Hutton, seine Zustimmung. Sie heißen die Lambethartikel nach dem Orte ihrer Vereinbarung, dem Lambethpalace in London (ein Palast, in dem seit dem 12. Jahrhundert der Erzbischof von Canterbury zu gewissen Zeiten des Jahres residiert; vgl. Makower S. 285 Anm. 6). Ihre ursprüngliche Sprache ist die lateinische, ihre Zahl neun. Sie im einzelnen hier vorzuführen, hat kein Interesse. Es genügt zu bemerken, daß sie so präzis wie möglich ausdrücken, daß Gott von Ewigkeit her einen Teil der Menschen zum Leben, einen anderen zum Tode bestimmt habe und daß die causa movens dafür in keiner Weise in den Menschen zu suchen sei. Nicht die praevisio fidei aut perseverantiae aut bonorum operum aut ullius rei quae insit in personis leite Gott, sondern sola voluntas beneplaciti. Es wird in den verschiedensten Wendungen umschrieben, daß durch das doppelte Dekret ein absoluter Unterschied unter den Menschen aufgerichtet sei. Aber es ist doch nicht gesagt, daß Gottes Dekret auch den Fall veranlaßt habe. Vielmehr lassen sich die Lambethartikel auch infralapsarisch deuten. Es ist nichts darüber gesagt, ob das „ab aeterno" des Ratschlusses Gottes, einige zu „erwählen", andere zu „verwerfen", den Fall mitbedingte, ihn wollte. Das Schweigen ist sicher absichtlich.

Königin Elisabeth war weit entfernt, die Lambethartikel zu ratifizieren. Sie sah in dem Verfahren des Erzbischofs eine Beeinträchtigung ihrer Suprematsrechte und in dem ganzen Vorgehen eine Stärkung der Puritaner. Erzbischof Whitgift war seinerseits ein viel zu korrekter Staatskirchenmann, auch persönlich zu wenig dem Calvinismus strengerer Richtung zugeneigt, um auf den Artikeln zu bestehen. Er hatte sie von vorne herein nicht als solche, die Gesetzeskraft hätten, der Universität Cambridge mitgeteilt, sondern als solche, die eine theologische Interpretation des 17. Religionsartikels repräsentieren möchten, welche gesetzlich zulässig sei. Sein Absehen bei der ganzen Vereinbarung mit Whitaker &c. war nur darauf gerichtet gewesen, den Streit in Cambridge zu erledigen, ehe er bedrohlichere Dimensionen annehme. Er hoffte gerade den auch ihm verhaßten Puritanern entgegenzuwirken, wenn er den der Staatskirche treuen calvinischen Theologen entgegenkomme. Allein er

hielt es für angezeigt, der Königin alsbald zu gehorchen und die Lambethartikel von der Universität Cambridge wieder zurückzufordern. Zu Hilfe kam ihm der Umstand, daß Whitaker wenige Tage nach der Lambethkonferenz starb. In Cambridge behauptete sich vorläufig jedoch die streng calvinische Richtung. Baro und Barrett mußten weichen. Ersterer zog sich 1596 nach London zurück, wo er nach einigen Jahren starb, letzterer verließ England und wurde später katholisch.

Die Lambethartikel haben noch wiederholt eine Rolle gespielt. Zunächst auf der Hamptoncourt Conference in London unter Jakob I., Januar 1604. Die Puritaner baten dort, daß diese Artikel anerkannt werden möchten, aber durchaus vergeblich. Mitverarbeitet wurden sie in die „Irischen Artikel" von 1615. Vgl. über diese Schaff, I, 662 ff. (Geschichte) u. III, 526 ff. (Text). Der Verfasser dieser Serie von Glaubenssätzen war Jakob Usserius, damals noch Professor in Dublin. Sie wurden von der ersten Konvokation der irischen Staatskirche adoptiert und von Jakob I. auch acceptiert. Unter Karl I. sind sie wieder abgeschafft worden 1635; doch hielt Ussher als Primas an ihnen fest, wenn er auch nicht umhin konnte, die 39 Artikel, die bis dahin in Irland keine Geltung hatten, als ihnen vorgeordnet hinzunehmen; vgl. den A. „Ussher". Die 104 „Irish (oder auch Dublin) Articles" (die übrigens noch in Kapiteln geordnet sind), bieten einen Abriß der ganzen Dogmatik. In Bezug auf die Prädestinationslehre kombinieren sie Sätze und Wendungen der 39 Artikel und der Lambethartikel. Durch die Westminsterkonfession wurde das Interesse der Lambethartikel für die Puritaner hinfällig. In dieser Konfession treten in der Prädestinationslehre (Chapter III) Anklänge an alle soeben besprochenen Dokumente auf; sie rundete die Lehre definitiv im Sinne der Puritaner ab. Vgl. den A. „Westminster Synode". **F. Kattenbusch.**

Lambruschini, Luigi, Kardinal und Staatssekretär 1836—1846 (gest. 1854). — Litteratur: Asketische Schriften L.s erschienen gesammelt als „Opere spirituali", Rom 1836, Venedig 1838, 1839. Ueber eine viel ventilierte dogmatische Frage veröffentlichte er: Sull' immaculato concepimento di Maria, dissertazione polemica (Rom 1843). Die von ihm verfaßten Staatsschriften der Kurie im Streit mit Preußen wurden 1838 in Rom gedruckt und erschienen auch in deutscher Uebersetzung (Darlegung des Rechts- und Thatbestandes mit authentischen Dokumenten als Antwort auf die Erklärung der kgl. preußischen Regierung ꝛc., Augsburg 1839). — Vgl. Farini, Lo stato Romano dall' anno 1850, I. 78 ff. (3. Ausg. Florenz 1853); Gualterio, Gli ultimi rivolgimenti italiani I. Besonders Reuchlin, Geschichte Italiens I, Abschnitt 8 u. a. (Leipzig 1859); Brosch, Geschichte des Kirchenstaates II, 354 f. u. a. Gotha 1882).

Lambruschini (spr. Lambruskini) wurde am 6. Mai 1776 zu Genua geboren, trat schon frühe in den Barnabitenorden und zeichnete sich durch Anlagen, theologische Gelehrsamkeit und strenge Beobachtung kirchlicher Sitte und geistlichen Anstandes aus. Bald wurden ihm auch die höheren Ämter jenes Ordens übertragen, aber dies genügte seinem Ehrzeiz nicht, die höchsten Würden der Kirche und des Staates waren das Ziel seines Strebens. Seine staatsmännische Bildung erhielt er in der Schule des Kardinals Consalvi, der ihn auch zum Kongreß in Wien mitnahm. Nach seiner Rückkehr von dort wurde ihm das wichtige Amt eines Sekretärs der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten übertragen, und er nahm in dieser Stellung an dem Abschluß der Konkordate mit Neapel und Bayern thätigen Anteil. Im Jahre 1819 wurde er zum Erzbischof seiner Vaterstadt Genua ernannt und entwickelte hier einen großen Eifer in kirchlicher Wirksamkeit. Seine Hirtenbriefe und Predigten wurden sehr gerühmt. Papst Leo XII. ernannte ihn 1823 zum päpstlichen Nuntius in Paris, bald gewann er am französischen Hof großen Einfluß, indem er Karls X. Vertrauter ward und nun mit aller Kunst und Macht dahin arbeitete, die absolute Herrschaft in Frankreich wieder herzustellen. Er war es, der Karl X. riet, die Ordonnanzen zu erlassen, die seinen Sturz herbeiführten, und als Karl gefallen war, blieb er, wie er sich ausdrücklich ausgebeten hatte, in eifriger Korrespondenz mit ihm, nicht sowohl um ihn im Unglück zu trösten und ihm einen Beweis seiner Teilnahme zu geben, als aus grundsätzlicher Liebe zur legitimistischen Sache. Diese trug er auch auf den Herzog von Bordeaux über, von dem er mit einem damals berühmt gewordenen Ausspruch sagte, er sei nicht nur der Sohn Frankreichs, sondern Europas. Denn das Legitimitätsprinzip, der Kampf gegen die Revolution, war ihm eine europäische Aufgabe. Seine politische Richtung beruhte teils auf Überzeugung, teils auf einer angeborenen Herrschbegierde. Als Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, war Lambruschini der erste Kardinal, den er ernannte (am 31. September 1831), aber L. sah diese Erhebung nur als den Weg zur Stelle eines ersten Ministers im Kirchenstaat an. Da er

bemerkte, daß Kardinal Bernetti, der damals im Besitz dieser Stelle war, am österreichischen Hofe, dem er nicht genug Ergebenheit zeigte, nicht in Gunst stehe, war sein eifrigstes Bestreben, ihn aus dem Sattel zu heben. Gregor gab ihm Gehör, und als Bernetti einst ernstlich erkrankt war, benützte er diese Gelegenheit, ihm einen Nachfolger zu geben und ernannte den Kardinal Lambruschini 1836 zu seinem Staatssekretär zunächst für die äußeren Angelegenheiten, dem in der Regel die Leitung der römischen Politik zukam. Der Staatssekretär für das Innere war damals Kardinal Gamberini, ein angesehener älterer Mann von festem Willen; es behagte daher Lambruschini nicht sonderlich, die Macht mit diesem teilen zu müssen, und er sorgte dafür, daß ein anderer, der Kardinal Mattei, ein unbedeutender Mann, dessen Haupttugend das Geschick war, sich einem fremden Willen unterzuordnen, an seine Stelle kam. Lambruschini übernahm jetzt auch das Ministerium des öffentlichen Unterrichts, wurde Sekretär der päpstlichen Breven und Bibliothekar des Vatikans. Nun im vollen Besitz der Macht, verfolgte er mit aller Energie sein Ziel, die Bekämpfung der Revolution und jeglicher Neuerung im Staat und in der Kirche. Bei seinem Eintritt in die Verwaltung des Kirchenstaates handelte es sich um Amnestierung der nach dem Aufstand der Legationen vom Jahre 1831 Verurteilten und Gefangenen und um Ausführung der damals in Aussicht gestellten Reformen. Lambruschini arbeitete dahin, daß die schon wegen Überfüllung der Gefängnisse rätlich gewordene und von der öffentlichen Meinung geforderte Amnestie möglichst beschränkt, die Zugeständnisse der Reformen geschmälert und namentlich die erteilten städtischen Freiheiten durch die Art der Ausführung gelähmt und dem Volk verleidet wurden. Namentlich wußte er es einzuleiten, daß Rom, selbst aller Mahnungen der liberalen Partei unerachtet, ohne Munizipalverfassung blieb. Dieselbe reaktionäre und absolutistische Richtung verfolgte er in den kirchlichen Angelegenheiten. Er betrieb die Verfolgung gegen die hermesische Theologie aufs eifrigste und vertrat in dem Streit über die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln und die gemischten Ehen in den Jahren 1836—1838 die Sache der römischen Kurie mit großer Energie und Gewandtheit. Die als meisterhaft anerkannten Staatsschriften in dem Kölner Streit sind von ihm verfaßt. Sie sind nächst dem Original unter folgendem Titel deutsch erschienen: „Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegführung des Freiherrn v. Droste, Erzbischofs von Köln, vorausgegangen und nachgefolgt sind. Nach dem zu Rom am 4. März 1838 erschienenen Original wörtlich übersetzt, Regensburg 1838."

Lambruschini setzte den Versuchen einer vermittelnden Behandlung der Streitfrage eine eiserne Konsequenz entgegen und vertrat dabei seinen Standpunkt, man muß anerkennen, mit Energie und Offenheit. Überhaupt muß man ihm den Ruhm lassen, daß er das, wofür er gelten wollte, auch mit ganzer Seele war. Er war nicht auf den Schein angelegt, den Vorwurf der Heuchelei, den man so gerne gegen eine streng kirchliche Haltung bereit hat, konnte man gegen ihn nicht erheben. Für Bestechung durch materielle Mittel war er unzugänglich, dagegen ließ er sich oft durch die Heuchelei anderer täuschen. Von inhumaner Härte und hochfahrendem Stolz konnte man ihn nicht freisprechen und er trug dadurch seinen guten Teil der Schuld an dem Haß und der Erbitterung, welche die Regierung Gregors XVI. in dem Kirchenstaat und in ganz Italien traf. Diesen Haß bekam er auch zu fühlen, als es sich nach dem Tode Gregors um eine neue Papstwahl handelte. Er hatte während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Laufbahn die Spitze des Priestertums als das Ziel seines Strebens unverrückt im Auge behalten und deshalb Sorge getragen, das Kardinalskollegium mit seinen Freunden und Anhängern zu besetzen. Unzweifelhaft war er die bedeutendste Intelligenz unter seinen geistlichen Kollegen in Rom, so daß es schien, ihm könne die Nachfolge auf den päpstlichen Stuhl nicht entgehen. Doch erreichte er sein Ziel nicht. Im Konklave, das nach dem Tode Gregors XVI. im Juni 1846 die Wahl eines neuen Papstes zu vollziehen hatte, stand ihm eine Partei entgegen, welche von seinem Stolz und seiner Herrschsucht den gänzlichen Verlust ihres Einflusses fürchtete, und mit ihr verbanden sich andere, welche die gerechte Besorgnis hegten, eine zweite gregorianische Regierung könnte das römische Volk zur Verzweiflung treiben und verderbliche Aufstände hervorrufen. Nur allmählich siegten die Gegner Lambruschinis, sein gestürzter Vorgänger im Staatssekretariat, der Kardinal Bernetti, soll nicht ohne Anteil an seiner Niederlage gewesen sein. Im ersten Skrutinium erhielt Lambruschini 15 Stimmen und sein Gegner Mastai, der spätere Pius IX., nur 13; am Abend desselben Tages gewann der letztere 9 weitere, am folgenden Tage war die Wahl dadurch entschieden, daß Mastai 36 Stimmen erhielt, während dem Lambruschini nur 10 blieben. In dem neuen System päpstlicher Politik, das unter Pius IX. zur Herrschaft gelangte, war für Lambrus-

chini kein Raum mehr, seine eigentlich politische Laufbahn war geschlossen, obgleich er auch jetzt noch hohe Staatsämter bekleidete und Mitglied der neuerrichteten Staatskonsulta wurde. Der Haß der revolutionären Partei traf ihn im hohen Grad, und er hatte manche persönliche Verfolgung zu bestehen; sein Haus wurde gestürmt und teilweise zertrümmert, er selbst konnte nur in der Verkleidung eines Stallknechts nach Gaeta entfliehen. Am 8. Mai 1854 starb er, 78 Jahre alt, und wurde in der Kirche des Barnabitenklosters S. Carlo ai Catinari in Rom beigesetzt. (Klüpfel †) Benrath.

Lamech f. Bd IX S. 700, 38 ff.

Lamennais, (Hugues-Felicité-Robert de) gest. den 27. Februar 1854. — Lacordaire, Considérations sur le système philosophique de Lamennais, Paris 1834; A. Blaize, Essai biographique sur Lamennais, Paris 1858; Oeuvres posthumes, Correspondance und Documents inédits, in mehreren Bänden herausgegeben von E. D. Forgues (1858), H. de Courcy (1862), A. Blaize (1866), A. du Bois de la Villerabel (1886), M. A. Roussel (1892); Mgn. Ricard, l'Ecole menaisienne, 2 Bde, 1884; P. Janet, La Philosophie de Lamennais 1890; E. Spuller, Lamennais, étude historique, politique et religieuse 1892; Zahlreiche Artikel von Sainte-Beuve, Renan, Scherer, Arboux, Brunetière, u. a.

Hugues-Felicité-Robert de Lamennais wurde geboren in Saint Malo, den 19. Juli 1782; er war der Sohn eines reichen Rheders, den Ludwig XVI. in den Adelsstand erhoben hatte. In der strengen Bretagner Frömmigkeit erzogen, gab er sich mit großem Eifer den Studien hin. Erst in seinem 22. Jahre ließ er sich zur ersten Kommunion aufnehmen. In seinem 29. Jahre (1811), also nicht unüberlegt, trat er in das Seminarium von St. Malo. Schon hatte er für päpstliche Gewalt und Autorität gestritten, obschon sein Kirchenbegriff damals noch nicht zur vollen Klarheit gelangt war. Im Jahre 1808 nämlich veröffentlichte er seine Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII. siècle et sur la situation actuelle. Diese Schrift trug als Motto: Portae inferi non praevalebunt adversus eam. Er läßt darin den Bischöfen noch das Recht, Ermahnungen an den Papst zu richten; diesem allein aber kommt es zu, zu entscheiden, was der Kirche förderlich oder schädlich sei; diese Schrift wurde von der kaiserlichen Polizei mit Beschlag belegt. In seiner Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évèques (1814), die er gemeinschaftlich mit seinem Bruder verfaßte, freut er sich des Sturzes des Kaisers; darum glaubte er, nach der Rückkehr von Elba, sich nach England flüchten zu müssen, wo er während der „hundert Tage" blieb. Er wurde in London Hauslehrer in einer protestantischen Familie und bearbeitete seinen Schüler dermaßen, daß sich derselbe nach Paris, nach Saint-Sulpice führen und zum Katholicismus bekehren ließ; Lamennais gab ihn nicht eher wieder heraus, bis er gerichtlich dazu gezwungen wurde. Im Jahre 1816 erhielt er die Ordination und beschäftigte sich zunächst mit Schriftstellerei; er schrieb Artikel in die katholisch-legitimistischen Blätter (Défenseur, Conservateur, Drapeau blanc, Mémorial catholique), weniger jedoch um den Thron der Bourbonen zu verteidigen, als um den Deismus zu bekämpfen. 1817, als Lamennais 35 Jahre alt war, erschien der erste Band seines Hauptwerkes, Essai sur l'Indifférence en matière de Religion (Paris, 4 Bde in 8°). Es handelte sich derzeit nicht mehr darum, das Christentum gegen den Atheismus zu verteidigen, sondern vielmehr die Leute in ihrer Gleichgiltigkeit aufzurütteln und wieder für das Christentum zu interessieren. Das hatte bereits Joseph de Maistre in seinen Soirées de St. Petersbourg versucht; das unternimmt nun Lamennais; auch beruft er sich hier nicht auf die Schrift und die Kirchenväter, sondern er geht von der Philosophie aus: „Des Menschen Vernunft ist unvollkommen, wie sein ganzes Sein; unfehlbar ist nur die allgemeine Vernunft, der gemeinschaftliche Konsensus aller Völker, dieser aber befindet sich, authentisch bestätigt, allein in der Kirche. Als er die Welt erschaffen, kann Gott keinen anderen Zweck gehabt haben als die Offenbarung seiner unendlichen Vollkommenheit; darum muß er auch von Anfang an dem Menschen geoffenbart haben, was diesem von seinem Gesetze zu wissen notwendig ist. Diese ewige Gesetzgebung ist die Religion, erhalten und durch alle Jahrhunderte hindurch bewahrt in der unfehlbaren Tradition der Kirche, oder besser in dem Haupte der Kirche, dem Papste, der dieselbe vertritt, der die unfehlbare Wahrheit ist. Diese Tradition ist demnach eine Art allgemeiner Vernunft; durch den Glauben kommt sie der Schwäche unserer Vernunft zu Hilfe; sie ist der wahre Grund der Gewißheit." In den folgenden Bänden bringt Lamennais die Beweisführung seiner Prinzipien, mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit; er wehrt zugleich darin die Angriffe der

Gegner ab; diese Bände erschienen 1820—1824. Dieses Werk brachte die Gemüter in große, mit jedem Bande sich steigernde Aufregung. Bei den gallikanischen Bischöfen und bei der Sorbonne fand Lamennais wenig Anerkennung; die Jesuiten erhoben bittere Klagen; protestantischerseits schrieb Samuel Vincent eine Erwiderung: Observations sur l'Unité religieuse, en résponse au livre de M. de Lamennais; dieser antwortete darauf in einer langen Vorrede des zweiten Bandes, jedoch ohne auf seine Gründe einzugehen. Er war eben dem Protestantismus immer abgeneigt, den er nie recht verstanden, weil er ihn nie recht kennen gelernt. Im Jahre 1824 reiste er nach Rom, wo ihm Leo XII. den Kardinalshut anbot; er schlug ihn aus und empfahl dafür dem Papste Lambruschini, der später sein erbittertster Gegner wurde. Nachdem 1825 seine schöne Uebersetzung der Nachfolge Christi erschienen war, kehrte sich Lamennais wieder gegen den Gallikanismus, in seiner Schrift: De la Religion considérée dans ses rapports avec l'Ordre politique et civil (1826), die trotz der Beredsamkeit seines Advokaten Berryer, gerichtlich verurteilt wurde. Er fiel nun immer mehr von den Bourbonen ab, deren Sturz er voraussagte in seinem Buche: Des Progrès de la Révolution et de la Guerre contre l'Eglise (1829). Lamennais will, daß sich die Kirche vom Staate trenne, der sie nur unterdrückt und bloßstellt; die Prälaten sollen auf ihre hohe Besoldung verzichten, aus ihren Palästen heraustreten und wieder das arme Leben Christi führen; so werden sie die Welt erobern. Mit dem Volke soll die Kirche jede Freiheit erringen. Nach der Julirevolution, die sehr bald seine Prophezeihungen rechtfertigte, benutzte Lamennais die nun gewährte Preßfreiheit, um, den 1. September 1830, das berühmte Blatt l'Avenir herauszugeben, mit dem doppelten Motto: „Gott und die Freiheit, — der Papst und das Volk". Um ihn scharten sich als Mitarbeiter de Salinis, Lacordaire, Combalot, Montalembert, Rohrbacher (ein protest. Renegate) u. a. In der Expedition des Blattes errichtete er eine Agentur „zur Verteidigung der religiösen Freiheit." Je mehr aber die Volksgunst wuchs, desto größer wurde auch die Feindschaft der Bischöfe, welche förmliche Anklage gegen ihn erhoben. Lamennais reiste mit Lacordaire und Montalembert nach Rom; sie fanden aber kein Gehör, und erfuhren bei ihrer Rückkehr, daß der neue Papst Gregor XVI. ihre Ideen in der Encyklika vom 15. August 1832 verdammt habe. L'Avenir hörte auf zu erscheinen; Lamennais zog sich nach La Chênaie zurück und nun trat bei ihm ein Wendepunkt ein, den seine ehemaligen Freunde mit größter Bitterkeit als seinen „Fall" beklagten. Bezeichnend ist, daß er von diesem Tage an die Adelspartikel an seinem Namen wegließ und sich kurzweg F. Lamennais schrieb. In eklatanter Weise vollzog er (1834) seinen Bruch mit Rom durch die unerwartete Veröffentlichung seiner „Worte eines Gläubigen" (Paroles d'un Croyant), eines merkwürdigen, wunderbaren Büchleins, eines Meisterwerkes in seiner Art. Lamennais bleibt seinem christlichen Glauben treu, an dem er bis an sein Ende festhielt; er beginnt im Namen des dreieinigen Gottes, predigt Glauben, Liebe, Hoffnung; doch tritt hier zugleich der an den Sozialismus streifende Demokrate hervor; Königtum und Priestertum sind dem Argen verfallen, darum wendet er sich direkt an das Volk: „Dieses Buch, heißt es in der Vorrede, ist hauptsächlich für euch; euch widme ich es . . . Möge es euch, die ihr des Tages Last zu tragen habt, für eure arme, müde Seele sein, was am Mittag auf dem Acker, der, wenn auch noch so spärliche Schatten eines Baumes für den ist, der den ganzen Morgen unter der brennenden Sonnenglut gearbeit hat. Ihr lebt in einer bösen Zeit; doch diese Zeit wird vorübergehn . . Hoffet und liebet. Die Hoffnung lindert alles und die Liebe erleichtert alles . . . Christus, für euch gekreuziget, hat verheißen, euch zu erlösen. Glaubet seiner Verheißung . . . und liebet euch untereinander, gleichwie der Erlöser der Menschheit euch geliebet hat, bis in den Tod." In ganz anderem Stil als seine vorigen Werke ist dieses Büchlein geschrieben. Schwungvoll, reich an Bildern und Gleichnissen, folgen die Sätze aufeinander, wie Bibelverse. In der Sprache der Propheten richtet er seine glühenden Ermahnungen und hoffnungerweckenden Tröstungen an das Volk. Auch machte es einen tiefen Eindruck auf das Volk; alles wurde hingerissen; die katholische Partei war außer sich vor Ärger und Entrüstung: „Drei und Neunzig feiert seine Ostern!" hieß es bei ihnen. Gregor XVI., in einer neuen Encyklika vom 7. Juli 1834, verdammte dieses Buch „von geringem Umfang, aber von ungeheurer Bosheit". Nur noch eine Schrift verfaßte er in diesem Stile, sein „Buch des Volkes" (Livre du Peuple 1837), in welchem er dem Volke nicht bloß seine Rechte, sondern auch seine Pflichten vorhält: „Denn was ist der Mensch ohne Pflichten? Eine Art von vereinsamtem Ungeheuer, ohne Verbindung noch Liebe, in sich gezogen wie ein Raubtier in seiner Höhle, düster und blind, bald vom Hunger zum Raube getrieben, bald schlafend, nachdem es gefressen hat. Und was ist der Mensch ohne Rechte? Ein

bloßes Werkzeug derer, die Rechte haben, ihr Lasttier, dasselbe was für sie ihr Roß oder ihr Ochse ist." Im Jahre 1836 veröffentlichte er die Affaires de Rome, 1837 gründete er das Blatt le Monde, das nur wenige Monate lebte, und schrieb sodann eine Reihe demokratischer Flugschriften, u. a. L'Esclavage moderne, Le Pays et le Gouvernement, wofür er von dem Schwurgericht zu 2000 Fr. Buße und einem Jahre Gefängnis verurteilt wurde, Une Voix de Prison u. s. w. Seine neuen Ideen suchte er mit seinen früheren Prinzipien in Einklang zu bringen, in der bedeutenden Schrift: Esquisse d'une philosophie (1841—1846). Wie in seinem Essai, behält er hier als Grund der Gewißheit die allgemeine Vernunft bei, nämlich die Tradition, die gleichsam das Gedächtnis des Menschengeschlechts ist. Nur wird sie nicht mehr durch die Kirche erkannt und bestätigt, sondern durch des Menschen Vernunft, die prüft, richtet und das Wahre behält. Wir erwähnen noch von seinen anderen Schriften: Les Amschaspands et les Darvands (1843); les Evangiles (neue Übersetzung mit Noten versehen 1846), De la Société première et de ses Lois (1848). Die Februarrevolution (1848), die er mit Freuden begrüßte, bereitete ihm neue Täuschungen. Von den Pariser Wählern wurde er zwar in die Nationalversammlung gewählt, doch der Entwurf einer Konstitution, den er gleich von Anfang an vorlegte, wurde zwar bewundert, aber als praktisch unausführbar verworfen; er ließ ihn drucken in seinem Blatte Le Peuple constituant, das wegen seiner leidenschaftlichen Heftigkeit nur wenige Monate bestehen konnte. Nach dem Staatsstreich lebte Lamennais betrübt und entmutigt in der Zurückgezogenheit, übersetzte noch die göttliche Komödie von Dante, und starb den 27. Februar 1854: „Ich will, verordnete er noch, inmitten der Armen und wie die Armen beerdigt werden. Kein Denkmal soll man auf mein Grab setzen; meine Hülle soll zum Kirchhofe gebracht werden ohne durch die Kirche zu gehn." Dieser letzte Wille wurde erfüllt. — Lamennais war eine edle, thatendurstige Natur; seine Schriften waren Thaten; er konnte nicht leben ohne zu wirken. Einst rühmte sich vor ihm ein Bretagner Edelmann seines vornehmen Müßiggangs; Lamennais erwiderte: „Wenn ich ein Apfelbaum wäre, wollte ich meine Wurzeln immer tiefer in die Erde stoßen und die schönsten Äpfel des Landes tragen." Er hatte eine fromme demütige Seele, allem Eigennutz fremd; doch war seine Frömmigkeit mehr exaltiert als tief. Dabei war er aber auch eine despotische, äußerst leidenschaftliche Natur, durch das Fehlschlagen aller seiner Pläne immer mehr erbittert und mit Haß erfüllt. Denen, die ihm seine Wandelung vorwarfen, antwortete er: „Die, welche sich ihrer Unwandelbarkeit rühmen und sagen: Ich habe mich noch nie geändert! die täuschen sich selbst und haben einen übertriebenen Glauben an ihre eigene Dummheit; bis zu dieser idealen Vollkommenheit hat es der menschliche Blödsinn noch nicht gebracht, trotz der unermüdlichen Liebe, mit welcher man seiner pflegt". Die Werke Lamennais wurden mehrmals herausgegeben z. B. Paris 1844—47. **C. Pfender.**

Lamm s. d. A. Sinnbilder, christliche.

Lammisten s. d. A. Mennoniten.

Lampe, Friedrich Adolf, gest. 1729. — G. Drage, Henochs seliger Ausgang... Nebst einer Lebensbeschreibung... Lampe's, Bremen 1741; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Bd XI, S. 83 (daselbst ältere Litteratur und ein vollständiges Schriftenverzeichnis); M. Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westph. evang. Kirche, Bd II, S. 398 ff.; O. Thelemann, Fr. Ad. Lampe, Bielefeld u. Leipzig, 1868; Heppe, Gesch. des Pietismus, Leiden 1879, S. 236 ff. 479 f.; Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bd I, S. 427 ff.

Fr. Ad. Lampe, der einflußreichste Theologe der deutsch-reformierten Kirche, stammt aus einer altangesehenen Bremer Familie von bewährter Kirchlichkeit. Er wurde (wahrscheinlich am 18. Februar) 1683 zu Detmold geboren, wo sein Vater damals Pastor war. Seine Mutter war eine Tochter des aus der Schweiz gebürtigen Generalsuperintendenten Zeller, des Verfassers der gediegenen Lippeschen Kirchenordnung von 1684. Seine Erziehung empfing Lampe in Bremen, welches ihm zur eigentlichen Heimat wurde, nachdem sein Vater schon 1690 als Hofprediger zu Königsberg gestorben war. Seine Jugend stand unter ernsten pietistischen Einflüssen: denn der Großvater mütterlicherseits war ein persönlicher Freund Lodensteins, und die geistliche Luft Bremens, der „Herberge Gottes", war von dem Geiste Theodor Untereycks durchtränkt. Einer von dessen begeistertsten Schülern, C. van Hase (der ältere), war unter Lampes theologischen Lehrern am Gymnasium illustre. Zur

Vollendung seiner theologischen Studien ging der reichgebildete und frühreife Jüngling 1702 noch auf ein Jahr nach der damals in ihrer höchsten Blüte stehenden holländischen Universität Franeker, wo die Schüler des großen Coccejus, unter ihnen namentlich der Exeget Vitringa, bereits jenen Bund der biblicistischen Föderaltheologie mit der Voetianischen praxis pietatis geschlossen hatten, welcher für Lampes eigene Stellung und — nicht zum wenigsten durch seinen Einfluß — für das christliche Leben der nordwestdeutschen reformierten Kirchen auf Jahrzehnte, mancherorts auf Jahrhunderte hinaus charakteristisch werden sollte. In diese Gruppe der „ernstigen" Coccejaner wirkte auch der Labadismus hinein, doch ohne seine antikirchlichen Extravaganzen. In dieser Umgebung erlebte Lampe unter schweren inneren Kämpfen eine Bekehrung zu völliger Entschiedenheit für den Herrn.

Nach seiner Rückkehr von Franeker wurde Lampe sofort (1703) als Pfarrer nach Weeze bei Cleve und nach 3 Jahren an die bedeutende Gemeinde in Duisburg berufen, wo er schwierige Verhältnisse fand: der größte Teil der Gemeinde war bei aller äußerlichen Kirchlichkeit verweltlicht und die Kirchenzucht lag ganz danieder, daneben bestanden labbadistische Konventikel. Hier lernte er „das Wort recht teilen" und wirkte besonders auch durch fleißige Hausbesuche, so daß er eine geordnete Gemeinde zurückließ, als er 1709 einen Ruf an St. Stephani in seinem geliebten Bremen annahm. Die Verhältnisse waren hier dieselben, wie er sie anfangs in Duisburg getroffen hatte, und er hatte auch da wieder zu bauen und zu ordnen. Seine Hoffnung, in dem 1710 an St. Martini berufenen Peter Friedrich Detry, mit dem er in Duisburg aufs engste befreundet war, eine Stütze zu erhalten, wurde getäuscht. Denn dieser geriet unter den Einfluß Römelings, eines wegen Schwärmerei in Harburg seines Amtes entsetzten lutherischen Predigers, verwickelte Lampe in seine Händel, wegen deren er 1715 nach eingeholtem Gutachten von Amsterdam und Heidelberg abgesetzt wurde, und griff ihn später sogar öffentlich in einer heftigen Schrift an. Im Jahre 1714 vermählte sich Lampe mit dem Reichsfräulein Maria Sophie Eleonore von Diemar aus Franken, das in Bremen Heilung von körperlichen und Gemütsleiden gesucht und gefunden hatte (Lampes Gattin und drei Töchter überlebten ihn; Gottfried Menken war sein Urenkel).

Von 1720—1737 wirkte Lampe als Professor der Dogmatik, nebenher auch der Kirchengeschichte zu Utrecht. Ein Zeugnis für seine nachhaltige Wirkung ist die Weise, wie man an den holländischen theologischen Fakultäten alsbald den Streit der Richtungen auszugleichen unternahm (siehe Bd IV, 193, 31).

Im Jahre 1727 folgte Lampe einem abermaligen Rufe nach Bremen, wo er Pastor an St. Ansgari und Professor an der Akademie wurde. Er verhehlte sich die Schwierigkeit der neuen Stellung nach den früheren Vorgängen und bei seiner großen Verwandtschaft nicht. „Soll Jesus mein Schutz und meine Hilfe sein," sagt er in seiner Antrittspredigt, „so darf ich kein Menschenknecht sein. Will ich seine Huld erwerben und bewahren, so muß ich aller Menschen Gunst und Furcht auf die Seite setzen." Es gelang ihm auch die Abschaffung des „Beichtgeldes", das er als „Sündengeld" bezeichnete, und die Errichtung einer Kasse mit freiwilligen Beiträgen, aus welcher die Prediger für den Ausfall entschädigt wurden. Diese Einrichtung fand später bei allen reformierten Gemeinden in der Stadt Bremen Nachahmung. Wie in der Gemeinde, so entfaltete Lampe auch auf dem Katheder eine tiefgehende Wirksamkeit. Sein Name zog auch nichtdeutsche Studenten nach Bremen. Aus seiner Schule, sowohl hier als in Utrecht, ist eine große Anzahl von Männern hervorgegangen, die in allen Gebieten der reformierten Kirche, zum Teil in hervorragenden Stellungen, segensreich wirkten. Bremen selbst sollte sich seiner nicht lange erfreuen; am 8. Dezember 1729 starb er plötzlich an einem Blutsturz, nachdem er eben eine Vorlesung beendet und noch einen Hausbesuch in der Gemeinde gemacht hatte.

Lampes Theologie war durch und durch biblisch interessiert. Wir besitzen aus seiner Feder außer einem umfangreichen Commentarius analytico-exegeticus in Evangelium secundum Johannem (Amst. 1724 f., 3 Bde, deutsch in 2 Bdn, Leipzig 1729) eine große Zahl exegetischer Abhandlungen über einzelne Stellen und Begriffe der hl. Schrift. Dieselben finden sich meist in dem zweibändigen Syntagma dissertationum etc., Amst. 1737 und in der Bibliotheca Bremensis, einer theologischen Zeitschrift, welche er 1718—1722 in Gemeinschaft mit dem jüngeren van Hase herausgab. Diesen biblischen Charakter trägt auch Lampes systematisches Hauptwerk, welches vor allem der Träger seiner weitreichenden Wirkung auf Theologie und Kirche geworden ist: Geheimnis des Gnadenbundes, dem großen Bundesgott zu Ehren und allen heilbegierigen Seelen zur Erbauung geöffnet, Bremen 1712 ff. und sehr oft später, auch holländisch. Der bei weitem wichtigste

erste Band des Werkes handelt von der „Natur des Gnadenbundes“ und schließt sich (in der Unterscheidung des paradiesischen Werkbundes und des die gesamte Heilsoffenbarung vom Protevangelium an umspannenden Gnadenbundes, überhaupt in der centralen Stellung des Gedankens eines gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, welches doch nur „uneigentlich“ Bund heißt und zuletzt sich als eine „Satzung“ und ein „Testament“ darstellt, welches Gott selbst erfüllt (vgl. Bd IV, 189, 15 ff.), völlig an die coccejanischen Grundbegriffe an. Lampe rühmt Gottes Vorsehung, die nach manchen Vorläufern dem „großen Apollos, Joh. Coccejus“ in der Idee des Bundes den Schlüssel gegeben hat, „um die Geheimnisse in der Schatzkiste des Wortes zu finden“. Die folgenden Bände verfolgen dann die Kirche Gottes geschichtlich durch die drei „Haushaltungen des Gnadenbundes“ unter der Verheißung (Bd 2), dem Gesetz (Bd 3 u. 4) und dem Evangelium (Bd 5 u. 6), wobei zuletzt die Darstellung wieder in das dogmatische Gebiet übergeht. Hier hat also Lampe diejenige systematische Gestalt übernommen, welche Fr. Burmann der Föderaltheologie gegeben hatte (vgl. Bd IV, 193, 48 ff.). In diesem Rahmen kommt nun der gesamte Inhalt der Theologie zum Vortrag: biblische Geschichte und Theologie, Kirchengeschichte und Dogmatik, aber alles nur in seinen für das praktisch-christliche Leben verwertbaren Ergebnissen, ohne schulmäßigen Apparat, in einer bibelkundigen Gemeindegliedern verständlichen Form. Diese Methode, welche keine gelehrten Ansprüche erhebt und sich doch von wahrhaft theologischer Einsicht getragen zeigt, ist charakteristisch für Lampes eigenartige Verbindung von Theorie und Praxis. Ihr verdankt er es auch, daß sein Geist wie der keines anderen Theologen in die Gemeinden gedrungen ist, während die Geschichte der zunftmäßigen Wissenschaft von ihm wenig Notiz genommen hat. Die „Sprache Kanaans“ mit ihren alttestamentlichen Typologien ist ganz wesentlich durch Lampes Hauptwerk geprägt und verbreitet worden. Besondere, von einer praktisch gemäßigten reformierten Orthodoxie abweichende Lehren hat er so wenig geführt, wie sein Meister Coccejus. Hier und da hat seine Trinitätslehre, welche die äußersten Konsequenzen des Dogmas hinter der lebendigen Offenbarung zurücktreten ließ, und sein Chiliasmus, der doch von Apokatastasis nichts wissen wollte, vorübergehenden Anstoß erregt. Aber dergleichen Kleinigkeiten folgten einfach aus dem lebensvollen Biblicismus. Viel wichtiger ist es, auf Lampes Lehre von der Heilsordnung zu achten, welche dem Calvinismus und Coccejanismus eine neue und eigenartige pietistische Wendung giebt. Die pietistische Achtsamkeit auf das innere Leben der Einzelpersönlichkeit und das Drängen auf persönliche Entscheidung fanden hier einen etwas schablonenhaften Ausdruck. Lampe zählt sieben Güter oder Stufen des Gnadenbundes zwischen Gott und der einzelnen Seele (Bd 1, Hauptstück 6 ff.): die kräftige Berufung, der Glaube, die Wiedergeburt, die Rechtfertigung, die Heiligung, die Versiegelung, die Verherrlichung. Daneben kommt auch die Abstufung des schwachen und starken Glaubens vor, und ein wunderbares Lied (in den 30 geistlichen Liedern, Bremen 1746 Nr. 21: Lob des Herrn Jesu) schildert den Stufengang der eigenen Errettung. Solche Heilsordnung, welche in der Orthodoxie nur auf dem Papiere stand, hätte unter dem Lebensernste des Pietismus sicher in eine beunruhigende Methodik umspringen müssen und hat dies vielfach gethan. Bei Lampe bildete indessen die calvinische Grundansicht eine Schutzwehr gegen solche Gefahren: es stand fest, daß der Mensch keinen eigenen Anteil an der Bekehrung besitzt, sondern daß in seinen Erfahrungen nur die absolute Gnade zur Erscheinung kommt. Auf diesen festen Punkt konnte die klare und ruhige Heilsgewißheit immer wieder zurückgreifen, und bei allen theoretischen Mängeln hat demgemäß diese breitere Berücksichtigung des persönlichen Elementes praktisch anregend, aber nicht aufregend gewirkt. Dieser Pietismus war ein durch und durch kirchlicher, der reichlichere Gelegenheit zu biblischer Erbauung und engere Gemeinschaft der Erweckten überall förderte, der aber die große Kirche als göttliche Heilanstalt mit aller Aufopferung pflegte und jedem Separatismus grundsätzlich abhold war. Lampe urteilte über die Labadisten (Gnadenbund Teil 4 Bd 1 Hauptst. 12): „Unter allen, die sich von der Kirche gesondert, sind keine noch näher bei der Wahrheit geblieben, als diese. Und doch haben sie müssen erfahren, daß ihr Rat nicht von dem Herrn gewesen sei.“ Ihr Fehler war, daß sie ihre Gemeinschaft für die allein wahre Kirche hielten und die Sakramente nur Wiedergeborenen geben wollten. So war es Lampes Verdienst, daß er die Kirche durch den Ernst eines gesunden Pietismus befruchtete und zur Separation geneigte Kreise eben dadurch in derselben festhielt. Charakteristisch für diesen innerkirchlichen Pietismus war auch seine Predigtweise, welche nach einer gründlichen, oft coccejanisch-typologischen Texterklärung die Anwendung auf die verschiedenen Gruppen der Zuhörer machte: Unwissende, Unbußfertige, bürgerliche Christen, überzeugte Seelen, gläubige Seelen. Er hatte sie also alle in der

großen Gemeinde vor sich, aber rechnete auf eine Scheidung. Diese Predigtweise bürgerte sich ein und erzeugte am Niederrhein die Sitte, daß wenigstens die beiden letzten Gruppen sich erhoben, wenn an sie die Reihe kam.

Von weiteren Schriften Lampes verdient als erste föderalistische Ethik seine Delineatio theologiae activae, Ultraj. 1727 (deutsch Frankf. a. M. 1728) Erwähnung. Die weiteste Verbreitung fanden seine Katechismen: Milch der Wahrheit, nach Anleitung des Heidelb. Kat. 1718; Einleitung zu dem Geheimnis des Gnadenbundes; Erste Wahrheitsmilch für Säuglinge am Alter und Verstand. Bis in unsere Zeit viel gebraucht wurde das treffliche Kommunionbuch: Der heilige Brautschmuck der Hochzeit-Gäste des Lammes an seiner Bundestafel, Bremen 1720 und sehr oft.

Auch unter den Liederdichtern der reformierten Kirche nimmt Lampe neben Joach. Neander und Tersteegen eine hervorragende Stelle ein. „Eine wahrhaft brennende Glut der Gefühle und ein erhabener Schwung der Phantasie zeichnen ihn aus; er ist mit den Geheimnissen des inneren Lebens sowie der objektiven Wahrheit vertraut" (J. P. Lange). Manche Lieder leiden zwar unter einem Übermaß von gehäuften biblischen Bildern, aber einige der besten sind in engeren oder weiteren Gebieten in Gebrauch geblieben: „Mein Leben ist ein Pilgrimstand", „Mein Fels hat überwunden", „O wer giebt mir Adlerflügel", „Höchst erwünschtes Seelenleben", „O Liebesglut, die Erd und Himmel paaret" und das Abendmahlslied „O Fels des Heils". (**O. Thelemann †**) **E. F. Karl Müller.**

Lampetianer s. Messalianer.

Lancelott, Joannes Paulus, gest. 1590. — Vgl. J. F. von Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechtes, Bd 3, S. 451 f.

Joannes Paulus Lancelott, Professor des kanonischen Rechts in Perugia, wo er 1590 starb, ist bekannt als Verfasser von Institutiones juris canonici, welche sich im Anhange nicht weniger Ausgaben des Corpus juris canonici befinden. Der Gedanke, nach dem Muster von Justinians Institutionen auch für den Unterricht im kanonischen Rechte ein Lehrbuch zu schreiben, beschäftigte Lancelott schon längere Zeit, als Papst Paul IV. im Jahre 1557 ihm selbst den Auftrag dazu erteilte. Schon nach zwei Jahren reichte der Verfasser sein Werk zur Zensur ein, welche einer Kommission übertragen wurde, deren Urteil günstig ausfiel (gedruckt in den mehreren Ausgaben hinzugefügten commentarii Institutionum des Verfassers selbst zum liber I.), so daß das Buch bald weiter verbreitet, namentlich auf der Universität zu Köln sogleich benutzt wurde. Die förmliche Approbation durch den Papst war indessen nicht zu erlangen und es wurden Bedenken gegen Einzelheiten erhoben. Der Verfasser war jedoch nicht geneigt, seine Arbeit zu ändern und ließ dieselbe als Privatschrift zu Perugia mit einer Dedikation an Pius IV. kurz vor dem Schlusse des Tridentinums im August 1563 drucken. Darauf wurde sie bald wiederholentlich herausgegeben, interpretiert und kommentiert, und zuerst nahm Petrus Matthäus in einer von ihm zu Frankfurt a. M. 1591 besorgten Ausgabe des Corpus juris canonici die Institutionen Lancelotts auf. Dasselbe geschah in einer in demselben Jahre zu Lyon erschienenen Ausgabe des Corpus juris canonici und seitdem häufig, da Paul V. (1605—1621) auf dringende Empfehlung des Kardinals Scipio Cobellutius und anderer Personen gestattete, daß die Institutionen dem Corpus juris angehängt werden dürften; indessen sollten sie dadurch keinen offiziellen Charakter erhalten. Der Wert von Lancelotts Institutionen besteht darin, daß daraus leicht das vor dem Tridentinum geltende Recht und die Praxis jener Zeit kennen gelernt werden kann. Die späteren Herausgeber haben in den Anmerkungen die Differenzen des neueren Rechts sorgfältig nachgewiesen. Vgl. Caspar Ziegler, Notae ex ipsis antiquitatum ecclesiasticarum fontibus deductae, Vitemb. 1699, 4°, wiederholt in der Ausgabe von Thomasius, Halle 1716, 1717, 4°; ferner die Ausgabe Doujat, deren Noten in spätere Editionen übergegangen sind. Eine französische Übersetzung mit Berücksichtigung der italienischen und gallikanischen Praxis erschien von Durand de Maillane, Lyon 1710. 10 vol. in 12°.

(**H. F. Jacobson †**) **Sehling.**

Landbischof, Chorbischof (*χωρεπίσκοπος*). — Litteratur: Sbaralea, De chorepiscopis in Fleury, Disciplina populi dei, ed. II, Venet. 1783. III, 180 ff.; Spitz, Praef., aut. P. Jos. Plenz, De episcopis, chorepiscopis ac regular. exemptionibus, Bonn. 1785, p. 43 sqq.; Morinus, Comment. de s. ecclesiae ordinationibus, Paris. 1655. P. III. exerc. IV; P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii lib. II. c. 13. 14; Thomassin, V. et n. disciplina eccle-

siae P. I. lib. 2. c. 1. 2; Binterim, Denkwürdigkeiten I. 2, 386 ff.; Weizsäcker, Der Kampf gegen den Chorepiskopat des fränk. Reichs, Tübingen 1859; P. Hinschius, Kirchenrecht, 2, 161 ff.; Friedberg, KR. 4. Aufl. S. 37, 171.; Hauck, KG. D.'s II, S. 721 ff. IV, S. 9 ff.

Im Orient werden seit dem 3., insbesondere aber seit dem 4. Jahrhundert neben den Bischöfen in den Städten, auch auf dem Lande wohnende Bischöfe, Landbischöfe, ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν, χωρεπίσκοποι, erwähnt, Euseb. hist. eccl. VII, 30. Ihre Entstehung führt wohl darauf zurück, daß in einzelnen ländlichen Gemeinden einer der Gemeindevorsteher an die Spitze des Ältestenkollegs getreten ist und dieselben Rechte, wie die Bischöfe in den Städten, erlangt hat. Im 4. Jahrhundert erscheinen sie wie die Bischöfe auf den Synoden, z. B. zu Nicäa 325, und finden sich auch sonst im Besitze bischöflicher Rechte (c. 13 conc. Ancyr. a. 314; c. 14 Neocaesar. zw. 313 u. 325; c. 10 Antioch. a. 341, wie sie denn nicht die priesterliche, sondern die bischöfliche Weihe, wenngleich nur durch einen Bischof (nicht wie die Stadtbischöfe, durch mindestens drei), erhielten. In demselben Jahrhundert tritt aber auf den Synoden schon das Bestreben hervor, die Landbischöfe in ihren Rechten zu beschränken und sie von den Stadtbischöfen abhängig zu machen, insbesondere wird ihnen nur die selbstständige Erteilung der niederen Weihegrade gestattet, die Vornahme der Priester- und Diakonatsweihe aber von der Einwilligung des Bischofs derjenigen Stadt, zu welcher ihr Landbezirk gehört, abhängig gemacht, c. 13 Ancyr. u. c. 10 Antioch. cit., ja die Konzilien von Sardika von 343 c. 6 und von Laodicea (c. 5 Dist. LXXX) suchten sie sogar ganz zu beseitigen, indem sie die Einsetzung von Bischöfen auf dem Lande verboten, und das letztere statt dessen die Anstellung von herumreisenden Visitatoren mit nur priesterlichem Charakter vorschrieb. Indessen ist ihre Beseitigung damals nicht völlig gelungen, vielmehr haben sie sich zum Teil noch jedenfalls bis in das 6. Jahrhundert hinein (c. 42. § 9 C. de episc. et cler. I. 3) erhalten, freilich in der Weise, daß sie die kirchliche Leitung einzelner Landdistrikte unter dem Stadtbischofe führten und auch mitunter nur die Priester-, nicht mehr die Bischofsweihe erhielten.

Im Abendlande kommen die Chorbischöfe erst seit dem 8. Jahrhundert vor, teils als Gehilfen und Vertreter der in der Missionsthätigkeit wirkenden Bischöfe für die neu errichteten Bistümer, teils als Verwalter erledigter Diöcesen, Jaffé, Monument. Mogunt., p. 260. 232. 463; Gesta episc. Virdun. c. 13, SS. 4, 44. Ein Zusammenhang dieser Chorbischöfe mit denen der orientalischen Kirche ist nicht nachweisbar, vielmehr scheint das bei den Missionen hervortretende Bedürfnis nach bischöflichen Gehilfen zu ihrer Einsetzung geführt zu haben. Während des 9. Jahrhunderts finden sich die Chorbischöfe auch als Gehilfen neben den Diözesanbischöfen in deren Residenzen, wozu offenbar die vielfache Beteiligung der letzteren an der Politik und an den Staatsgeschäften die Veranlassung gegeben hat. Die kirchliche Reformgesetzgebung dieser Zeit hat zunächst unter Einschärfung der Vorschriften der orientalischen Konzilien ihre Abhängigkeit von den Hauptbischöfen betont (conc. Paris. v. 829 lib. I. c. 27, Mansi 14, 556). Gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts trat aber im Westfrankenreich wohl mit Rücksicht auf die übeln Erfahrungen, welche man dort mit den Chorbischöfen gemacht hatte, — die weltliche Gewalt hatte sich derselben zur Offenhaltung von Sedisvakanzen bedient und ihre Verwaltung hatte, so namentlich in Rheims, zu erheblichen Beeinträchtigungen des Kirchengutes geführt — eine heftige Opposition seitens der kirchlichen Reformpartei gegen die Chorbischöfe hervor, so schon auf dem Konzil von Meaux 845 c. 44 und c. 47, Mansi 14, 829, insbesondere aber bei Benediktus Levita II, 124. 369; III, 260, 394, 402, 423, 424, und Pseudo-Isidor (Hinschius, Decret. Pseudo-Isidor. praef. p. CCXVII), welche ihnen den bischöflichen Charakter absprechen und sie ganz und gar verbieten. Nachdem diese Anschauungen auch in der kirchlichen Gesetzgebung jener Zeit (conc. Mettens. von 888, c. 8, Mansi 18, 80) sanktioniert waren, sind sie in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts im Westfrankenreiche verschwunden, während sie in Deutschland, wo Hrabanus Maurus (liber de chorepiscopis bei Mansi 16, 872) für sie eingetreten war, sich in den südlichen ausgedehnten Diöcesen noch bis zur Mitte des gedachten Jahrhunderts erhalten haben. Auch in Großbrittannien sind sie vorgekommen, und in Irland erst mit dem 13. Jahrhundert verschwunden.

Seit dem 10. Jahrhundert sind übrigens auch die Kantoren in den Stiftern, und dann vor allem die Archidiakonen als chorepiscopi bezeichnet worden.

P. Hinschius †.

Landdekane s. Bd I S. 783, 39 ff.

Landerer, Maximilian Albert v. (gest. 1878). — Worte der Erinnerung an Dr. Max Albert Landerer, Tüb. 1878. Zum Andenken an Dr. Landerer von Dr. Wagenmann, JdTh 1878, 3. Heft. Zum Andenken Dr. Landerers, Württemb. Kirchen- und Schulblatt 1878, Nr. 26—28. Nekrolog von Dr. O. Pfleiderer in der Protestant. Kirchenzeitung 1878, Nr. 20. Charakteristik in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1878, Nr. 23 von H. Schmidt.

Landerer gehört zu den bedeutendsten, wenn vielleicht auch nicht bekanntesten Vertretern der Vermittlungstheologie. Wie er selbst es nicht liebte, mit den eigenen Anschauungen und Überzeugungen sich hervorzudrängen, so machte auch seine Wirksamkeit sich nicht sofort offen geltend, aber sie war um so nachhaltiger, je stiller sie war. Auch sein Lebensgang war in seltenem Maße still und einfach: es war ihm nicht beschieden, an verschiedenen Orten und auf verschiedenen Gebieten anzuregen; um so mehr konzentrierte er seine Kraft auf der Tübinger Hochschule. Geboren den 14. Januar 1810 zu Maulbronn als der Sohn eines an der dortigen Klosterschule thätigen Lehrers, kehrte er, nachdem er bei dem Vater in Walddorf bei Tübingen, wohin derselbe im Jahre 1818 als Pfarrer übergesiedelt war, den vorbereitenden Unterricht genossen hatte, an seinen Geburtsort zurück, um als Zögling des Maulbronner Seminars den Gymnasialunterricht in den Jahren 1823 bis 1827 zu empfangen. Von dort trat er in das Tübinger theologische Seminar über. Bei seinem Eintritt war eben der Prozeß im Gange, der von der supranaturalistischen Schule Tübingens zu der Hegelschen Tübinger Schule hinüberführte. Baur hatte seine akademische Laufbahn begonnen, während Steudel noch an den Storr-Flattschen Traditionen festhielt, Schmid die positiven Anregungen der Schleiermacherschen Theologie zur Geltung brachte, Kern endlich eine dogmatisch etwas schwankende Haltung einnahm. Es lag nicht in Landerers Natur, sich an einen Lehrer mit besonderer Hingabe anzuschließen, gerade die Verschiedenartigkeit dieser theologischen Lehrer mag zur Weckung der kritischen und dialektischen Begabung beigetragen haben — um so mehr, da im Kreise der Mitstudierenden die Zahl der höher begabten Jünglinge nicht gering war, welche in selbstständiger Weise die theologischen und noch mehr die philosophischen Studien zu treiben sich bemühten. Strauß hatte die Bekanntschaft mit — und die Begeisterung für die Hegelsche Spekulation in Aufnahme gebracht, die Schleiermachersche Theologie hatte auf der anderen Seite ihre Adepten gewonnen. Unter den Zöglingen, die mit L. von Maulbronn her übergesiedelt waren, befand sich J. A. Dorner, so daß wir uns von dem regen wissenschaftlichen Austausch, der damals unter dem Volke des Tübinger Stiftes herrschte, eine nicht geringe Vorstellung machen dürfen. L.s Gewissenhaftigkeit veranlaßte ihn zum ausdauerndsten Studium, er hütete sich ein Urteil abzugeben, ehe er selbst geprüft — zu den schnell fertigen Leuten hat er sein Leben lang nicht gehört. Die Anwendung der Studienzeit zu hingebender Arbeit wurde ihm vielleicht durch den Umstand erleichtert, daß ein schon damals sich entwickelndes Gehörleiden ihn für die Pflege der Geselligkeit in weiteren Kreisen weniger qualifizierte, so sehr er andererseits durch seine Befähigung zu einer mit Salz gewürzten Unterhaltung dazu disponiert sein mochte.

Die Frucht seiner treuen Arbeit erntete Landerer zunächst in einer sehr guten Note bei seiner Abgangsprüfung im Jahre 1832. Nun machte er so ziemlich seinen bisherigen Gang auf höherer Stufe wieder durch — zuerst als Amtsgehilfe seines Vaters in Walddorf, dann als Repetent am niederen Seminar in Maulbronn. 1835 führte ihn sein Weg in das theologische Seminar zurück, mitten hinein in die durch das erste Leben Jesu von Strauß hervorgerufene Bewegung. Mit Strauß, Dorner u. a. saß er nun am Repetententisch. Zu Kontroversen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen war Zeit und Gelegenheit günstig. Mit Unterbrechung durch eine längere Kandidatenreise nach Norddeutschland, insbesondere Berlin, war L. nun 4 Jahre als Repetent thätig. In den durch seinen Beruf ihm dargebotenen Aufgaben — den dogmatischen und dogmengeschichtlichen Besprechungen mit den Seminarzöglingen, wie in seinen Vorlesungen über neuere protestantische Theologie mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher, in Examinatorien über Dogmengeschichte, Dogmatik und Symbolik, erwies er sich als ein so gründlicher Kenner und dialektisch gewandter Bearbeiter des Stoffs, daß auch in einer Zeit, in welcher die theologische Jugend mit etlichen spekulativen Zauberformeln die ganze Theologie a priori konstruieren zu können meinte, seine Vorlesungen den Ruhm eines hohen instruktiven Wertes erwarben.

Im Jahre 1839 wurde er zum ersten Diakonus in dem alten Hohenstaufenstädtchen Göppingen ernannt. Mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit der er sein Studium betrieben hatte, war er auch im Pfarramte thätig. Aber sein Gehörleiden und die damit zusammenhängenden Mängel im Predigtvortrag beeinträchtigten den Erfolg seiner Arbeit im Pfarr-

amt, den ihm so manche andere Gabe, vorab seine Gewissenhaftigkeit und Lauterkeit, andernfalls hätte verbürgen mögen. Nichtsdestoweniger begreifen wir, daß, als der Ruf ins akademische Lehramt an ihn kam, er nur zögernd und mit dem Vorbehalt eines Rücktritts ins geistliche Amt sich zur Annahme entschloß, war doch dieser Ruf an ihn gelangt, erst nachdem anderweitige Versuche der Besetzung mißglückt waren, die Vokation einer auswärtigen Celebrität sich zerschlagen hatte, und nicht, ohne daß ernste Differenzen innerhalb der Fakultät vorangegangen waren. So kehrte er denn im Jahre 1841 zum drittenmale nach Tübingen zurück, um nun die Stätte für seine Lebensarbeit bis zum Schlusse zu finden. Zunächst trat er als Extraordinarius in die Fakultät ein unter gleichzeitiger Uebernahme der Stelle eines Frühpredigers an der Tübinger Hauptkirche. 1842 rückte er dann gleichzeitig mit J. Tob. Beck in das Ordinariat ein. Die Versuchung, diese letztere Stelle zu verlassen, trat nur einmal an ihn heran, als er im Jahre 1862 eine Berufung nach Göttingen erhielt. Der freundliche, mit einer wohlverdienten Verbesserung seines keineswegs glänzenden Gehaltes verbundene Wunsch der Regierung, ihn der Heimat erhalten zu sehen, erleichterte ihm die seiner innersten Neigung entsprechende Ablehnung.

In die Mitte zwischen Baur und Beck gestellt, hatte Landerer der akademischen Jugend gegenüber keinen leichten Stand — lag ihm doch die Pflicht ob, den äußerlich für die positive Richtung der Theologie gewonnenen Lehrstuhl sozusagen auch innerlich in Besitz zu nehmen und zu behaupten und zu zeigen, daß man auch ohne prinzipielle Verwerfung der Resultate historischer Kritik, ohne Verschmähung einer klaren wissenschaftlichen Methode die Grundlagen kirchlichen Glaubens festhalten könne, wie andererseits zu beweisen, daß man mit Konzessionen an die Kritik — an die wissenschaftlich nicht abzuweisende Forderung der Wahrhaftigkeit noch keineswegs die Autorität der Schrift beeinträchtige. In zwei kurz hintereinander gehaltenen, von seinen Schülern Buder und Weiß nach seinem Tode veröffentlichten akademischen Reden über die Methode der Dogmatik und das materielle Prinzip derselben hat er gleich bei seinem Eintritt in das Ordinariat den von ihm auch später festgehaltenen Standpunkt gekennzeichnet. In ersterer Beziehung setzt er sich vor allem mit dem Hegelschen Standpunkt des absoluten Wissens, der apriorischen Konstruktion auseinander und stellt ihm, wie in der Naturwissenschaft so auch auf sittlich-religiösem Gebiet die Erfahrung gegenüber. Er läßt die spekulative Betrachtung nur zu als Bearbeitung der Empirie, und fordert vor allem für die Thatsachen des sittlich-religiösen Bewußtseins Gehör. Aber dieses letztere selbst ist ihm nicht abtrennbar von der in der Schrift enthaltenen Offenbarung, die eben ihrerseits wieder in geschichtlicher Entwickelung sich mit dem individuellen Bewußtsein vermittelt. Das materielle Prinzip aber der Dogmatik ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch die vollkommene Vereinigung Gottes und des Menschen in der Person Jesu von Nazareth, wodurch die christliche Religion als die absolute erwiesen wird. Zum Behuf dieses letzteren Erweises, bei dem sich durch eine ethische Dialektik die Unfähigkeit der bloß philosophischen Betrachtung zur Befriedigung der ethischen Forderungen als Resultat ergeben sollte, ließ er seiner Dogmatik, da er sich auf eine befriedigende philosophische Arbeit nicht beziehen konnte, eine Religionsphilosophie und einen religionsgeschichtlichen Überblick vorangehen, um so die Idee der Religion zu gewinnen, an der sich nun das Christentum als die absolute Verwirklichung derselben erweisen sollte. War er auf diesem Wege dann zum Begriff der positiven Offenbarung gelangt, so stellte er sich zur Aufgabe, im einzelnen wieder zu erweisen, wie die philosophischen Versuche zur Lösung der bei der Betrachtung des religiös-sittlichen Lebens sich ergebenden Probleme immer unzureichend seien, und wie nur die in der Schrift gegebene Lösung befriedige, welche letztere aber selbst erst wieder vermittelst der historischen Entwickelung sich zum Bestandteil eines wissenschaftlichen Systems herausbilde. Die Ergebnisse der Landererschen Glaubenslehre waren im großen Ganzen durchaus positiv. Ein pantheistisch nicht angekränkelter Theismus, ein voller Offenbarungsbegriff, eine unbedingte Anerkennung der Sünde als lediglich menschlicher That aus menschlicher Freiheit entsprungen, eine Wundertheorie ohne Flausen, eine zwar nicht chiliastisch aufgeputzte aber in den wichtigsten Punkten doch sehr konkrete Eschatologie sichern Landerer einen Platz jedenfalls auf der Rechten der Vermittlungstheologie. Die einschneidendste Abweichung von dem kirchlichen Lehrsystem lag in seiner sogenannten anthropocentrischen Konstruktion der Christologie. Er verschmähte eine spekulative Konstruktion der Trinität, obgleich er versicherte, daß es ihm ein Leichtes wäre, eine solche herzustellen, aber im Interesse voller Klarheit über seinen Standpunkt suchte er alles, was denselben verschleiern konnte, zu vermeiden. Indem er das Centrum der Persönlichkeit Christi in die Menschheit verlegte, suchte er für das religiöse Interesse die nötige Befriedigung in der energischen Betonung

absoluter Sündlosigkeit und der übernatürlichen Geburt sowie in der möglichst konkreten Fassung der Offenbarung. Christus ist ihm Gegenstand und Träger der absoluten Liebe Gottes. Vor allem aber glaubte er durch Ziehung der vollen Konsequenz aus der Auferstehung für den **status exaltationis** dem Interesse des persönlichen Christenlebens an der Person Christi die ausreichende Berücksichtigung zu teil werden lassen zu können. Man mag diese Lösung ungenügend finden, jedenfalls hat auch auf diesem Mittelpunkt christlichen Glaubens Landerer mit Ernst gerungen, den positiven Interessen christlichen Glaubens gerecht zu werden.

Wenn wir sagten, er habe in der Mitte zwischen Baur und Beck keinen leichten Stand gehabt, so mögen schon die bisherigen Bemerkungen über die wichtigsten materiellen Ergebnisse und Voraussetzungen seiner Dogmatik eine gewisse Erklärung bieten. Noch mehr wird dies aber im folgenden, was wir zur genaueren Charakterisierung der Art der Landererschen Theologie hinzuzufügen haben, erhellen. Schon im Äußerlichsten war Landerer der Vermittler zwischen genannten Kollegen: mit dem ersteren teilte er sich in den Vortrag von Dogmengeschichte und Symbolik, mit dem letzteren in den der Dogmatik und neutestamentlichen Exegese, die er in späterer Zeit in einer eigenen Vorlesung über neutestamentliche Theologie zusammenfaßte. Aber auch in anderer Weise schien er der Vermittler zwischen den beiden zu sein. Galt für Baur die logische Konsequenz alles, glaubte er, die sittlichen Potenzen, die ja auch für ihn undiskutierbaren Wert hatten, völlig aus dem Spiel lassen zu müssen bei der wissenschaftlichen Darstellung, so blieb für Beck das Gewissen die letzte und höchste Instanz, die direkt ins Feld geführt wurde, zur Entscheidung. Landerer dagegen störte den Baurschen Logicismus durch die Forderung der Berücksichtigung der sittlich-religiösen Empirie und dem Beckschen Appell an das Gewissen hielt er die Forderung entgegen, daß die religiöse Wahrheit sich auch dem Denken als volle Befriedigung ausweisen müsse. War der Baurschen Kritik die Schrift nur das erste Stück in der Kirchen- und Dogmengeschichte, bestimmt, durch die ganze nachfolgende Geschichte „aufgehoben“ zu werden, so wandte Landerer ein, daß die Schrift als göttliche Offenbarungsurkunde über die geschichtliche Bewegung übergreife und die bleibende Wahrheitsquelle sei. Setzte dagegen Beck voraus, daß für alle Fragen theologischer Wissenschaft die Schrift direkt Auskunft gebe und daß man nur ihren Inhalt in systematische Form zu bringen habe, so forderte Landerer die Vermittlung durch die ganze Reihe der dogmengeschichtlichen Erscheinungen. Reihte sich bei Beck Dogma an Dogma scharf und umfänglich ausgearbeitet, ohne Unterbrechung durch Zwischenreden Dritter, so konnte bei Landerer kein dogmatischer Satz ausgesprochen werden, ohne das eingehendste Zeugenverhör, und der dogmatische Satz selbst stellte sich oft nur wieder als Problem dar, das noch weiter erörtert werden müsse. Ging Baurs Kritik in großen Schritten über die dogmatische Entwickelung hin, um endlich zu zeigen, daß an dem ganzen Dogma nichts übrig sei als ein Aschenhäufchen, aus dem höchstens der Phönix eines philosophischen Satzes sich erheben könne, so ging die Landerersche Kritik in feiner Dialektik auf alle einzelnen Fäden in dem Gewebe, das im Laufe der Jahrhunderte um eine religiöse Wahrheit gesponnen wurde, ein, um zu zeigen, welche noch haltbar seien, welche nicht, um schließlich auf einen Keim mit fruchtbarem dogmatischen „Bildungstrieb“ als letzten positiven Ertrag hinzuweisen. — Kein Wunder, daß die Jugend die klarere, raschere Lösungen liebt, die sich der Formeln Hegelscher Dialektik leichter bemächtigen konnte, als des feinen Apparates, mit dem Landerer arbeitete, die leichter sich die festen Resultate eines biblischen Systems anzueignen vermochte, als die oft selbst problematisch lautenden dogmatischen Ergebnisse, die man an den langen Zweigen biblischer und dogmengeschichtlicher Entwickelung zusammenpflücken mußte, sich zunächst mehr von den in gewissem Sinne entschiedeneren Kollegen Landerers angezogen fühlte. Auch brachte die Landerersche Methode eine Ausdehnung der Dogmatik mit sich, die an die Geduld der Zuhörer große Ansprüche machte. Dazu kam, daß auch auf dem Katheder der Vortrag kein günstiger war — ein um so bedauerlicherer Umstand, als an sich die Sprache edel und schön war. Trotzdem gehörte Landerer zu den einflußreichsten akademischen Lehrern unter den Vermittlungstheologen. Wie man, sobald man ihm näher trat, in seiner äußeren Erscheinung, trotz ihrer relativen Zartheit, die Spuren höherer Bedeutung wahrnahm, so lernte der Zuhörer bei näherer Bekanntschaft mit den akademischen Leistungen des Lehrers dieselben immer mehr schätzen. Daß man namentlich in einem Manuskript seiner dogmatischen Vorlesung ein wahres **mare magnum**, um mit Wessel zu reden, besitze, ein **compendium** alles theologisch Wissenswürdigen, das wußte auch der oberflächliche Student, der getrost nach Hause gezogen wäre, hätte er dasselbe wohl ausgeführt ohne Lücken auch mit nach Hause nehmen können. Aber mancher, der auf der Universität

schnell fertig geworden war, lernte auch den Geist, der in diesen Heften lebte, mit der Zeit besser schätzen, und wenn auch wohl verhältnismäßig wenige die Resultate seines theologischen Denkens sich ohne weiteres aneigneten, so fanden doch alle strebsamen Schüler der Tübinger Universität Grund, ihm vor allem den Dank dafür im Stillen oder offen zu sagen, wenn sie gelernt hatten, mit theologischen Problemen zu ringen, sich vom im- 5 ponierenden Schein wissenschaftlicher Leistung nicht hinnehmen zu lassen. Und was die ersten studentischen Generationen vielleicht erst nach ihrem Abgang von der Universität zu würdigen lernten, das verstanden die späteren schon mehr vor seinen Augen zu schätzen. Die Krisis des Jahres 1848 hatte zunächst dem Ansehen der Hegelschen Spekulation in Tübingen einen Stoß versetzt. Die studierende Jugend wurde nüchterner und gegen schnell 10 fertige Fixierung der Resultate mißtrauischer. Jene skeptische Stimmung, die im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften seit dem 7. Dezennium unseres Jahrhunderts der Geister sich bemächtigte, kam dem Einfluß Landerers zu gut. Die positiv gerichteten unter den Studierenden, die dieser Stimmung sich doch nicht ganz entziehen konnten, fühlten sich von einem Manne angezogen, der unter Festhaltung der po- 15 sitiven Grundlagen christlichen Glaubens bezüglich des Abschlusses der dogmatischen Sätze eine gebührende ἐποχή zu behaupten und sich immer allen Einwendungen offen zu erhalten lehrte. Die Zeit zwischen den Jahren 1860 und 1870 — das dritte Jahrzehnt seiner eigenen akademischen Thätigkeit — darf wohl als der Glanzpunkt seines Wirkens angesehen werden. In dieser Zeit war er auch nach Baurs Tod in die Stelle eines ersten Inspek- 20 tors des Seminars eingerückt und nahm, da Beck sich von den gemeinsamen Fakultätsgeschäften mehr und mehr zurückzog, die leitende Stellung ein. Waren in den beiden Kollegen Oehler und Palmer, namentlich in dem letzteren, ihm liebe Freunde in die Fakultät eingetreten, so wurden durch beider Tod Stellen frei, die mit ihm vertrauten Schülern besetzt wurden und so auch in dieser Weise die Frucht seiner Arbeit dokumentierten. 25 In dieser Zeit hatte Landerers Name auch in den außerwürttembergischen theologischen Kreisen einen besseren Klang bekommen und die Zahl auch der außerwürttembergischen Schüler wuchs. Unter denselben dürfte namentlich der früh entschlafene Joh. Delitzsch zu nennen sein.

Fragt man freilich nach der Frucht, die die Arbeit Landerers für die Theologie über- 30 haupt getragen, so wird man gestehen müssen, daß dieselbe, auch abgesehen von dem Mangel eingreifender litterarischer Wirksamkeit, durch die Art seines Theologisierens selbst beeinträchtigt war. Offenbar war seine Stärke auch seine Schwäche. Die kritische und dialektische Virtuosität nötigte ihn, immer sich selbst gewissermaßen in den Arm zu fallen, wenn man eben einen festen Abschluß von ihm erwartete. Er selbst hat ein Gefühl davon 35 gehabt, wenn er z. B. dem Unterzeichneten gegenüber es aussprach, wie er, da er an den Studien seines zum Arzt bestimmten Sohnes teilnehme, die Medizin um ihre positiven Resultate beneide. Was die letzten Prinzipien betrifft, sagte er, da bin ich meiner Sache gewiß und will rasch mit einem Dutzend unserer sog. Gebildeten aufräumen, aber im einzelnen bringen wir es zu keinen genügenden Resultaten. Und ebenso hinderte ihn die über- 40 mäßige Gewissenhaftigkeit in stofflicher Beziehung an einem zusammenfassenden Abschluß. Es fehlte ihm das Selbstvertrauen, eine Position auch einzunehmen, ohne daß zuvor nach allen Richtungen hin das Terrain aufgeklärt gewesen wäre. Darum fehlt auch seinen positiven Aufstellungen der Nachdruck, den sie erst in einem geschlossenen Zusammenhang und in deutlicher innerer Beziehung aufeinander empfangen. Er konnte sich nicht ent- 45 schließen, sich preiszugeben. Das war gewiß, neben der Gewissenhaftigkeit in Ausrichtung seines Lehramtes, dem er möglichst wenig Zeit entziehen wollte, der Hauptgrund, warum der Entschluß zu litterarischer Produktion ihm so schwer wurde. Als Mitarbeiter an der ersten Auflage dieser Encyklopädie sah er sich zu litterarischen Kundgebungen veranlaßt, die eine hohe Meinung von seiner theologischen Begabung erweckten, namentlich machte 50 der Artikel über Melanchthon bedeutenden Eindruck. Ebenso ist die Abhandlung über das Verhältnis von Gnade und Freiheit in Aneignung des Heils in den von ihm mitbegründeten Jahrbüchern für deutsche Theologie eine Zierde dieser Zeitschrift. Aber es ist bezeichnend, daß dem dogmengeschichtlichen Artikel I. kein dogmatischer II. folgte. Alle seine Artikel, mit Ausnahme zweier über Hermeneutik und Kanon des NTs sind dogmengeschicht- 55 lichen Inhalts. Mit seiner Dogmatik an die Öffentlichkeit zu treten, wagte er nicht. Der andere so trefflich zu richten wußte, wollte sich dem Gerichte anderer nicht aussetzen, und selbst die dogmengeschichtlichen Arbeiten, soviel sie ihm Anerkennung brachten, setzt er nicht fort. Daß er trotz alles tiefen, ethischen und religiösen Interesses, trotz herzlicher Teilnahme an dem Wohl und Wehe seiner Kirche doch von dem Ernst des Kampfes, des 60

äußeren wenigstens, vielleicht auch des inneren, zu sehr verschont blieb, bezw. sich selbst zu sehr außer Schußweite hielt, das mag mit beigetragen haben zu dem Mangel seiner Theologie, zu dem Hängenbleiben im Problem. Es ist auch eine sittliche Aufgabe, ebenso wie vor schnellem Abschließen sich zu hüten, so auch unter der tentatio nicht zu ruhen, bis man festen Grund hat und Freudigkeit, auch die Konsequenzen seiner Position auf sich zu nehmen.

Auch das Bild der sittlichen Individualität des Mannes dürfte mehr durch die Feinheit und Harmonie der Ausführung, als durch hervorragende Stärke und Energie bedeutend und wirksam gewesen sein. Neben der Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit, wie sie auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit sich wiederspiegelte, traten die Züge feinen Zartsinns und anspruchsloser Vornehmheit besonders bei ihm hervor. Die Charakterzüge eines Gelehrten im besten Sinne zierten ihn und wir dürfen hinzufügen, es waren auch die besten Seiten des schwäbischen Charakters in ihm vertreten; eben seine Schlichtheit, jener Widerwille gegen alles Gemachte, gegen allen bloßen Schein, sowie die Zufriedenheit im kleinen, die beinahe bis zur Beschränktheit geht. Am wohlsten war ihm im eigenen Familienkreis, den er in Gemeinschaft mit der zweiten, ihn so besonders gut verstehenden Gattin — die erste war nach einem Ehestand weniger Wochen gestorben — sich so freundlich gestalten sehen durfte.

Nachdem er beinahe 34 Jahre lang seines akademischen Lehramtes gewaltet hatte, zog sich Landerer im Frühjahr 1875 durch einen Fall auf der Treppe eine Verletzung zu, welche ihn zwang, seine Vorlesungen auszusetzen. Im Sommer 1877 mußte er sich zur Bitte um seine Entlassung entschließen. Am Sonnabend vor Palmsonntag den 13. April 1878 setzte ein Blutsturz seinem Leben und Leiden plötzlich ein Ziel.

Daß nach seinem Tode der Gedanke im Kreise seiner Schüler lebendig sich regte, die angesammelten Schätze Landererscher Gelehrsamkeit flüssig zu machen, war natürlich. Zunächst gaben Buder und Weiß heraus: Zur Dogmatik. Zwei akademische Reden von M. A. Landerer. Als Ergänzung ist beigegeben Landerers Gedächtnisrede auf Ferdinand Christian Baur, Tüb. 1879. Diesem Schriftchen folgte die Herausgabe einer Auswahl von Predigten durch P. Lang, 1880. Als drittes opus postumum erschien die „Neueste Dogmengeschichte (von Semler bis auf die Gegenwart), herausgegeben von P. Zeller, 1881". In den Theologischen Studien aus Württemberg, welche von einem Kreis jüngerer Schüler des Entschlafenen gegründet wurden, hat der Herausgeber Hermann Mitteilungen aus der Landererschen Dogmatik gegeben. **H. Schmidt †.**

Landeskirchen s. die Art. Kirche Bd X S. 338,22—339,28 und Kirchenregiment Bd X S. 467,40—476,23.

Lando, Papst, 913—914. — Jaffé I S. 148.

Der Pontifikat Landos fällt in die Zeit, in welcher der römische Adel über Rom und das Papsttum verfügte. Demgemäß ist über seine Amtsführung nichts überliefert, als daß sie 6 Monate und 11 Tage dauerte, vom August 913 bis März 914.

Hauck.

Landpfleger, Landvogt. — Litteratur: Zum ganzen Art. die Artt. Landpfleger und Prokuratoren in Winers B. R. W. II, 1848; Landpfleger und Verwaltung röm. von Krenkel in Schenkels Bibellex. Bd 4 u. 5, 1872. 1875; Römer, Röm. Reich von Holtzmann ebend. 5, 1875; Landpfleger u. Römer von Schürer in Riehms Handw. d. B. A. II, 1884. — Zu 1. die altt. hebr. Wörterbücher. — Zu 2. Sibranda, De statu Judaeae prov. sub procuratoribus, Fran. 1698; Mascovius, De procuratore Caesaris, Altorf 1724; Geib, Gesch. des röm. Kriminalproz. 1842; Hoeck, Röm. Gesch. I, 2 1843, 180 ff, 254 ff.; Rein, Artt. Prokonsul und Prokurator Cäsaris in Paulys Realenc. VI, 1852; Gerlach, D. röm. Statthalter in Syrien und Judäa 1865, 44 ff.; Kuhn, D. städt. u. bürgerl. Verf, d. röm. Reichs II, 1865, 161 ff., 363 ff.; Gerlach in ZlTh 1869, 30 ff.; Hirschfeld, Unters. a. d. Gebiet d. Röm. Verwaltungsgesch. I, 1877; Arnold, The Rom. syst. of. provinc. administration, 1879; Marx, Essai sur les pouvoirs du gouverneur de province, Paris 1880; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 1881; Merkel, Abhandlungen a. d. Geb. d. röm. Rechts I, 1881 (Begnadigungsrecht). 2, 1883 (Appellation); Herzog, Gesch. u. Syst. d. röm. Staatsverf. I, 1884, II, 1887; Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 1. 2[3], 1887; Liebenam, Forschungen z. Verwaltungsgesch. I (Legaten in d. röm. Provinzen), 1888; ders., Beiträge z. Verwaltungsgesch. d. röm. Kaiserreichs I (Laufbahn der Prokuratoren). 1888; Kellner, D. röm. Statthalter v. Syrien u. Judäa u. d. kaiserl. Prokuratoren v. Judäa, ZlTh 1888, 630 ff.; ders.,

Polit. u. administr. Zustände v. Paläst. z. Zeit Christi, der Katholik 1888 I, 47 ff.; Hirschfeld, D. ritterl. Provinzialstatthalter, SBA 1889, 417 ff.; Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes I², 1890, 378 ff.; Mommsen, Abriß des röm. Staatsrechtes 1893 (in Bindings Handb. I, 3); ders., Röm. Gesch. V, 1894; ders., Röm. Strafrecht 1899 (in Bindings Handb. I, 4); Liebenam, Städteverwaltung des röm. Kaiserr., 1900; Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostel Paulus ZntW II, 2 1901, 81 ff.

1. Im AT braucht Luther das deutsche „Landpfleger" fast nur für das hebräische Pechah (פֶּחָה), doch übersetzt er letzteres damit nicht überall, sondern allein in den Büchern Esr (5, 3; 6, 6. 13; 8, 36), Neh (2, 7. 9; 3, 7; 5, 14. 18; 12, 26) und Est (3, 12; 8, 9; 9, 3) in Bezug auf persische Beamte und einmal im Buche Da (3, 2) von babylonischen Landpflegern. Dagegen an anderen Stellen des Buches Daniel und in allen übrigen alttest. Büchern giebt er dasselbe Pechah in anderer Weise wieder, am häufigsten mit Fürst (Jer 51, 23. 28; Ez 23, 6. 23; Hag 1, 1. 14; 2, 3. 22; Ma 1, 8), aber auch mit Herr (2 Kg 18, 24; Jer 5, 57; 1 Kg 20, 24; 2 Chr 9, 14), Hauptmann (Jes 36, 9; Da 6, 7), Gewaltiger (1 Kg 10, 15) und Vogt (Da 3, 27). Immer bezeichnet der Titel Pechah, der nicht persischen (Gesen., Ewald u. a.), sondern rein semitischen Ursprungs ist, nämlich auf das assyrische pihâtu eigentlich bêl pihâti (Herr des Bezirks) zurückgeht (Schrader, Keilinschr. u. AT 186 f.; Delitzsch, hebr. language 12 f.), den vom Souverän abhängigen, unter Umständen auch mit dem militärischen Oberkommando ausgestatteten Civilchef eines Landesteiles, und es findet sich so von israelitischen (1 Kg 10, 15; 2 Chr 9, 14), syrischen (1 Kg 20, 24), assyrischen (2 Kg 18, 24; Jos 36, 9, wo es gestrichen wird von Stade ZatW 6, 182), chaldäischen (Jer 51, 23. 28. 57; Ez 23, 6. 23) und persischen (Esr 8, 36; Neh 2, 7. 9; 3, 7; 5, 14. 18; 12, 26; Est 8, 9; 9, 3) Statthaltern gebraucht. Von persischen Oberbeamten erhält im AT diesen Titel sowohl der Oberbefehlshaber des ganzen Gebietes, welches von Persien aus betrachtet jenseits des Euphrat lag (פַּחַת עֲבַר נַהֲרָה Esr 5. 3; 6, 6. 13; 8, 36; Neh 2, 7. 9; 3, 7), als auch jeder der von diesem offenbar abhängigen Statthalter der einzelnen Provinzen, die zu jenem Gebiete gehörten (Esr 8, 36; Neh 2, 7. 9), insbesondere also auch der persische Unterstatthalter von Juda (פַּחַת יְהוּדָה Esr 5, 14; Hag 1, 1. 14; 2, 2. 21; Ma 1, 8; Neh 5, 14; 12, 26). Der letztere war wohl immer selbst ein Jude, wie dies wenigstens von den beiden uns bekannten Trägern dieses Amtes Serubabel und Nehemia (s. d. A.) gewiß ist. Außer dem Titel Pechah hatten diese persischen Landpfleger von Juda noch den persischen Amtsnamen Tirschata (תִּרְשָׁתָא Esr 2, 63; Neh 7, 65. 70; 8, 9; 10, 2; 12, 26). Ihr Gehalt bezogen dieselben gewiß zum größten Teil aus königlicher Kasse, sie hatten aber auch, abgesehen von gelegentlichen Ehrengeschenken (Ma 1, 8), Anspruch auf 40 Sekel (c. 100 deutsche Reichsmark) tägliche Tafelgelder aus der Gemeindekasse (Neh 5, 15). Doch rühmt sich Nehemia (a. a. O.), auf die letzteren, die sonst mit Härte eingezogen worden waren, verzichtet, sowie auch andere Bedrückungen und Erpressungen, welche die Knappen seiner Vorgänger dem Volke gegenüber sich erlaubt hatten, beseitigt zu haben. Den Pechahs übergeordnet erscheinen nach Esr 8, 36; Da 3, 2; 6, 2; Est 3, 12 die Satrapen, ohne daß das gegenseitige Verhältnis zwischen ihnen völlig klar wäre (vgl. Keil zu Da 6, 2), untergeordnet dagegen die Verwalter (סְגָנִים Luther: Oberste oder Herren), die freilich im Buche Daniel (3, 2. 27; 6, 7) in der Aufreihung der Beamten vorangehen, sonst aber immer (Jer 51, 23. 28. 57; Ez 23, 6. 12. 23) auf sie folgen. — Außer dem Titel Pechah ist von Luther noch das aus dem Persischen (fratama) stammende Wort Partmim (פַּרְתְּמִים), das allgemein: Große, Vornehme bedeutet, einmal Est 1, 3 unrichtig mit Landpfleger übersetzt, während er dasselbe Da 1, 3 besser mit Herrenkinder wiedergiebt, Est 6, 9 aber ganz unübersetzt läßt. — Landvögte werden von Luther im AT die Bezirks- oder Stadtvorsteher im Reiche Israel (שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת 1 Kg 20, 14 ff.) und einmal (Da 6, 1 ff.) auch die anderwärts als Fürsten bezeichneten Satrapen des persischen Reichs genannt.

2. Im NT verfährt Luther im Gebrauche der Wörter Landpfleger und Landvogt konsequenter. Mit Landpfleger übersetzt er die griechischen Amtsbezeichnungen Hegemon, Hegemoneuon, welche zur Wiedergabe des lateinischen, ursprünglich wohl von der Civiljurisdiktion hergenommenen (Mommsen, R.St.R. II, 1, 267), allen Arten von römischen Statthaltern gemeinsamen (Suet. Oct. 28, Tib. 41, Claud. 17, Digest. 1, 18, 1, Borghesi, oeuvres V, 405) Titels Praeses verwendet werden (vgl. Strabo 12, 6, 5; 14, 3, 6; 17, 3, 24 und oft auf Inschriften s. Liebenam Forsch. 465); und zwar thut dies Luther immer dann, wenn sich jene griechischen Amtsbezeichnungen auf einen kaiserlichen Legaten Syriens (Lc 2, 2) oder einen Prokuratur von Judäa (Mt 27, 2. 11. 14. 15. 21. 23. 27; 28, 14; Lc 3, 1; 20, 20; AG 23, 24. 26. 33. 34; 24, 1. 10; 26, 30)

beziehen, während er da, wo mit ihnen römische Statthalter im allgemeinen bezeichnet sind, dies mit „Fürsten“ (Mt 10, 18; Mc 13, 9) oder „Hauptleute“ (1 Pt 2, 14) wiedergiebt. Dagegen Landvogt setzt Luther für Anthypatos, den festen griechischen Ausdruck für den römischen Titel Prokonsul.

Die amtliche Stellung und Befugnis, welche diesen drei Klassen von römischen Statthaltern, Prokonsuln, Legaten und Prokuratoren, zur Zeit der neutestamentlichen Geschichte zukam, beruht auf den Einrichtungen, welche Augustus für die Verwaltung der römischen Provinzen getroffen hatte, indem er sich dabei an die frühere republikanische Ordnung einigermaßen anschloß.

Nach der letzteren waren die sämtlichen Provinzen des römischen Reiches in konsularische und prätörische eingeteilt und, je nachdem sie einer militärischen Sicherung oder nur einer friedlichen Verwaltung bedurften, Männern prokonsularischen Ranges mit dem Oberbefehl über eine Armee oder Proprätoren ohne einen solchen, immer aber mit Übertragung fast souveräner Gewalt, zur Leitung anvertraut worden. Nachdem nun Augustus durch den Sieg bei Actium 31 v. Chr. Herr des Reiches geworden war, wurde ihm vom Senat zunächst auf unbestimmte Zeit mit dem Titel eines Imperators das militärische Oberkommando über die ganze Streitmacht des Reiches und somit thatsächlich auch eine Art von Oberstatthalterwürde übertragen. Durch die Komödie einer scheinbaren Abdankung führte er bald darauf (13. Jan. 27 v. Chr) eine festere Regelung seiner Machtbefugnisse herbei. Seine militärische Oberhoheit ließ er durch Senats- und Volksbeschluß ausdrücklich bestätigen, und sein Verhältnis zu den Provinzen ordnete er in einer Weise, bei welcher er unter dem Scheine größter Bescheidenheit thatsächlich nur Vorteile errang. Während er dem Senat alle ruhigen Provinzen, besonders die Italien zunächst gelegenen, als leicht zu behauptenden Besitz zurückzugeben erklärte, wollte er nur diejenigen Provinzen seiner eigenen Aufsicht vorbehalten, welche durch äußere Angriffe und innere Unruhen gefährdet wären und eine Armee zu ihrer Sicherung erforderten, also namentlich die Grenzprovinzen. Indem er auf diese Weise einen Teil der Provinzen, die kaiserlichen, zu denen auch alle neu zu erwerbenden gehören sollten, völlig und dauernd unter seine alleinige Herrschaft brachte, entließ er doch auch die übrigen senatorischen Provinzen ganz und gar nicht aus aller Abhängigkeit. Denn jede in denselben entstehende Unruhe berechtigte den Kaiser, sofort ein seinem Oberbefehl untergebenes Heer einmarschieren zu lassen, ja unter Umständen nahm derselbe eine oder die andere der senatorischen Provinzen zeitweise ganz in eigene Verwaltung (vgl. Dio 53, 14; 54, 30; 55, 28; Tacit. 1, 76); und immer konnte er auch in ihnen seine Generalstatthalterschaft zur Geltung bringen, während der Einfluß des Senats auf die Verwaltung dieser Provinzen thatsächlich ganz gering gewesen ist. Diese auf die Provinzen bezüglichen Verhältnisse wurden kaum wesentlich durch die Änderungen berührt, welche Augustus nach seiner Genesung von einer schweren Erkrankung im Jahre 23 v. Chr. mit seiner politischen Stellung durch den Senat vornehmen ließ. Denn die prokonsularische Gewalt über alle Provinzen ist damals wohl nicht erst ihm übertragen (Marquardt), sondern als eine bereits in ein kaiserliches Imperium eingeschlossene Gewalt lediglich definitiv festgestellt worden (vgl. Herzog). Jedenfalls aber blieb doch auch jetzt die Stellung der Statthalter in beiden Arten von Provinzen eine verschiedene.

a. Für die Bestimmung der Statthalter in den senatorischen Provinzen, zu denen stets Baetica, Sizilien, Afrika, Kreta und Cyrene, Asien, einige andere dagegen nur zeitweise gehört haben, wurden möglichst die republikanischen Formen beibehalten, namentlich also die Wahl durch das Los, die in der Regel nur einjährige Dauer des Amtes und die Unterscheidung von prokonsularischen und prätorischen Provinzen. Die Bestimmung durch das Los erfolgte näher in der Weise, daß, insoweit nicht der Kaiser ihm nicht genehme Personen von der Kandidatenliste strich, die an Anciennität und an konsularischem und prätorischem Range gleich stehenden Bewerber unter sich losten. In betreff der Einteilung der Provinzen aber trat an Stelle des bisherigen jährlichen Wechsels von konsularischen und prätorischen Provinzen die feste Bestimmung, daß Asien und Afrika von gewesenen Konsuln, alle übrigen senatorischen Provinzen aber von gewesenen Prätoren verwaltet werden sollten. Und nur die Zeichen der Würde blieben für diese beiden Klassen von Statthaltern verschieden, indem sie in den konsularischen Provinzen zwölf, in den prätorischen nur sechs Fasces mit je einem Liktor hatten, die Verschiedenheit des Titels dagegen wurde beseitigt: jetzt hießen die Statthalter sämtlicher senatorischer Provinzen, mochten sie konsularischen oder prätorischen Rang haben, ohne Ausnahme Prokonsuln. So werden denn auch im NT dieser Bestimmung ganz entsprechend ebensowohl die Statthalter der Provinzen Cypern und Achaia, die damals zu den senatorischen gehörten, Sergius

Paulus (AG 13, 7. 8. 12) und Gallion, der Bruder des Philosophen Seneca (AG 18, 12) als Prokonsuln (griech. ἀνθύπατοι) bezeichnet. Auch darin standen jetzt beide Arten von Statthaltern einander gleich, daß sie, abgesehen von dem Prokonsul von Afrika, der im Beginn der Kaiserzeit über eine Legion zu kommandieren hatte, sonst immer ganz ohne thatsächliche militärische Gewalt waren, vielmehr nur eine ganz kleine Abteilung von Soldaten zur Aufrechthaltung der Ordnung in der Provinz ihnen zur Verfügung stand. Für die Civilverwaltung hatten die Prokonsuln von Afrika und Asien je drei Legaten, die übrigen je einen neben sich als untergeordnete Provinzialbeamte, zu denen natürlich noch eine größere Zahl von allerlei Unterbeamten kam.

b. Die Statthalter in den organisierten und selbstständigen kaiserlichen Provinzen, zu denen immer Brittannien, Gallien, Spanien, Ober- und Untergermanien, Pannonien, Dacien, Mösien, Cilicien, Syrien, Numidien, Arabien und Assyrien gehörten, wurden dagegen vom Kaiser selbst ernannt und zwar nicht auf ein Jahr, sondern auf unbestimmte Zeit, so daß der Kaiser sie, wann er wollte, abberufen konnte. Meistens geschah dies erst nach mehrjähriger, durchschnittlich wohl nach drei- bis fünfjähriger (vgl. Dio 52, 13) Amtsdauer; doch schwankte die Praxis in dieser Beziehung sehr, je nach der Neigung der Kaiser und der Tüchtigkeit der Beamten. Ähnlich wie die Prokonsuln der senatorischen Provinzen wurden sie aus der Reihe der gewesenen Konsuln und Prätoren gewählt. In ihrem Amte aber hatten sie sämtlich nur prätorischen Rang, daher kam ihnen auch eine geringere Zahl von Fasces zu als den Prokonsuln der senatorischen Provinzen, nämlich nur fünf. Und sie hießen auch nicht Prokonsuln (Winer, Realw.), sondern als bloße Mandatare des Kaisers: Legaten oder vollständiger Legati Caesaris. Jedoch wurden unter ihnen diejenigen, welche Konsuln gewesen waren oder auch vom Kaiser persönlichen konsularischen Rang erhalten hatten und darum die Anrede vir consularis beanspruchen konnten legati consulares oder einfacher consulares (ὑπατικοί), diejenigen, welche nur die Prätur bekleidet hatten legati praetorii genannt. (Nur aus Nachlässigkeit werden auch konsularische kaiserliche Legaten nicht in Inschriften wohl aber zuweilen bei Schriftstellern als Proprätoren oder Prätoren bezeichnet.) Und die ersteren wurden gewöhnlich mit dem Kommando über mehrere Legionen in die wichtigeren Provinzen, die letzteren mit Zuteilung einer Legion in minder bedeutende geschickt. Beide Klassen von Legaten hatten aber im Verhältnis zu den Prokonsuln der senatorischen Provinzen trotz ihres geringeren amtlichen Ranges erheblich größere wirkliche Machtbefugnis, insofern ihnen das volle militärische Imperium übertragen war (Dio 53, 13, 15). Neben ihnen standen als militärische Legaten (legati legionum) die Kommandeure einer Legion, für die Civilverwaltung aber nicht Legaten, sondern Begleiter (comites, assessores, consiliarii), die vom Statthalter gewählt und in der Kaiserzeit fest besoldet wurden (Dig. 1, 22, 4) und für die finanziellen Angelegenheiten ein Provinzialprokurator (proc. provinciae) samt mehreren untergeordneten Prokuratoren für einzelne Zweige dieses Amtsgebietes. Die wichtigsten von allen kaiserlichen Provinzen waren im Westen des Reiches die gallischen (Libenam, Beitr. 18) und im Osten Syrien (Tacit. Agric. 40: majoribus reservatam; Jul. Cap. Pertin. 2 extr.; Mommsen, Röm. Gesch. 5, 447 ff.), das darum (jedenfalls seit dem Jahre 13 v. Chr.) stehend von konsularischen Legaten verwaltet wurde. Von diesen Legaten Syriens (über welche vgl. Zumpt, Comment. epigr. II, 73 ff.; Mommsen, Res gestae A. 113 ff.) wird im NT Quirinius (Cyrenius Lc 2, 2) genannt.

c. Von diesen beiden Arten eigentlicher Provinzialstatthalter sind bestimmt zu unterscheiden die römischen Statthalter in solchen Klientelstaaten, welche in den Rechts- und Verwaltungsorganismus des römischen Reiches aus verschiedenen Gründen vorläufig noch nicht vollständig aufgenommen werden konnten, also nicht eigentlich als römische Provinzen, sondern mehr als annektierte Staaten und kaiserliche Domänen betrachtet werden. Die Statthalter in diesen Ländern sind daher nicht sowohl Staatsbeamte als vielmehr Administratoren des kaiserlichen Hauses. Und deswegen werden sie wie die kaiserlichen Hofbeamten nicht aus der Zahl der Senatoren, sondern aus dem Ritterstande, ausnahmsweise sogar aus Freigelassenen, vom Kaiser gewählt und erhielten untergeordnete Titel. In Ägypten (Tacit. hist. 1, 11), dem Kottischen Distrikt und einigen kleineren Gebieten (Liebenam, Beitr. 17) hatten sie den aus militärischen Verhältnissen entnommenen Titel Praefecti (Hirschfeld, Sitzungsberichte 425 ff.), in den meisten hierhergehörigen Gebieten aber wie in Mauretanien, Rhätien, Vindilecien, Noricum, Thracien, Korsika und Judäa wurde ihnen (jedenfalls seit Claudius) der Amtsname Prokuratoren (griechisch ἐπίτροπος Jos. b. j. 2, 9, ἔπαρχος Jos. ant. 18, 2; 19, 9 ἡγεμών im Neuen Testament und Jos. ant. 18, 3 oder ἐπιμελετής Jos. ant. 18, 4) gegeben, der ur-

sprünglich in der Republik den bevollmächtigten Geschäftsführer einer Privatperson, dann im Kaiserreich speziell einen Verwalter der kaiserlichen Privatgüter bezeichnete und überhaupt sonst finanzieller Art war. Zum Unterschiede von solchen höheren kaiserlichen Finanzbeamten wurde der Provinzialprokurator mit dem vollständigen Titel Procurator et Praeses bezeichnet oder es wurde ihnen einfach die für alle Klassen von römischen Statthaltern giltige Bezeichnung Praeses in speziellerer Bedeutung gegeben (Borghesi, oeuvres und dazu Mommsen Anm. 5), in welcher denn auch wohl das entsprechende griechische Hegemon an den vielen Stellen des NTs, an denen es von den Prokuratoren Judäas gebraucht wird, zu fassen ist. Der Titel aber Procurator cum jure gladii bedeutet wohl eine Erweiterung einer gewöhnlichen Kompetenz (vgl. Liebenam, Beitr. 18), während procurator vice praesidis oder procurator pro legato sich wahrscheinlich auf einen solchen obersten Finanzbeamten in einer eigentlichen kaiserlichen Provinz bezieht, welchem die Stellvertretung des Legaten übertragen ist. Wie die Provinzialprokuratoren gleich den Legaten der eigentlichen kaiserlichen Provinzen vom Kaiser auf unbestimmte Zeit gewählt wurden, so war auch ihre amtliche Stellung trotz des verschiedenen Ranges im wesentlichen die gleiche (Joseph. ant. 18, 1, 1), in Einzelheiten aber wich sie ab und war auch in den verschiedenen Klientelgebieten verschieden.

Was insbesondere die Prokuratoren von Judäa betrifft, über welche wir im übrigen verhältnismäßig gut unterrichtet sind, so ist nur ihr Verhältnis zu den Legaten von Syrien nicht vollkommen sicher zu bestimmen. Eine Oberhoheit Syriens über Palästina war ja bereits durch die Seleuciden begründet, von den Hasmonäern nur für kurze Zeit abgewehrt, von den Römern aber in anderer Form wiederhergestellt worden, als sie von Syrien aus in Palästina erobernd eindrangen. Nachdem Pompejus im Jahre 64 vor Chr. das eigentliche Syrien zur römischen Provinz gemacht hatte, unterwarf er Palästina in seinem ganzen Umfange definitiv der römischen Oberhoheit, indem er einen Teil davon, besonders das Gebiet der gräcisierten Städte, unmittelbar der syrischen Provinz einverleibte und das übrige Gebiet, in dem Hyrkan II. als Ethnarch und Oberpriester eine gewisse Selbstständigkeit behielt, doch der Aufsicht des Statthalters von Syrien unterstellte (vgl. d. A. Herodes Bd VII S. 760). Es fragt sich aber, ob und inwieweit diese lange Zeit währende Unterordnung Palästinas unter Syrien auch damals noch nachwirkte, als das Gebiet des Archelaus i. J. 6 n. Chr. der unmittelbaren römischen Herrschaft und der Verwaltung von Prokuratoren unterworfen wurde. Soviel ist freilich sicher: „sowohl das jus gladii dieser Prokuratoren wie ihr ganzes Auftreten beweisen, daß sie nicht zu denen gehörten, die unter einem kaiserlichen Legaten stehend nur finanzielle Geschäfte besorgten" (Mommsen, Röm. Gesch. V, 509 A.). Innerhalb Judäas als einer besonderen Provinz (Jos. b. j. 2, 8, 1; Tac. ann. 2, 42. hist. 5, 9) erscheinen sie als die höchsten Provinzialbeamten für alle Gebiete der Verwaltung. Andererseits aber ist ein auffallend häufiges Eingreifen des Legaten von Syrien in die Verhältnisse von Judäa und in die Amtsverwaltung des dortigen Prokurators geschichtlich bezeugt. Der letztere hat unter Umständen den Befehlen des Legaten zu gehorchen (Jos. ant. 18, 6), wird von ihm zur Verantwortung gezogen und abgesetzt (Jos. ant. 18, 6, 2; Bell. jud. 2, 14, 3; Tacit. ann. 12, 54). Und in militärischer Beziehung ist er, da er selbst nur über wenige Kohorten verfügt, von jenem vollständig abhängig: es kommt sogar vor, daß der Legat nach Befinden, ohne vom Prokurator dazu aufgefordert oder vom Kaiser damit besonders beauftragt worden zu sein, mit einer Armee in Judäa einrückt (Tacit. ann. 12, 54). Das eine oder andere dieser Vorkommnisse mag ja nun als ein Ausnahmefall aufgefaßt werden können (Mommsen a. a. O). Und Josephus scheint auf Grund derselben sich eine zu weitgehende rechtliche Unterordnung Judäas unter Syrien vorgestellt zu haben (ant. 17 fin.: *τοῦ δὲ Ἀρχελάου χώρας ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων*; vgl. jedoch b. j. 2, 8, 1; ant. 19, 9, 2). Aber in ihrer Gesamtheit machen sie es doch wahrscheinlich, daß die Nachricht des Josephus, Judäa sei bei der römischen Einziehung als ein Annex von Syrien behandelt worden, nicht gänzlich und einfach als unrichtig (Mommsen) abzuweisen, sondern in der That eine gewisse rechtliche und ständige Abhängigkeit der dortigen Prokuratoren von den Legaten Syriens anzunehmen sei (vgl. auch Tac. ann. 12, 23).

Nach innen war die Gewalt des Prokurators von Judäa nicht sehr erheblich beschränkt durch die jüdischen Behörden, welche die Römer ihrer gewöhnlichen Praxis gemäß auch dort hatten fortbestehen lassen. In allen römischen Provinzen hatten die städtischen Behörden der unterthänigen Städte (Marquardt, R. Staatsv. I², 80 ff.), die Befugnis zu kommunaler Selbstverwaltung (vgl. Liebenam, Städteverw. 174 ff.) und zu beschränkter

Rechtspflege, namentlich zur Verhaftung und ersten Verhörung der Schuldigen, zur Bestrafung von Diebstahl und anderen geringeren Verbrechen und zur Strafgewalt über die Sklaven (Hoeck 223; Mommsen, Staatsrecht II, 1, 244). Danach ist es zu erwarten, daß es ähnlich auch in Judäa, das die Stellung einer unterthänigen Gemeinde hatte, gewesen sein wird (mit Unrecht behauptet eine Ausnahmestellung für Judäa Geib, Geschichte des römischen Kriminalprozesses, 485 f.). Und schon seit alter Zeit bestanden in allen Teilen Palästinas städtische Ältestenkollegien oder Senate, welche für die Städte und ihre Landgebiete Verwaltung und Rechtspflege ausübten. Besonders wohl in Bezug auf diese letztere Funktion hießen sie auch Synedrien (Mt 10, 17; Mc 13, 9 von kleineren Lokalgerichtshöfen). Das Ältestenkollegium von Jerusalem aber, das mindestens seit der griechischen Zeit bestand, hatte naturgemäß vor der römischen Herrschaft eine für das ganze Land giltige leitende Stellung besessen, und so haben denn auch die Römer sie bei der Einführung ihrer unmittelbaren Regierung im eigentlichen Judäa mit Einschränkung auf dieses engere Gebiet fortbestehen lassen, wofür die Stellung des Archidikastes in Ägypten eine gewisse Analogie bietet. Natürlich konnten auch sonst überall die Synagogen der Juden aus freiem Willen die Anordnungen des hauptstädtischen Synedriums befolgen (AG 9, 2). Die Kommunen aber der übrigen vom Prokurator von Judäa verwalteten Landesteile waren diesem selbst allein untergeordnet. Dagegen in Bezug auf das eigentliche Judäa, den südlichsten Teil des Landes, hatte das Synedrium von Jerusalem Anteil an der Centralgewalt, indem ihm die Kreishauptstädte mit den zehn oder elf Kreisen, in welche Judäa geteilt wurde, untergeordnet waren. Auch die bürgerliche Gerichtsbarkeit besaß es mit Einschluß von Kapitalsachen (AG 7, 57 f.; Jos. bell. 6, 24) für alle Juden und sogar die Strafgewalt über solche römische Bürger, welche der Warnung zum Trotz, die eine an der Marmorschranke des inneren Tempels angebrachte Tafel mit Androhung der Todesstrafe enthielt (Jos. bell. 5, 5, 2; 6, 2, 24; ant, 15, 11, 15; aufgefunden revue arch. 23, 1872, 220), den Tempel profaniert hatten (Jos. bell. 6, 2, 24; AG 25). Indessen bedurften nicht bloß die Todesurteile des Synedriums der Bestätigung des Prokurators, dem wie den Statthaltern der übrigen prokuratorischen Provinzen (Marquardt, Staatsverw. I, 557, A. 3; Mommsen, Staatsrecht II, 1, 246; Hirschfeld, Sitzungsberichte 438) allein das jus gladii zukam (Jos .bell. 2, 8, 1), sondern auch in seiner ganzen sonstigen Thätigkeit blieb es immer von ihm abhängig. Das gilt ebenso wie von den Verwaltungsangelegenheiten, in welchen wir auch anderwärts eine weitgehende Abhängigkeit der Gemeinderäte der Unterthanenstädte vom Statthalter finden (Heberdey, Opramoas, Inschr. v. Rhodiapolis, Wien 1897; Mommsen, R. Strafrecht, 240, Anm. 1), auch von der Gerichtsbarkeit (Jos. ant. 20, 9, 1). In dieser Beziehung stimmt zu allen sonstigen Nachrichten vollkommen die Darstellung der neutestamentlichen Evangelien von dem Prozeß gegen Jesus (vgl. Mommsen, R. Strafrecht, 240). Wohl bewirkt auch hier die Lokalbehörde die Verhaftung und stellt das Verhör an und auch der Delikt wird nach jüdischem Recht behandelt. Aber auch dem Statthalter wird der Verurteilte vorgeführt, er wird von ihm befragt, dann wird die Hinrichtung von ihm verhängt und in römischer Form ausgeführt. Was aber die in Judäa sich aufhaltenden römischen Bürger betrifft, so standen sie, wie auch sonst den provinziellen Stadtbehörden die Strafgerichtsbarkeit über römische Bürger nur ausnahmsweise zugestanden wurde (Mommsen, R. Strafr., 236), von der erwähnten Ausnahme abgesehen, nicht unter der Jurisdiktion des Synedriums, sondern unter der des Prokurators (AG 23, 24). Doch waren sie wie überall sonst im Röm. Reiche (AG 16, 37; Liv. 10, 9; Cic. pr. Rab. 4; Dio 64, 2,; Plin. ad Trajan. 96, 4: Plin. ep. 2, 11; Paulus sent. 5, 26; Dig. 48, 6; Mommsen, R. Strafrecht, 47, 242, 329, 633), so auch in Judäa vor entehrenden Körperstrafen geschützt (AG 22, 25) und berechtigt, einen Kapitalprozeß vor das Kaisergericht in Rom zu bringen und zwar sowohl durch volle Rekusierung des statthalterischen Gerichts (so AG 25, 10 und dazu Mommsen, Rechtsverhältnisse 94 ff.) als durch Appellation von diesem an das kaiserliche Gericht als letzte Instanz. In militärischer Beziehung hatten die Prokuratoren von Judäa zwar den Oberbefehl über die in der Provinz stehenden Truppen, derselbe hatte aber wenig wirkliche Bedeutung, da ihnen nur wenige Kohorten zur Verfügung standen (näheres darüber: bei Schürer ZwTh 18, 413 ff.; Egli, das. 27, 10 ff.; Mommsen, Hermes 19, 217 Anm.; Hirschfeld, Sitzungsb. 433 f.). Dieselben waren stationiert in Cäsarea-Stratonsturm, das die Residenz des Prokurators war (AG 23, 23 ff., 25, 1 ff.; Jos. ant. 18, 3, 1; 20, 5, 4. b. j. 2, 9, 2; 12, 2. 14, 4 fin. 15, 6 fin. 17, 1; Tac. ant. 2, 78) und sich dazu auch besonders gut eignete sowohl wegen des vorwiegend heidnischen Charakters der Einwohner als wegen seiner schönen Lage am Meere und seiner durch Herodes d. Gr.

ausgeführten glänzenden inneren Ausschmückung mit großartigen Palastbauten. Wenigstens einmal im Jahre mußten aber die Prokuratoren nach den für sämtliche römische Statthalter geltenden Bestimmungen eine Rundreise durch die ganze Provinz machen, um in bestimmten größeren Städten (den Konventen) die ihnen zukommende Rechtspflege auszuüben (Cicero Verr. 5. 12, 29; Strabo 3, 4, 20; Plin. ep. 10, 85; Gajus 1, 20; Cassiod. var. 5, 14, 7; 12, 15, 7). Und nach Jerusalem kamen sie häufiger, gewöhnlich wohl zunächst bald nach ihrem Amtsantritt (AG 25, 1) und außerdem zu den großen jüdischen Festen, besonders zum Passahfest, um der Gefahr von Tumulten, welche unter der großen Menge von Festbesuchern leicht entstehen konnten, vorzubeugen. Sie waren daher bei den letzteren Gelegenheiten von einer Abteilung Soldaten begleitet (Jos. ant. 20, 5, 3), die in der Burg Antonia am Tempelplatze stationiert wurden (AG 21, 31 ff.; 22, 24 ff.; 23, 23 ff.). Ein früherer Palast des Herodes aber wurde ebenso wie in Cäsarea (Jos. ant. 15, 9, 6) auch in Jerusalem zum Prätorium (Luther: Richthaus, Mt 27, 27; Mc 15, 16; Jo 18, 28; 19, 9; AG 25, 23) d. h. zur Amtswohnung des Prokurators benutzt, in welcher er zugleich Recht sprach und auch Untersuchungsgefangene unterbringen konnte (AG 23, 35 f.). Wie in der Verwaltung, so dienten auch in der Rechtspflege mehrere Räte und Beisitzer (comites, *συμβούλιον* AG 25, 12), die den Prokurator in die Provinz begleiteten, ihm zur Unterstützung (vgl. Geib, Kriminalpr. 243; Mommsen, Hermes 4, 123). Daß derselbe auch seine Frau nach Judäa mitnahm (Mt 27, 19; AG 24, 24; Jos. ant. 20, 10, 1), entsprach einer allgemeinen, den Provinzialstatthaltern unter der Republik noch versagten (Seneca contr. 9, 25), in der Kaiserzeit aber gewährten Erlaubnis (Tacit. ann. 3, 33; viele Inschriften auf Denkmälern der Legaten für ihre Frauen und der letzteren für ihre Gatten), deren Gebrauch freilich bald zu solchen Unzuträglichkeiten führte, daß unter Tiberius verordnet wurde, jeder Präses solle für das Verhalten seiner Frau verantwortlich sein (Tacit. ann. 4, 20), und später sogar wieder das Mitnehmen der Frauen ungern gesehen wurde (Ulpian 4, 2; Dig. 1, 16 de off.). Allen Statthaltern, also auch den Prokuratoren, wurden, um Erpressungen der Provinzen zu verhüten, aus der Staatskasse Umzugsgelder und ein bestimmtes jährliches Gehalt ausgezahlt, dessen Höhe sich auch bei den Prokuratoren nach der Größe der Provinz und dem Range des Statthalters oder auch (Hirschfeld, Unters., 86, 260) nach der Art der Verwaltung richtete. Sie wurden daher, je nachdem sie 200 000, 100 000 oder 60 000 Sesterzien (= ca. 45 000; 22 500 und 13 000 Reichsmark) erhielten, Ducenarii, Centenarii oder Sexagenarii genannt (Suet. Claud. 20; Dio 53, 15 f., später auch auf Inschriften Or. 2648 C. J. G. 5895); einige Prokuratorenstellen waren noch höher dotiert, aber keine annähernd in der Höhe des Gehaltes von einer Million Sesterzien, das die Prokonsuln von Asien und Afrika bezogen. Auch durch sonstige Verordnungen suchten die Kaiser die Provinzen gegen die Willkür und Ausbeutung von seiten der Statthalter zu beschützen, welche die Gesetze der Republik nicht hatten verhüten können (Tacit. ann. 1, 2). Die den Statthaltern übertragenen Funktionen und Befugnisse wurden deutlich bestimmt und durch eine beim Abgange in die Provinz vom Kaiser ausgefertigte Instruktion festgestellt (mandata principum Dio 53, 15; Plin. et Traj. ep. 64; De off. procons. 1, 16). Für die darin nicht vorgesehenen Fälle hatten die Statthalter in Rom anzufragen. Besonders auch die Steuern und Abgaben, welche die Provinz zu zahlen hatten, wurden genau geregelt, und es wurde den Statthaltern verboten, dieselben zu vermehren (Dio 53, 15; 57, 10; Tacit. ann. 4, 6). Auch Geschenke anzunehmen (Dio 53, 15) oder Geld auf Zinsen auszuleihen (Dig. XII, 1 de reb. cred.) war ihnen untersagt; desgleichen hatte schon Augustus für sie das freilich bald vergessene Verbot erlassen, während der Amtsdauer und der nächsten sechzig Tage Dank- und Ehrenbezeugungen der Provinz anzunehmen (Dio 56, 25). Ferner mußten sie gleich nach Ankunft des Nachfolgers die Provinz verlassen und spätestens in drei Monaten sich in Rom vorstellen (Dio 53, 15), damit die Provinzialen, denen dafür Advokaten bestellt wurden, gegen willkürliche Verwaltung Klage erheben konnten (Tacit. ann. 3, 60—70; 4, 15; 15, 20). Aber diese Gesetze hatten, wie in den übrigen Provinzen so auch in Judäa keine vollständige Wirkung. Es fehlte hier bei den Prokuratoren nicht an Beispielen von Grausamkeit (Jos. ant. 20, 11, 1) und Bestechlichkeit (Jos. ant. 20, 11, 1; Bell. 2, 14, 2 vgl. AG 24, 26). Und unfähig, sich in die Eigentümlichkeiten des jüdischen Volkes zu finden, reizten sie dessen Widerwillen gegen die römische Herrschaft in immer steigendem Maße, so daß sie zum Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges auch ihrerseits nicht wenig mitwirkten.

Von denjenigen Prokuratoren, welche in der Zeit von 6—41 n. Chr. das Gebiet des Archelaus verwalteten, wird im NT nur Pilatus genannt (Mt 27, 2 ff.; 28, 14;

Lc 3, 1; 20, 20), s. d. A. In den Jahren 41—52 n. Chr. wurden noch einmal alle Teile von Palästina unter der Königsherrschaft des Herodes Agrippa vereinigt. Nach seinem Tode wurde sein Reich wieder römischen Prokuratoren zur Verwaltung übergeben, die es zunächst in seinem ganzen Umfange 44—52 n. Chr., dann ohne die an Herodes Agrippa II. gefallene Tetrarchie des Philippus bis zum Beginne des jüdischen Krieges 52—66 regierten. Aus dieser zweiten Reihe von Prokuratoren werden im NT Felix (AG 23, 24 ff.; 24, 1. 10) und Festus (AG 26, 30) erwähnt. S. d. A. Bd VI S. 28. Ueber die übrigen Prokuratoren s. Bd IX, 481 f.; über die Finanzverwaltung dieser Statthalter s. d. Artt. Schatzung, Zoll, Zöllner. **Sieffert.**

Lanfrank, Prior von Bec, Erzbischof von Canterbury, gest. 1089. — Quellen: Opera ed. d'Achery, Paris 1648; danach: Bibl. Patrum 18, p. 617—833; neue, aber höchst minderwertige Ausgabe von Giles, patres ecclesiae Anglicanae, 2 vol., Oxford, Paris 1844; Nachdruck dieser Ausgabe und der Ausgabe d'Acherys in MSL t. 150. — Einige Briefe und die Constitutiones finden sich bei Wilkins, Concilia Magnae Britanniae t. 1. Den liber de corpore et sanguine Domini edierte zuerst Sichard, Basel 1518, danach Guillaume le Rat, Rouen 1540; weitere Editionen: Basel 1551; in der Collectio Orthodoxograph. t. I, 1279 ff., ebd. 1555. Zur Biographie: vgl. Vita Lanfranci, rohe, aber nicht ganz wertlose Kompilation, verfaßt nach 1130 von Milo Crispin, Kantor zu Bec, ed. Giles I, p. 281 ff.; Mabillon, ASB saec. VI, vol. 2, p. 628 ff.; Appendix ad Anglo-Saxon Chronicle ed. Thorpe und Earle; Eadmer, Historia Novorum in Anglia, ed. Rule in Rolls Series p. 20 ff.; Guilelmus Malmesbiriensis, Gesta Pontificum Anglorum ed. Hamilton in Rolls Series p. 37 ff.; Wilhelmus Pictaviensis, Gesta Wilhelmi ed. Giles in SS rer. gest. Wilhelmi p. 115 ff.; Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica ed. le Prévost passime; Sigibert von Gembloux, liber de script. eccl. c. 150, MSL 160, p. 582 f. Litteratur: Histoire littéraire de la France t. 8, p. 260—305; Antoine Charma, Lanfranc, Paris 1849; Hook, Lives of the archbishops of Canterbury vol. 2; Joseph de Crozals, Lanfranc, sa vie, son enseignement, sa politique, Paris 1877; Pietro Moiraghi, Lanfranco di Pavia, Padona 1889. — Vgl. außerdem für die Wirksamkeit L.s in Pavia: Robolini, Notizie appartenenti alle storia della sua patria 2, p. 112 ff.; Merkel, Gesch. des Langobardenrechts, Berlin 1850; Boretius in der praefatio zum Liber Papiensis MG LL t. IV; Sarti-Fattorini, De clarissimis archigymnasii Bononiensis professoribus 2. ed. Bononiae 1888—1896, I, p. 3 ff. — Für L.s Wirksamkeit in der Normandie vgl. oben Bd 2 S. 608 f.; Freeman, The Norman Conquest of England, Bd 3, 4; derselbe, William the Conqueror, in the Collection of Statesmen, p. 141 ff.; Stubbs, Constitutional history I, p. 281; Albert du Boys, L'Église et l'état en Angleterre depuis la conquête des Normands, Paris 1887; Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1899; derselbe, Die Fälschungen Lanfranks von Canterbury in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Leipzig 1902.

Je bedeutsamer die Rolle ist, die Lanfrank als Lehrer, Gelehrter, Kirchenfürst und Staatsmann in der Geschichte des 11. Jahrhunderts gespielt hat, um so bedauerlicher ist es, daß er selber keinerlei Nachrichten über sein bewegtes Leben hinterlassen und erst 40 Jahre nach seinem Tode einen Biographen gefunden hat. Wir erfahren, daher gerade über die entscheidenden Jahre seiner Entwickelung und auch über seine Wirksamkeit in der Normandie sehr wenig und auch über die letzten 19 Jahre seines Lebens (1070—1089) gerade nur soviel, daß wir wohl eine klare Vorstellung von den Motiven und Zielen, nicht aber ein Bild von dem Verlauf seines Wirkens im einzelnen zu gewinnen vermögen.

1. Periode 1005(?)—1041. So wenig wir auch über die Jugend des großen Mannes wissen, so steht doch fest, daß auch für seine Entwickelung Heimat und Herkunft von entscheidender Bedeutung waren. In der alten lombardischen Hauptstadt Pavia ist er wohl zu Beginn des 11. Jahrhunderts — der übliche Ansatz 1005 beruht auf einer ganz unsicheren Berechnung Mabillons — geboren. Seine Eltern, Haribald und Roza (Gervasius, Actus pontif. Opp. ed. Stubbs II, p. 363 f.), gehörten zu dem Adel der Stadt. Der Vater bekleidete, wie es scheint, ein Amt in der städtischen Verwaltung. Sicher war er ein juristisch gebildeter Mann. Denn Pavia war damals nicht nur die blühendste Handelsstadt der Lombardei, sondern auch Residenz des kaiserlichen Pfalzgerichts und als solche zugleich der Sitz einer berühmten Rechtsschule und die hervorragendste Pflanzstätte juristischer Bildung in ganz Italien. Dem entsprechend gestaltete sich auch die Erziehung des jungen L. Er erhielt den üblichen Unterricht in Grammatik und Rhetorik, aber mit dem Unterricht in der Rhetorik zugleich eine elementare Unterweisung im römischen Rechte (vgl. Vita c. 13. Die berühmten Worte stammen von Wilhelm von Poitiers, vgl. Fälschungen § 8). Nach dem frühen Tode des Vaters verließ er, wie es heißt, für einige Zeit die Heimat,

um auswärts zu studieren. Daß er auch nach Bologna gegangen sei, meldet jedoch keine der alten Quellen. Erst Robert von Torigni erzählt, daß er daselbst im Verein mit Irnerius die römischen leges wieder aufgefunden und alsbald in Vorträgen erklärt habe. Aber diese Angabe ist so sagenhaft, daß man mit ihr nichts rechtes anfangen kann. Fest steht, daß der Jüng-
5 ling nach längerer Abwesenheit wieder in seine Vaterstadt zurückkehrte und dort, nachdem er sich eine genaue Kenntnis des lombardischen Rechts angeeignet hatte, als Anwalt zu praktizieren begann. Als solcher erntete er die größten Erfolge, so daß er allmählich einer der angesehensten Juristen der Paveser Schule wurde, „dessen Urteile und Gutachten die Rechtsgelehrten gerne annahmen". 3 Stellen des liber Papiensis, in denen er namentlich ange-
10 führt wird, MG Leges IV, p. CXXXVIII, geben noch Zeugnis von seinem Ruhme, seinem juristischen Scharfsinn, seiner juristischen Bildung. — Je größer das Ansehen war, dessen er sich erfreute, um so befremdlicher ist es aber, daß er plötzlich der Heimat Valet sagte. Nach dem späteren Berichte des chronicon Beccense hätte ihn lediglich die Aussicht auf noch größeren Ruhm und Gewinn in die Ferne gelockt. Aber diese Angabe stammt
15 aus sehr später Zeit und klingt höchst unglaubwürdig. Aller Wahrscheinlichkeit nach verließ L. vielmehr nicht freiwillig Pavia, sondern wurde verbannt (vita c. 13 in exilio), wohl weil er als Angehöriger des Stadtadels in die sozialen und politischen Kämpfe verwickelt war, die in den Jahren 1035—1043 in den lombardischen Städten wüteten. Aber wie kam er dazu, gerade zu Avranches in der Normandie eine Zuflucht zu suchen und als
20 Lehrer sich niederzulassen? Hatte er Beziehungen zu Mont-Saint-Michel, wo damals der Italiener Suppo als Abt fungierte? oder lockte ihn, wie so viele Italiener, der Ruf seines großen Landsmannes Wilhelm von Volpiano in das „wilde Land der Seeräuber"? Unsere Quellen gestatten uns nicht, diese Fragen zu beantworten, nur das eine dürfen wir für ausgemacht ansehen, daß der gelehrte Lombarde in dem abgelegenen normannischen Land-
25 städtchen als Lehrer sehr wenig Anklang fand und daher sehr bald den Entschluß faßte, nach der Hauptstadt der Normandie, nach Rouen, überzusiedeln. Aber auf dem Wege nach Rouen wurde er, wie es heißt, in dem Walde an der Rille von Räubern überfallen und mit gefesselten Händen und verbundenen Augen in der Wildnis zurückgelassen. In der schrecklichen Nacht, die er hier zubrachte, gelobte er, wenn Gott ihn befreie, sein fer-
30 neres Leben dem Dienste Gottes zu widmen. Sein Gebet ward erhört. Schon am nächsten Morgen ward er durch vorüberziehende Wanderer befreit. Und sogleich erfüllte er sein Gelübde, indem er sich in dem unweit der Stätte des Überfalls gelegenen Kloster Le Bec zum Eintritt meldete. Das geschah nach der Beccer Tradition (erster Zeuge: Robert von Torigni) im Jahre 1042.

35 2. Periode 1042—1070. Das Kloster Bec bestand damals erst 5 Jahre. Es war noch sehr arm und sehr schwach besetzt, es wurde auch von seinem Gründer, dem alten Kriegsmann Herluin, offenbar nicht besonders geschickt geleitet. Denn die Lebensweise der wenigen Brüder entsprach keineswegs den strengen Forderungen des asketischen Ideals. Kaum eingekleidet, bereute daher Lanfrank seinen Entschluß und faßte den Plan, heimlich
40 zu entfliehen. Aber Abt Herluin merkte zur rechten Zeit seine Absicht, bewog ihn, zu bleiben, ja erhob ihn zum Prior, übertrug ihm also schon jetzt thatsächlich die Leitung der Abtei. Bald darauf begann nun Lanfrank wahrscheinlich in Bec zu lehren. Aber sein Schülerkreis war sicher zunächst sehr klein, und seine Schule erfreute sich sicher selbst in der Normandie bis zum Jahre 1050 nicht solchen Ansehens, wie die Schule
45 von Tours und die Domschule von Lüttich, obgleich die französischen Scholaster allmählich auf ihn aufmerksam wurden und ihn als tüchtigen Kollegen schätzen lernten (vgl. Berengars Fehdebrief). Erst durch ein unvorhergesehenes Ereignis, durch den Ausbruch des Abendmahlsstreites, ward er, man darf wohl sagen, mit einem Schlage eine abendländische Berühmtheit. Wohl um die Kurie auf die beabsichtigte unkanonische Verbindung
50 Wilhelms des Eroberers mit Mathilde von Flandern aufmerksam zu machen, hatte er sich im Jahre 1049 zu dem Konzile Leos IX. nach Reims begeben und war dann im Gefolge des Papstes mit nach Rom gezogen. Dort erreichte ihn Ostern 1050 zur Zeit des Laterankonzils Berengars Fehdebrief. Wie er behauptet, hätte das Konzil aus diesem Briefe auch wider ihn Verdacht geschöpft. Jedenfalls legte er auf Befehl Leos IX. vor
55 versammeltem Konzil ausführlich seine eigenen Anschauungen über das Altarsakrament dar. Von dieser Stunde datiert sein ganzer theologischer Ruhm. Denn das Konzil begrüßte seine Darlegungen mit dem größten Beifalle. Mit ganz besonderer Wärme aber erklärte sich für ihn die Kurie. Leo IX. behielt ihn gleich bis zum September in seiner Umgebung, betraute ihn dann auf dem Konzil zu Vercelli gleichsam als päpstlichen Theo-
60 logen mit der Widerlegung Berengars und gewährte ihm so die Gelegenheit zu einem

zweiten billigen, aber glänzenden Triumphe über den berühmten Meister der Dialektik. Ebenso durchschlagend, wenn auch nicht so mühelos war der Sieg, den er alsbald in der Normandie über die Berengarianer davontrug. Auf dem „Konzil" von Brionne (unweit Bec) gewann er, wie es scheint, die normännischen Prälaten in der Mehrzahl für sich. Aber es glückte ihm nicht, Berengars Anhänger von ihrem Unrechte zu überzeugen. Dieselben blieben hartnäckig bei ihrer Ansicht, so daß der kirchliche und politische Oberherr des Landes, Herzog Wilhelm, schließlich Gewalt gebrauchte und sie zur Freude aller Frommen aus dem Lande jagte. Während diese örtlichen Kämpfe sich abspielten, stieg die Zahl der Scholaren in Bec von Jahr zu Jahr. Die vordem kaum von Auswärtigen besuchte Schule überflügelte binnen kurzem Tours und alle anderen berühmten Schulen des Abendlandes. Franzosen (Ivo von Chartres), Vlamen (Guido von Amiens?), Deutsche (Dietrich von Paderborn, Williram von Ebersperg), Italiener (Anselm von Aosta) wandten sich dem neuen Sterne zu, der den Ruhm höchster Gelehrsamkeit mit dem Glanze fleckenloser Rechtgläubigkeit verband. Vor allem aber bezeigten dem neuen Meister als ihrem dogmatischen Vertrauensmanne die Päpste ihre Gunst. Nikolaus II. schickte zu ihm 1059 eine Anzahl Kapläne, imperatoris et nostros, mit der Weisung, sie in Rhetorik und Dialektik zu unterrichten, vgl. Jaffé Nr. 4446; Alexander II. betraute ihn sogar mit der Ausbildung seiner Neffen, vgl. epist. 3 und Jaffé Nr. 4669; kurz der Prior von Bec wurde der größte kirchliche Lehrer und die größte dogmatische Autorität des Abendlandes.

Allein diese friedliche Wirksamkeit erlitt Ende 1058 oder Anfang 1059 eine jähe Unterbrechung: wegen seiner Ehe mit Mathilde von Flandern von der Kurie zensuriert, verbannte Herzog Wilhelm der Eroberer den großen Fremdling als Hauptgegner jener Verbindung aus seinen Landen. Aber im Begriffe, die Stätte seines Ruhmes für immer zu verlassen, begegnete L. dem wilden Herzog. Es gelang ihm, den Zürnenden zu versöhnen, indem er gewandt seinen bisherigen Standpunkt änderte. Er erbot sich nämlich, in Rom dem Herzog Verzeihung zu erwirken. Es glückte ihm in der That, wohl zur Zeit des berühmten Laterankonzils Ostern 1059, Nikolaus II. umzustimmen. Dieser Erfolg machte auf den großen Fürsten den tiefsten Eindruck. Er erkannte, daß der fremde Mönch ein diplomatisches und politisches Talent ersten Ranges sei, und er zögerte darum nicht, ihn in seinen Rat zu berufen, ja, ihn zu seinem vornehmsten Ratgeber zu erheben. Damit beginnt eine neue Periode im Leben L.s, er tritt ein in die Reihe der Politiker. Wie weit sein Einfluß zunächst reichte, ist nicht zu ermitteln. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach bediente sich der Herzog seines Rates vornehmlich für den Verkehr mit der neuen europäischen Großmacht, deren höchstes Vertrauen der Mönch als Dogmatiker genoß: für den Verkehr mit der Kurie. Das Bündnis mit Alexander II. im Jahre 1066 ist wahrscheinlich von L. angeregt. Zum Danke dafür erhob ihn der Herzog im Juni 1066 zum Abte seines neuen großen Familienklosters St. Stephan in Caën. Ein Jahr später, August 1067, nach dem glücklichen Ausgange der großen Kreuzfahrt nach England, bot er ihm das erledigte Erzbistum Rouen an. Aber Lanfrank lehnte diesen Ruf ab. Dafür ging er im Jahre 1068 als Gesandter Wilhelms nach Rom, 1. um die päpstliche Erlaubnis zur Transferierung des Bischofs Johann von Avranches nach Rouen einzuholen, 2. um die Entsendung einer päpstlichen Gesandtschaft zur Neuordnung der englischen Kirchenverhältnisse zu erwirken. Zu Beginn des Jahres 1070 traf diese Gesandtschaft in England ein. Im Sommer erschien sie in der Normandie und verkündete dem Abte von Caën, daß er an Stelle des abgesetzten Stigand zum Erzbischof von Canterbury erwählt worden sei.

3. Periode 1070—1089. Am 29. August 1070 ward Lanfrank in Canterbury inthronisiert. Aber schon einige Zeit darauf bat er Alexander II. dringend um Enthebung von dem neuen Amte (epist. 3). Diese Bitte war gewiß aufrichtig gemeint. Denn auch ein mutiges Herz mußte wohl angesichts der Schwierigkeiten, mit denen ein Erzbischof von Canterbury damals zu ringen hatte, verzagen: die Kathedrale und die Residenz lagen in Trümmern, der Domklerus war völlig verwildert, das Kirchengut zum guten Teile von dem gewaltthätigen Bischof von Bayeux und dem rohen normännischen Kriegsadel mit Beschlag belegt. Aber nicht viel besser als in Canterbury sah es in den anderen Bistümern aus: das einst so blühende Kirchen- und Klosterwesen Englands war völlig verfallen. Was jedoch Lanfrank wohl am schwersten empfand, das war, daß er nicht die Macht besaß, wirksam dem Übel zu steuern. Nicht nur war unter seinem Vorgänger das Ansehen Canterburys so tief gesunken, daß sich niemand in England mehr bewogen fühlte, auf den Erzbischof Rücksicht zu nehmen, geschweige denn ihm zu gehorchen, es bestand auch unter den anglonormännischen Großen und Bischöfen eine kleine, aber mächtige Partei, welcher der neue Erzbischof als Mönch und, wie es scheint, auch als

Ausländer, ein Dorn im Auge war! Diese Partei arbeitete nicht ohne Erfolg selbst am Hofe seinem Einfluß entgegen. Denn ihre Häupter waren Odo von Bayeux, der Halbbruder König Wilhelms, und die ehemaligen königlichen Kapläne Thomas von York und Walkelin von Winchester. Diese Umstände machen es begreiflich, daß L. eine Zeit lang daran dachte, abzudanken. Allein die zaghafte Stimmung hielt nicht lange bei ihm vor. Sie wich alsbald dem festen Entschlusse, dem Erzbischof von Canterbury die leitende Stellung in Kirche und Reich zu erobern, d. i. zunächst die Macht jener aristokratischen Gegner zu brechen. Der Ausgang dieses Kampfes hing von der Entscheidung zweier Fragen ab: von der Entscheidung 1. der Primats- und 2. der Domklosterfrage. In den letzten Jahzehnten vor der Eroberung war das Erzbistum von York überaus mächtig geworden. Es beanspruchte nicht nur eine völlig unabhängige Stellung in Nordengland, sondern auch die Jurisdiktion über die drei von Rechts wegen zur Provinz Canterbury gehörenden Diöcesen Worcester, Lichfield, Dorchester. L. war von vornherein entschlossen, diesem Zustande ein Ende zu machen. Er forderte schon im Herbste 1070 von dem neuen Erzbischof Thomas das Obedienzgelübde und die Anerkennung Canterburys als der Metropole und des Primatialsitzes von ganz England. Thomas verweigerte ihm den Gehorsam, und er wurde hierin zunächst durch König Wilhelm bestärkt. Aber schließlich statuierte der König, durch Lanfrank umgestimmt, ein Kompromiß: Thomas ward genötigt, für seine Person L. Obedienz zu leisten. Aber in ein dauerndes Abhängigkeitsverhältnis sollte York zu Canterbury nur dann treten, wenn es L. gelinge, nachzuweisen, daß York von jeher und von Rechts wegen Canterbury unterstellt gewesen sei. Damit schien diese Angelegenheit fürs erste erledigt. Aber als die beiden Erzbischöfe in der zweiten Hälfte des Jahres 1071 nach Rom gingen, um sich das Pallium zu holen, machte Thomas vor der Kurie erneut seine Ansprüche geltend. Alexander II. erklärte sich klugerweise für inkompetent zur Entscheidung der heikeln Frage. Er übertrug dieselbe einem englischen Reichskonzile. Aber mit der Führung des Prozesses betraute er, seltsam genug, den Beklagten, Lanfrank, den er gleichzeitig zu seinem Vikar ernannte. So kam die Angelegenheit auf dem Hoftage von Winchester Ostern 1072 nochmals zur Verhandlung. L. suchte hier durch einen umfassenden historischen Beweis darzuthun, daß Canterbury von jeher Metropole von ganz Britannien gewesen sei und die Jurisdiktion über die drei strittigen Bistümer besessen habe. In dem letzteren Punkte erkannte der Hoftag, wie es scheint, seine Beweisführung als zutreffend an, aber in dem ersteren erklärte er sie für ungenügend und ersuchte ihn, auf dem nächsten Hoftage, Pfingsten 1072, beweiskräftigere Dokumente vorzulegen. Dieser Ausgang kam einer Niederlage gleich. Denn L. hatte keine beweiskräftigeren Dokumente, als Baedas hist. ecclesiastica. Dazu stellten eben jetzt eine Anzahl Bischöfe und Große den Antrag, das Domkloster von Canterbury und alle anderen in England bestehenden Domklöster in weltliche Stifter zu verwandeln, weil die Besorgung geistlicher Amtsgeschäfte durch Mönche unthunlich und ungehörig sei. Die Spitze dieses Antrages richtete sich gegen L. in Person — denn er war selber Mönch — und zugleich gegen seine heiligsten Ueberzeugungen; denn er hatte eine enthusiastische Vorstellung von der Hoheit und Würde des Mönchtums. Trotzdem war es den Antragstellern gelungen, auch König Wilhelm für sich zu gewinnen. Somit mußte jetzt L. fürchten, in zwei wichtigen Streitfragen seinen Gegnern zu unterliegen und damit seinen Einfluß in Kirche und Reich so gut wie ganz zu verlieren. In dieser Notlage griff er zu dem einzigen Mittel, welches die unvermeidlich scheinende Niederlage noch in einen Sieg verwandeln konnte. Er fälschte oder er ließ fälschen, was auf dasselbe hinauskommt. Die gefälschten Dokumente, 10 ad hoc fabrizierte oder verunechtete Papstbriefe, sowie wahrscheinlich eine ad hoc fabrizierte Legende und drei Konzilienkanones, produzierte er dann Pfingsten 1072 auf dem Konzil von Windsor und erlangte durch sie unschwer einen glänzenden Sieg. Das Domkloster von Canterbury blieb erhalten. Der Primat und die Metropolitangewalt wurde feierlich anerkannt, die mächtige, dem lombardischen Mönche widerstrebende, aristokratische Partei war für immer überwunden, Lanfrank nunmehr nächst dem König der mächtigste Mann in Kirche und Reich (vgl. Böhmer, Fälschungen).

Nach diesem großen, mit unehrlichen Waffen erfochtenen Siege wandte sich der Erzbischof mit aller Energie der Reform und Reorganisation des englischen Kirchenwesens zu. Zunächst nahm Canterbury und die Diöcese Canterbury seine Aufmerksamkeit vornehmlich in Anspruch. Noch im Jahre 1072 entriß er seinem Hauptgegner Odo von Bayeux, der in seiner Erbitterung später sogar mit Berengar anknüpfte, die widerrechtlich besetzten Kirchengüter. Gleichzeitig, wie es scheint, begann er in großartigem Maßstabe mit dem

Neubau des Doms, des Domklosters mit der Wiederherstellung der stiftischen Finanz- und Güterverwaltung. Es folgte in gleich großem Stile die Reorganisation der Armenpflege, die Errichtung eines großen Spitals und eines Aussätzigenheims; weiter die Reform des Domklosters, in welches viele normännische und vlamische Mönche berufen wurden, so daß der Bestand schließlich die Zahl 150 erreichte, die Reorganisation der Domschule, der Dombibliothek u. s. w. So erhob sich Canterbury aus Schutt und Trümmern allmählich wieder zu einem glänzenden Mittelpunkte nicht nur des kirchlichen und monastischen, sondern auch des geistigen Lebens, — man braucht nur die Namen Osbern, Goscelin von St. Bertin, Eadmer zu nennen.

Allein L.s Wirksamkeit beschränkte sich nicht auf seine Residenz und Diöcese. Sie umfaßte das ganze englische Kirchenwesen. Mit dem Londoner Konzile von 1075 beginnt in großem Maßstabe hier unter seiner Leitung die Reformarbeit: die Verlegung der Dorfbistümer in feste Städte, die Wiederherstellung des synodalen Instituts, die Verselbstständigung der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Einführung des kontinentalen, d. i. pseudoisidorischen, Kirchenrechts (es läßt sich ein bestimmter Typus der decreta und canones nachweisen, der von Canterbury aus in England verbreitet wurde, vgl. Fälschungen, Anhang). Hand in Hand damit ging die allmähliche Reform des Klosterwesens durch Einführung zahlreicher kontinentaler Mönche, Erneuerung des Eigentumsverbotes, straffere Handhabung der Klausur, Reorganisation zahlreicher Abteien, unter denen St. Albans, das von dem König L. geschenkte Kloster, besonders hervorzuheben ist. Gerade diesem Teile der Reformarbeit brachte der Erzbischof naturgemäß das höchste Interesse entgegen. Selbst ein Anwalt der Besiegten, der Annalist von Peterborough, kann daher nicht umhin, ihn als den awurdha muneca fader and frouer dankbar zu feiern.

Zweck und Ziel dieser höchst umfassenden Reform war die größtmögliche Anpassung des englischen Kirchentums in Verfassung, Verwaltung, Recht und Kultur an die fortgeschritteneren Landeskirchen des Kontinents — also eine Wiederaufnahme der Bestrebungen des Theodor von Tarsus, an den L. auch in seinem Charakter und in seinen Schicksalen sehr lebhaft erinnert. Ein radikaler Umsturz der bestehenden Verhältnisse lag jedoch nicht in L.s Absicht. Das zeigt aufs deutlichste seine Haltung in der Cölibatsfrage. Obwohl ein überzeugter Anhänger des Keuschheitsideals, nötigte er doch nur die Domkleriker, ihre Frauen zu entlassen. Die verheirateten Pfarrer ließ er dagegen unbehelligt. Nur forderte er, daß fortan jeder Kleriker bei der Diakonatsweihe, — nicht aber schon bei der Subdiakonatsweihe (Gregor VII.) — das Keuschheitsgelübde ablege. Aber er machte diese Forderung, wie es scheint, nur ausnahmsweise strenge geltend (epist. 24. 25). Zu einer allgemeinen Einführung des Cölibats ist es daher unter seinem Pontifikate in England nicht gekommen. Dieser weisen Zurückhaltung entsprach durchaus seine Politik gegenüber den Eingeborenen. Zwar war er, wie es scheint, mit dem Ausschlusse der Engländer von hohen Kirchen- und Klosterämtern einverstanden. Selbst den heiligen Wulstan von Worcester hat er zu stürzen versucht und eine Anzahl Äbte ohne Gnade allmählich beseitigt. Aber er hatte wohl stets sehr triftige Gründe für sein Vorgehen. Denn er war durchaus kein Feind und Verächter des englischen Volkes. Er bezeichnete sich häufig selbst als Anglus und das englische Volk als nostra gens. Er förderte auch an seinem Teile, allerdings nicht ohne weise Prüfung, die Verehrung der national-englischen Heiligen und bewirkte, daß in Canterbury die nationale Hagiographie mehr gepflegt wurde, als je zuvor (vgl. Osbern, Goscelin von St. Bertin). Vor allem aber trat er mit größter Energie unnützen Gewaltmaßregeln, wie der Hinrichtung des Earl Waltheof, entgegen, und that, was er konnte, um das leibliche und geistliche Elend der Besiegten zu mildern. Die Voraussetzung für diese großartige und weise Reformpolitik war die machtvolle Stellung des Erzbischofs in Kirche und Reich. Seit dem Tage von Windsor war er unbestritten nächst dem Könige der mächtigste Mann Englands. In kirchlichen Angelegenheiten war sein Wille geradezu ausschlaggebend. Denn es scheint, daß König Wilhelm, der seit 1073 fast immer durch Kriege auf dem Kontinent in Anspruch genommen war, ihm hierin volle Freiheit ließ. Aber auch in weltlichen Dingen war er der vornehmste Ratgeber des gewaltigen Fürsten. So oft Wilhelm über See ging, betraute er L. mit der Verwesung des Reichs. Denn er war überzeugt, daß der lombardische Mönch auch diesem schweren Amte gewachsen sei, und die Bewältigung des großen Aufstandes von 1074 zeigte, daß er sich nicht täuschte. Kein Erzbischof von Canterbury, darf man somit behaupten, hat eine solche Machtstellung in England eingenommen, wie der lombardische Fremdling, aber kaum einer, muß man hinzufügen, besaß auch in so hohem Maße die natürlichen Gaben des Regenten und Staatsmannes.

Allein dem Ehrgeize L.s genügte diese imponierende Stellung noch nicht: schon im Jahre 1072 erhob er Anspruch auf den Primat nicht nur über ganz Britannien, sondern auch über Irland, epist. 5, p. 24. Er benützte daher wohl seinen Einfluß auf die irischen Mönche in Canterbury und in St. Albans, um bei den Ostmännern von Dublin Canterburys Autorität zur Anerkennung zu bringen, und versäumte dann nicht, die neue Verbindung zu pflegen und den irischen Königen Kirchenreform nach römischem Muster anzuempfehlen. Dagegen geschah es wohl ohne sein Zuthun, daß die Königin Margarete von Schottland sich ihn zu ihrem geistlichen Vater erwählte und ihn ersuchte, ihr einen Gehilfen für die beabsichtigte Kirchenreform zu senden. So erlangte unter L. Canterbury vorübergehend in Schottland, dauernd in Irland und auch in Wales Einfluß. Der Titel eines Patriarchen von ganz Britannien und der benachbarten Inseln, den man zu jener Zeit wohl zuerst dem Erzbischof beilegte, schien damals wirklich nicht bloß ein Ausdruck phantastischer Hoffnungen und kühner hierarchischer Träume zu sein.

Je mehr aber L. in die Rolle eines Primas von ganz Britannien sich einlebte, um so kühler ward sein Verhältnis zu der Kurie. Alexander II. hatte ihn stets besonders ausgezeichnet, ihn zu seinem Vikar ernannt, ja die Absicht gehegt, ihn zum Kardinal zu erheben, epist. 9 p. 31. Gregor VII. stand dagegen von Anfang an dem Erzbischof nicht so nahe, und seine offenkundige Vorliebe für Berengar, sein anmaßender Ton, seine hochfahrenden Weltherrschaftspläne waren nicht dazu angethan, ihn L. näher zu bringen. Weder das Gregorianische Cölibatsgesetz noch das Gregorianische Investiturverbot hat L. jemals verkündet, — das letztere nicht, weil er scharfblickend genug war, die Doppelseitigkeit des bischöflichen Amtes zu erkennen, streng zwischen feodum und episcopium unterschied und in der feudalen Stellung der Prälaten das Besetzungsrecht der Krone ausreichend begründet fand. Zweifellos nicht ohne seine Zustimmung hat dann ca. 1080 König Wilhelm Gregor den Lehenseid verweigert, und zweifellos aus Abneigung gegen den päpstlichen Despotismus hat er selber so lange gezögert, Gregors Einladungen oder vielmehr Vorladungen Folge zu leisten. Man gewinnt den bestimmten Eindruck, daß er nur noch auf einen passenden Anlaß wartete, um mit dem gregorianischen Hofe zu brechen. Der Anlaß kam mit der Eroberung Roms durch Heinrich IV. Alsbald trat er nun mit dem Führer der Wibertiner, Hugo dem Weißen, in Verbindung. Aber die Unterhandlungen verliefen im Sande: England blieb neutral in dem Kampfe der Parteien, — entschieden die beste Politik, die es befolgen konnte, vgl. Liebermann in Historical Review 62, p. 322 ff. — In den letzten Jahren seines Lebens blieb auch diesem Günstling des Glückes Kummer und Enttäuschung nicht erspart. Sein großer Freund, Wilhelm der I., starb am 7. September 1087. Wilhelm II. aber lohnte mit Undank die Treue und Energie, mit der der Primas bei dem Thronwechsel für ihn eingetreten war: er ließ L. deutlich merken, daß die Zeit seines Einflusses vorüber sei. Schwererem wurde der Greis rechtzeitig durch einen ruhigen Tod entrückt, am 24. Mai 1089: die letzte, aber nicht geringste Gunst, welche das Glück ihm noch gewährte.

W ü r d i g u n g: In dem bewegten Gange dieses Lebens, in dem jede kritische Wendung doch schließlich einen Fortschritt zu höherer und breiterer Wirksamkeit bezeichnet, spiegeln sich der Charakter und die Begabung des Mannes. Er ist nacheinander Jurist, Mönch, Lehrer, Gelehrter, Theologe, Kirchenfürst und Staatsmann gewesen, und er hat in jedem dieser Berufe Hervorragendes, ja Außerordentliches geleistet. Eine ungewöhnliche Vielseitigkeit ist somit ein bemerkenswerter Zug seiner geistigen Physiognomie. Aber diese Vielseitigkeit darf nicht überschätzt werden: am bedeutendsten war er doch als Jurist und Politiker. Die Anlage zu beidem war ihm als dem Sohne der großen lombardischen Juristenstadt, als dem Sprößling eines stark von politischen und sozialen Kämpfen bewegten Gemeinwesens gleichsam angeboren. Aber nur in der Jugend und in vollem Maße erst im Alter hat er diese seine stärksten Talente bethätigen können. Was dazwischen liegt, seine Lehrthätigkeit, seine dogmatischen Kämpfe, seine theologische Schriftstellerei, ist demgemäß mehr als eine Episode in seinem Leben anzusehen, obwohl bereits die Zeitgenossen ihn vor allem als Gelehrten, als Dogmatiker, geschätzt haben. — Was seinen persönlichen Charakter anlangt, so besaß er durchaus die Tugenden, aber auch die Fehler des Staatsmannes. Er war ruhig, zäh, freigebig, auch treu, aber er scheute List und Lüge nicht, wenn es galt, große Zwecke zu erreichen.

S c h r i f t s t e l l e r e i: Wie als Charakter, so steht L. auch als Schriftsteller weit unter seinem großen Schüler und Nachfolger Anselm. Pauca ingenii monimenta reliquit, sagt schon Wilhelm von Malmsbury, und diese wenigen monimenta sind fast ausnahmslos Gelegenheitsschriften. Erhalten sind: 1. der liber de corpore et

sanguine Domini contra Berengarium. Das Werk zerfällt in zwei Hauptteile, einen polemischen c. 1—17: Widerlegung der von Berengar wider Humbert von Moyenmoutier und die römische Kirche erhobenen Vorwürfe, und einen dogmatischen c. 18—23: positive Begründung der vulgär-katholischen Abendmahlslehre. Die Polemik L.s ist kleinlich, rabulistisch, unehrlich, seine dogmatische Darlegung arm an neuen Gedanken. Nur insofern geht er über seine Vorgänger hinaus, als er eine Nießung des Leibes und Blutes Christi auch seitens der improbi annimmt. In den Druckausgaben enthält das Werk S. 151 f. einen Passus über die römische Synode von 1079. Aber jener Passus ist sicher späteres Einschiebsel: er fehlt in allen mir bekannten alten Handschriften. In Wahrheit ist der liber identisch mit der epistula, die L. nach seiner eigenen Angabe epist. 5 p. 27 als Abt von Caën an Berengar richtete, d. i. er ist verfaßt zwischen Juni 1066 und August 1070, genauer 1069 oder 1070 (vgl. die Briefform und Malmsbury a. a. O.); 2. sind auf uns gekommen L.s decretales epistulae, d. i. ein Teil seiner Korrespondenz aus der Zeit seines Primates 1070—1089; 3. das scriptum de ordinatione sua, d. i. ein Aufsatz über seine Kämpfe mit Thomas I. von York, verfaßt wohl nach 1075 und vor 1087, ediert zum erstenmal unter L.s Namen: Böhmer, Fälschungen, Anhang; 4. die statuta oder constitutiones des Domklosters von Canterbury, verfaßt vor 1084. Dies Werk zerfällt in zwei Teile; der erste enthält die Agende, der zweite handelt von der Hausordnung und Verfassung des Klosters. Letzterer stimmt zum guten Teile wörtlich mit Bernhards Ordo Cluniacensis überein, ed. Herrgott, Vetus disciplina monastica p. 134 ff. Entweder hat also L. Bernhard direkt benutzt oder Bernhards Quelle ausgeschrieben. Dagegen zeigt der erste Teil eine auffällige Verwandtschaft mit der concordia regularis Aethelwolds von Winchester. Für die Agende hat also L. wahrscheinlich eine englische Quelle benutzt. — Sehr kurz und unbedeutend sind 5. der libellus de celanda confessione, ein Traktat über das Beichtgeheimnis; 6. Sermo sive Sententiae, eine Übersicht über die Mönchspflichten; 7. die Annotatiunculae oder Glossen zu Cassians Collationes. — Nicht von L. verfaßt sind die in den Ausgaben mitabgedruckte oratio in concilio habita, und das Elucidarium, vgl. den A. Honorius von Autun Bd. VIII S. 330, 11. — Bezweifelt wird 8. die Echtheit der Glosse zu den Paulusbriefen. Zwar daß L. eine solche Glosse verfaßt hat, steht fest. Aber nach Sigibert von Gembloux hätte er bei der Auslegung die dialektische Methode zur Anwendung gebracht. Davon findet sich nun in dem gedruckten Kommentar keine Spur. Mithin ist entweder Sigiberts Angabe falsch, oder der gedruckte Kommentar ist nicht der Kommentar L.s. Mabillon entschied sich für die letztere Möglichkeit; denn er kannte noch einen Kommentar, der Sigiberts Charakteristik entsprach, und den er L. zuschreiben zu dürfen glaubte. Aber diese Ansicht ist kaum zutreffend. Ich fand den gedruckten Kommentar unter L.s Namen in einigen Handschriften, deren Zeugnis wegen ihres Alters und ihrer Herkunft nicht überhört werden darf. Ich halte daher den gedruckten Kommentar für echt. — Verloren oder verschollen sind folgende L. beigelegte Werke: 1. de sacramentis excommunicatorum, Prüfeninger Bibliothekskatalog von 1347; 2. nonnulla scripta contra Berengarium (Sigibert von Gembloux, Melker Anonymus, beides nicht durchaus glaubwürdige Gewährsmänner); 3. laudes, triumphi et res gestae Wilhelmi comitis (Sigibert von Gembloux, Tritheim, Basile-Jean Herold; ob nicht eine Verwechslung, vielleicht mit dem Werke Guidos von Amiens?); 4. historia ecclesiastica (Eadmer, wohl identisch mit dem scriptum de ordinatione.) — Als Schriftsteller hat somit L. nicht sonderlich viel geleistet. Nachhaltiger hat er als Lehrer gewirkt. Zwar eine theologische Schule hat er nicht begründet und nicht begründen können. Denn er war als Theologe noch zu sehr Epigone, Epigone der Karolingerzeit: es widerstrebte ihm, theologische Probleme dialektisch zu behandeln. Sein bedeutendster theologischer Schüler, Anselm, hat daher frühe schon eigene Wege eingeschlagen, er ist in der Methode mehr Berengar gefolgt, als L. Stärker hat L. wahrscheinlich als juristischer Lehrer gewirkt. Es ist glaublich, wenngleich nicht nachzuweisen, daß er in Bec kanonistischen Unterricht erteilte: Ivo von Chartres war sein Schüler. Das Lob, das man Ivo spendet, gebührt daher vielleicht zum guten Teile L. Von L. rührt wohl vor allem die bekannte Lösung des Investiturproblems her, durch die Ivo so berühmt geworden ist.

H. Böhmer.

Lang, Heinrich, gest. 1876.

Heinrich Lang, der feurige Vorkämpfer der freien Richtung in der protestantischen Kirche der Schweiz und auch Deutschlands im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts,

wurde geboren den 14. November 1826 zu Frommern, einem Dorf auf der schwäbischen Alb (Württemberg) als das jüngste der acht Kinder des dortigen Ortspfarrers, und verlebte in der idyllischen Einfachheit und gesunden Atmosphäre eines wohlgeordneten ländlichen Pfarrhauses, wie in der vom zehnten Jahre an besuchten Lateinschule in Sulz am Neckar, hierauf in dem niederen Seminar im ehemaligen Kloster Schönthal und vom achtzehnten Jahre an im theologischen Stift der Universität Tübingen eine glückliche Jugendzeit, die er selbst in der Leipziger Gartenlaube (Jahrgang 1875) unter dem Titel „Bis zur Schwelle des Pfarramts" einläßlich beschrieben hat. Durch Familientradition und Begabung auf das Studium der Theologie hingewiesen, erwarb er sich unter der strengen Zucht der genannten beiden vorbereitenden Schulen die zum Besuch der Hochschule und zur Aufnahme ins Stift geforderte tüchtige, wenn auch allzu überwiegend humanistische Bildung, die ihn wirklich in den Geist des klassischen Altertums einführte, während er für die Kenntnis der deutschen Klassiker und der zeitgenössischen deutschen Litteratur auf seine eifrig betriebene Privatlektüre angewiesen war. Die so in ihm geweckte Neigung zur Poesie und Kunst ward in Tübingen durch die Vorlesungen Vischers zur hellen Begeisterung entflammt, wogegen der gewöhnliche Kollegienbesuch mit seiner langsamen Aneignung des portionenweise zugemessenen wissenschaftlichen Stoffes ihm wenig zusagte. Von einer romantischen Schwärmerei und idealistischen Überstiegenheit, in die sein hochgestimmtes Gemüt sich für eine Zeit lang verirrt hatte, kam er bald wieder zurück, um sich nun mit wachem Geiste den ernsten Problemen der Philosophie und Theologie zuzuwenden. Aus einem in seine Hände geratenen Geschichtsheft des früheren Repetenten und späteren Universitätskanzlers Rümelin war ihm schon im Seminar die Grundidee der Hegelschen Philosophie, das ganze Universum als einen einheitlichen geistigen Entwickelungsprozeß aufzufassen, wie ein helles Licht aufgegangen und bestimmend für die ganze Richtung und weitere Entfaltung seines Denkens geworden. Dagegen lernte er von Kant wohl die Solidität, Schärfe, Nüchternheit des verständig-kritischen Reflektierens; aber auf die Dauer vermochte ihn dieser mit seinem Formalismus, Dualismus und Agnosticismus in Bezug auf das Übersinnliche nicht zu fesseln. Auch von Hegel indessen entnahm er nur die einheitliche Weltanschauung der Immanenz im großen, wie sie insbesondere als die in der natürlichen Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes sich vollziehende Offenbarung des göttlichen Geistes sich darstellt, den objektiven Idealismus im allgemeinen, die Tendenz, vom Geist wirklich geistig zu denken, ohne ihm in das Labyrinth seiner abstrakten Dialektik zu folgen oder mit dem schweren Rüstzeug seiner Terminologie sich zu beladen.

Allein zugleich religiös erzogen und gestimmt, wie er war, obschon er von den angelernten kirchlichen Lehrformeln sich mehr und mehr losgelöst hatte, konnte er doch nicht so weit gehen, wie die junghegelsche Schule eines Feuerbach, Ruge u. a., welche damals auf die studierende Jugend großen Einfluß übte, konnte nicht von ihr zur Entfremdung von Religion und Christentum verleitet werden. Hiervor bewahrte ihn auch die Bekanntschaft mit Schleiermacher, von dem er lernte, die Religion aufzufassen als das Fühlen und Erfahren des Ewigen im Herzen, als ein Gemüts- und Lebensverhältnis des Menschen zu Gott, das als solches unabhängig von den Denkformen des Intellekts, von den Dogmen der Theologie wie den Erkenntnissen der Philosophie, auch niemals von den letzteren zerstört oder abgelöst werden könne als von einer vermeintlich höheren Stufe der Entwickelung, eine Einsicht, die sich bei ihm mit der von Hegel begründeten Weltanschauung um so friedlicher vertrug, als auch Schleiermacher mit dem Gedanken der göttlichen Immanenz zusammentraf in seiner Lehre, daß der Naturzusammenhang und die Wirksamkeit Gottes sich ihrem Umfange nach decken, daß die Religion auf keinem Punkte Ursache habe, ein äußerliches, wunderhaftes Eingreifen Gottes in den Weltzusammenhang anzunehmen.

Bei dieser Richtung seines Geistes konnte er in dem großen theologischen Kampfe, der gerade von Tübingen aus durch Strauß, Baur und die um letzteren gescharte Tübingerschule sich entfacht hatte, über seine Stellung nicht im Zweifel sein. Er trat rückhaltlos auf die Seite der freien Forschung, vollzog mit Strauß alle negativen Konsequenzen der philosophischen und historischen Kritik gegenüber den Wundern und übervernünftigen Dogmen des überlieferten Kirchenglaubens; er folgte mit Eifer den Forschungen Baurs auf dem Gebiete der urchristlichen Litteratur und der christlichen Dogmengeschichte als eines notwendigen, nie ruhenden Prozesses, in welchem das christliche Bewußtsein seinen absoluten Inhalt in den ihm gegebenen Denkformen zu explizieren und zu erschöpfen sucht — als der natürlichen Entwickelungsgeschichte des religiösen Prinzips der christlichen Gemeinschaft —, ein Gesichtspunkt, welcher ebenso verständnisvoll die einzelnen Dogmen nach ihrem bleibenden Wahrheitskern zu würdigen, als eine freie Stellung zu ihnen zu gestatten verhieß.

Allein mitten in dieser freien Forschung und ihrer unerbittlichen Kritik bewahrte er doch das religiöse Interesse, die religiöse Begeisterung, und fühlte sich immer noch zum geistlichen Berufe mit seiner idealen Bestimmung hingezogen und befähigt. Aber weil die württembergische Landeskirche eine so entschieden freie Richtung ebenso entschieden bekämpfte, und Lang um keinen Preis den Eintritt in ihren Dienst mit dem Opfer seiner Überzeugung 5 erkaufen wollte, so gedachte er zwar seinen Studiengang in regelrechter Weise mit dem theologischen Examen abzuschließen, dann aber sich von dieser Kirche ab- und dem Lehrfache zuzuwenden, um wo möglich eine philologische Professur sich zu erwerben. Er bestand denn auch im August 1848 das Examen rühmlich, mitten in der politischen Bewegung und Aufregung dieser Zeit, die mit den übrigen Studierenden auch ihn ergriff und zu 10 lebhafter Thätigkeit in Wort und Schrift für eine freiere, ja demokratische Gestaltung Deutschlands hinriß. Allein bald bewog ihn die Gefahr einer polizeilichen Untersuchung, die ihm wegen seiner Rede an einer Volksversammlung in Reutlingen für Abberufung des Frankfurter Parlaments und die Einführung der deutschen Republik drohte, sich schleunig nach der Schweiz zu begeben, und reifte in ihm den Entschluß, hier einen Wirkungskreis 15 für sich zu suchen.

Er fand diesen schon im November des gleichen Jahres in der Gemeinde Wartau im Kanton St. Gallen, wo eben die Pfarrstelle vakant geworden war, nach Ablegung des kantonalen philologischen und theologischen Examens und erfolgter Wahl durch die Gemeinde. Hier verlebte er 15 Jahre glücklicher und befriedigender Wirksamkeit und grün- 20 dete 1852 seinen eigenen Hausstand durch Verehelichung mit Constantia Suter, der Tochter eines früheren Pfarrers von Wildhaus, dem Geburtsorte Zwinglis, welche ihm während eines 24jährigen Ehestandes 5 Kinder, 3 Mädchen und 2 Knaben geschenkt hat.

In diesem ersten pfarramtlichen Wirkungskreis reifte Lang unter ernstlichen Studien zum theologisch-kirchlichen Schriftsteller heran. Zuerst erschien von ihm eine kleine Samm- 25 lung von Predigten (1853, St. Gallen, Scheitlin und Zollikofer), die den Beweis lieferte, daß der kritisch freie Theologe ohne Verleugnung seines Standpunktes doch erbaulich und volkstümlich, selbst vor einer ländlichen Gemeinde zu reden verstand und der praktisch-kirchlichen Thätigkeit mit ihrem Mittelpunkte, der Kanzel, ebenso eifrig zugethan war, wie den theologischen Studien. Letztere aber trugen ihre erste bedeutendere Frucht in seinem 30 „Versuch einer christlichen Dogmatik, allen denkenden Christen dargeboten“, 1858, Berlin, Georg Reimer, in 2. Auflage erheblich verändert und erweitert 1868. Hier legt Lang in streng wissenschaftlicher und doch zugleich jedem Gebildeten verständlicher Form, unter Weglassung des herkömmlichen weitläufigen gelehrten Apparats der Bibel- und Kirchenlehre, die Grundzüge seiner religiösen Überzeugung sowohl nach ihrer positiven als nega- 35 tiven Seite dar: das Christentum nicht veraltet und hinfällig geworden mit den unhaltbaren theologischen Vorstellungen, durch welche sein religiöses Prinzip in das Gebiet des reflektierenden Verstandes zu erheben versucht worden ist, nicht überwunden von der „immanenten Weltanschauung“ der Gegenwart, sondern nur bedürftig einer reineren und richtigeren denkenden Verarbeitung dieses Prinzips an der Hand der reichhaltigen Mittel der 40 fortgeschrittenen heutigen Wissenschaft. Dieses Prinzip ist kein anderes als das der Geistigkeit im Gegensatz zu den heidnischen Naturreligionen und der Gotteskindschaft im Gegensatz zur jüdischen Gesetzesreligion. So ergiebt sich für die Dogmatik eine neue Einteilung und Methode, die man Prinzipalmethode nennen könnte: I. Teil: Das christliche Prinzip nach seinem Grund und Wesen, als unmittelbar religiöses — und dasselbe nach seinen 45 theoretischen Voraussetzungen; II. Teil: Das christliche Prinzip in seiner geschichtlichen Vermittelung, mit den drei Abschnitten: über die Kirche als das geschichtliche Medium für die Verwirklichung dieses Prinzips als des Evangeliums Jesu Christi mit ihren Mitteln der Einpflanzung desselben: dem Wort der Schrift (Neuen Testamentes), der Darstellung der Person und des Lebens Jesu, den symbolischen Handlungen (Sakramenten); endlich 50 III. Teil: Das christliche Prinzip nach seinem Zweck und Ziel — für das Individuum das ewige Leben, für die Gesamtheit das Reich Gottes. — Im I. Teil vielfach an Schleiermacher anknüpfend und erinnernd, aber den Determinismus entschieden ablehnend, weicht L. von dem gewöhnlichen Verfahren der Dogmatiker am auffallendsten darin ab, daß er die Lehre von der Sünde und Erlösung zunächst ohne Beziehung auf die Person 55 Jesu behandelt, den Weg durch dieselben als einen Entwickelungsprozeß darstellt von dem anfänglichen unvollkommenen und unangemessenen Zustande der bloßen Natürlichkeit oder der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur (der natürliche Mensch) durch die Mittelstufe der Entzweiung beider unter der Erkenntnis des Sittengesetzes und dem Bewußtsein der Sünde (der gesetzliche Mensch) zu der Stufe der Versöhnung von Geist und Natur, 60

Gott und Mensch im Leben des Geistesmenschen, dem das göttliche Gesetz, das Gute inwohnt als heil. Geist, als die Kraft zu allem Guten, ja Gott selbst als die sich mitteilende Vaterliebe, welcher Fortschritt und Abschluß des sittlichen Lebens darum ebenso sehr als Erlösung des Menschen durch Gott vermöge der Erhebung zur Gotteskindschaft und Freiheit als dem allein beseligenden Prinzip oder Lebensverhältnis erscheint. Im II. Teile tritt der Gegensatz zu der herkömmlichen Dogmatik, auch der der Vermittelungstheologie und der ihr nahestehenden Seite der freieren noch mehr zu Tage in der Christologie, wo die Bedeutung der Person Jesu zwar überaus hoch angeschlagen wird, insofern in ihm das christliche Prinzip persönliche, daher stets religiöse Persönlichkeiten nach sich bildende Gestalt gewonnen hat — wie denn die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion eben darin besteht, religiösen Wahrheiten nicht Beweiskraft für den Verstand, aber belebende Kraft für das Herz und den Willen zu verleihen —, dabei aber doch seine Person von dem Heilsprinzip selbst streng unterschieden wird. Und nicht minder charakteristisch ist für seine Dogmatik die rückhaltslose Konsequenz, mit welcher sie jede immer mehr oder weniger willkürliche dogmatische Konstruktion der Persönlichkeit und des Lebensbildes Jesu verwirft und für die Erkenntnis derselben auf die unbefangene historische Forschung als den einzig richtigen Weg hinweist. Bei diesem II. Teile ist übrigens auch von sehr nahestehender Seite bei aller Übereinstimmung in der Sache der Wunsch laut geworden, L. hätte zur Verhütung von Mißverständnissen und Mißdeutungen die wenn auch nur äußerliche Voranstellung der Kirche vor der Person Jesu vermieden.

Mehr über den Kreis der Theologen auch in die Laienwelt hinein drang Langs nächste Schrift: „Ein Gang durch die christliche Welt, Studien über die Entwickelung des christlichen Geistes in Briefen an einen Laien“, 1859, Berlin, G. Reimer — welche in gedrängter Kürze und farbenreicher Darstellung eine Entwickelungsgeschichte der christlichen Religionslehre und Ethik von ihren Anfängen bis zur Gegenwart nach ihren Hauptmomenten bietet.

Zu der gleichen Zeit eröffnete sich Lang ein reiches Feld regelmäßiger litterarischer Thätigkeit, indem die seit Biedermanns Auftreten in den vierziger Jahren zur Geltung gekommene liberale Richtung in der Theologie und Kirche der deutschen Schweiz nach dem Eingehen ihres ersten Organs, der „Kirche der Gegenwart“ das Bedürfnis eines neuen empfand und für die als solches gegründeten „Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz“, (1859—1872) Lang die Redaktion übertrug. Seiner unversieglichen Produktionskraft und -Lust, seiner frischen und kühnen Feder, seiner Gabe, die Resultate wissenschaftlicher Forschung in gemeinverständlicher und genießbarer Form darzulegen, verdankte neben Biedermanns tiefgründigen Beiträgen das Blatt hauptsächlich den großen Anklang und Einfluß, den es bei der Geistlichkeit und in Laienkreisen gewann, und durch den es ein Wesentliches dazu beitrug, daß diese Richtung sich allmählich die Gleichberechtigung mit der orthodoxen und vermittelnden, in einzelnen Kantonen selbst das Übergewicht errang. Von den größeren Abhandlungen Langs in dieser Zeitschrift sei nur diejenige über „die moderne Weltanschauung“ 1861 erwähnt, die wegen der rückhaltslosen Offenheit, womit sie den durchgängigen Unterschied zwischen dieser auf dem kopernikanischen System ruhenden und dem biblisch-kirchlichen Weltbild mit seinen supranaturalen Vorstellungen von Himmel, Hölle, Wunder, Gebet u. s. w. hervorhob und die Konsequenzen für unsere heutigen religiösen und zum Teil auch sittlichen Begriffe hieraus zog, vielerorts Staub aufwarf und teilweise scharfe Erwiderungen in gegnerischen Kirchenblättern hervorrief, die nicht minder scharf, mitunter noch schärfer abgewehrt wurden. Ist es auch zuzugeben, daß L. in seiner Bestreitung des supranaturalen Weltbildes die alte kirchliche Vorstellung zu sehr bei ihren Konsequenzen, die sie bei ihrem beweglichen, flüssigen Charakter nicht zieht, behaftet und das Religiöse und Christliche seiner auf Grund des neuen Weltbildes sich ergebenden Stellung zu Gott und Welt hier nur angedeutet, nicht dargestellt hat, so ist doch die Beschuldigung grundfalsch und völlig ungerecht, als sei er oder die von ihm vertretene Richtung in der Schweiz eine Zeit lang mit den ärgsten Feinden aller Religion und Kirche, ja selbst einer sittlichen Weltordnung im engsten Bunde gestanden. Wie sehr ihm im Gegenteil an der Förderung christlicher Religiosität auf Grundlage seiner modernen Weltanschauung und eines gesunden kirchlichen Lebens gelegen war, beweisen die „Stunden der Andacht“ (Winterthur, G. Lücke), welche er 1862 begann und in einem 2. Band 1865 fortsetzte, und die auf einem fortgeschritteneren Standpunkte theologischer Wissenschaft und religiöser Erkenntnis das werden sollten, was Zschokkes „Stunden der Andacht“ für ihre Zeit gewesen waren. Und nicht weniger positiv aufbauende Tendenz verraten die „Religiösen Charaktere“ 1862 (in demselben Verlag), in welchen er die Lebens- und Charakter-

bilder von vier Männern der verschiedensten Zeiten, Bildungselemente und Individualitäten — Paulus, Zwingli, Lessing, Schleiermacher — mit der Liebe des sympathischen Geistesverwandten und der Unbefangenheit des freien Kritikers dargestellt hat.

Im Jahr 1863 von der Gemeinde Meilen am Zürichsee berufen, trat L. in einen größeren pastoralen Wirkungskreis, eine größere Landeskirche und in einen innigeren Verkehr mit den theologisch und kirchlich freieren Kreisen der Schweiz und Deutschlands. Für die Sache des freien Protestantismus beständig kampfbereit, vertrat er dieselbe in Wort und Schrift nach allen Seiten und bei jedem gebotenen wichtigen Anlaß, so daß er, ohne nomineller Leiter der Partei zu sein, doch nach und nach die Seele der kirchlichen Reformbewegung in der Schweiz wurde, die er in ihren schwersten Kämpfen in Basel, Bern u. s. w. auch durch seine persönliche Gegenwart unterstützte. (Vortrag mit Disputation in Basel 1868, Predigt im Münster zu Bern 1872 bei der Jahresversammlung des 1870 gegründeten, dem Protestanten-Verein Deutschlands verwandten „Schweizerischen Vereins für freies Christentum".) Im Zusammenhang mit dieser Ausdehnung der Bewegung stand die Verschmelzung der „Zeitstimmen" mit den „Bernischen Reformblättern" zu der „Reform, Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz", deren Redaktion wiederum Lang, bis zu seinem Tode (1872—76), aber im Verein mit Pfarrer Albert Bitzius, dem Sohn des bekannten Schriftstellers Jeremias Gotthelf, geführt hat.

Im Jahr 1870 erschien seine Schrift „Martin Luther, ein religiöses Charakterbild", Berlin, G. Reimer, nicht eine Biographie des großen deutschen Reformators, sondern eine künstlerische Darstellung dieses Lebensbildes unter dem Gesichtspunkte, von dem dasselbe in all seinen Widersprüchen einheitlich durchsichtig und verständlich werden sollte — Luther als Mönch, als Reformator, als Kirchenmann — und mit dem praktischen Zwecke, dem an diese letzte Phase sich anschließenden orthodoxen Kirchentum gegenüber dem deutschen Volke zur religiösen Selbstbefreiung mitzuhelfen. Denn diesem blieb er zeitlebens ein treuer Sohn, auch nachdem die Schweiz — zuletzt noch durch Verleihung des Bürgerrechts seitens der Stadt Zürich — seine zweite Heimat geworden war, der die politische Einigung und Machtentfaltung Deutschlands nach den Siegen von 1866 und 1870|71 freudig begrüßte. Zwar lehnte L. eine Berufung als Pastor nach Bremen wiederholt ab; aber mit großer Befriedigung erfüllten ihn die auf einer Reise in mehreren der bedeutendsten Stätten protestantischen Geisteslebens in Nord- und Süddeutschland im Frühjahr 1870 geknüpften oder erneuerten Bekanntschaften mit dortigen Gesinnungsgenossen, und mit reger Teilnahme begleitete er die Bestrebungen des deutschen „Protestantenvereins", wie er denn z. B. am Protestantentage in Leipzig 1873 eine Predigt über das Thema „Naturgesetz und Religion" hielt.

Am 5. März 1871 wurde L. nach einem lebhaften Wahlkampfe zwischen den kirchlichen Parteien an die St. Petersgemeinde der Stadt Zürich als Diakon berufen, aber schon kurze Zeit darauf zum Pfarrer gewählt an Stelle des im April verstorbenen Amtsgenossen und L. innig befreundeten Mitkämpfers Heinrich Hirzel. Hier erst kam nun seine Bedeutung als Prediger zu ihrer vollen Geltung und Wirksamkeit, wovon nicht nur der außerordentlich zahlreiche Kirchenbesuch, auch von seite vieler der Kirche bisher Entfremdeter, Zeugnis ablegte, sondern auch die beifällige Aufnahme der gedruckten Predigten, die er in zwei Bänden unter dem Titel „Religiöse Reden von Heinrich Lang", Zürich, Cäsar Schmidt, 1873 und 75 (in zweiter, posthumer Auflage erschienen 1896) herausgab, wie seine übrigen Predigten nach seiner eigenen Bezeichnung teils Standpunktspredigten, welche die Zuhörer mit der ganzen Auffassung der freien religiösen Richtung und deren Stellung zu den wichtigsten Glaubensfragen vertraut machen sollte, teils Stimmungspredigten, welche die Fragen des täglichen Lebens, die Bewegungen der Zeit insbesondere auf ethisch-sozialem Gebiete behandelten, wie sie eben dem Prediger durch seine tägliche Erfahrung und Beobachtung nahe gelegt wurden.

Auch in seiner übrigen amtlichen Thätigkeit und im privaten Verkehr gewann L. steigendes Ansehen und Zutrauen, und als Mitglied des ev. Kirchenrats des Kantons Zürich (1872—76) suchte er, wiewohl allem äußeren Zwange abhold, doch zu der Aufrechthaltung einer vernünftigen kirchlichen Ordnung das Seinige beizutragen. Inzwischen ruhte auch seine wissenschaftliche und publizistische Thätigkeit nicht. Von zwei öffentlichen, nachher gedruckten Vorträgen „Zur kirchlichen Situation der Gegenwart" Zürich, Schabelitzsche Buchhandlung 1873 — beleuchtet der erste, veranlaßt durch das vatikanische Konzil und seine Folgen, den Kampf der modernen Gesellschaft mit der Hierarchie, der zweite die religiös-kirchliche Situation inmitten der beiden gegensätzlichen Extreme der Orthodoxie und des Materialismus. Nicht der ersteren galt fortan sein Hauptkampf, sondern dem letzteren

oder allgemeiner und genauer ausgedrückt, einer allem Christentum feindlichen oder es wenigstens thatsächlich untergrabenden radikalen Richtung in der Wissenschaft, die zu jener Zeit sich besonders rührig zu zeigen anfing, und der gegenüber L. ohne Beeinträchtigung seiner Prinzipien nun die Aufgabe eines christlichen Apologeten übernahm. Strauß' letzte bedeutende Schrift „Der alte und neue Glaube" 1872 mit ihrem materialistischen Bekenntnis, ihrer Verwerfung des Christentums als einer Religion der asketischen Schwärmerei und historischen Humbugs, wie ihrer Geringschätzung aller Bestrebungen zur Versöhnung von Kirche und moderner Bildung nötigte ihn, in der „Reform" des Jahres 1873 gegen den bis dahin von ihm hochgefeierten Mann mit scharfen Waffen der Kritik und Ironie zu Felde zu ziehen. Die gleiche Pflicht erfüllte er 1874 und 75 in demselben Blatte gegenüber der Schrift von Ed. von Hartmann „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft", wobei er den Dilettantismus dieses Philosophen auf dem Gebiete der Theologie, den künstlichen Synkretismus seiner angeblich neuen Religion ebenso sehr ins Licht zu stellen bemüht war, als die Berechtigung des liberalen Protestantismus auf den Namen einer Religion. Als dritten Gegner bekämpfte er (in der „Reform" von 1875) den Neukantianer Albert Lange, der in seiner „Geschichte des Materialismus" die Religion wie die Welt der Ideale überhaupt für einen bloßen schönen Traum des dichtenden Menschengemütes, unentbehrlich in der drückenden Prosa der Wirklichkeit, aber ohne jeden objektiven Wahrheitsgehalt, ohne allen Wert für die Erkenntnis erklärt hatte, indem er gegenüber einem solchen schroffen Dualismus zwischen Gemüt und Intellekt, einer solchen unausfüllbaren Kluft zwischen der Welt der Sinne mit ihrer mechanischen Notwendigkeit und der Welt des Geistes mit ihren Idealen auf die Einheit der Menschennatur in ihren beiden Funktionen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und der Bildung ihrer Ideale hinwies und auf die thatsächliche Weltbeschaffenheit, welche gerade durch die sinnliche Wahrnehmung und die tägliche Erfahrung das Material und den Reiz zu den Idealen des menschlichen Gemüts abgebe — eine Gewähr dafür, daß sie mehr als bloß subjektive Illusionen sein müssen.

Demselben Zwecke, der vielangefochtenen Religion ihre gebührende Stellung in der heutigen Gesellschaft zu wahren, dienten auch die Artikel, welche in den „Deutschen Zeit- und Streitfragen von Holtzendorff und Oncken" erschienen: „Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft" 1872 und „Die Religion im Zeitalter Darwins" 1873. In dem letzteren wird gezeigt, wie die Religion zwar einerseits den festen Willen haben müsse, die neuere Welt- und Naturerkenntnis in ihrem berechtigten Unternehmen, alles Weltgeschehen aus natürlichen Weltursachen und den in diesen wirkenden Gesetzen zu erklären, in keinem Punkte zu stören, andererseits aber auch, sich in ihrer Selbstgewißheit nicht stören zu lassen durch die Weltwissenschaft, und wie speziell der Darwinismus, der die Gesamtheit aller Welterscheinungen monistisch aus einem einheitlichen Prinzip zu begreifen, ihren ganzen Reichtum aus den einfachsten Formen und der naturgemäßen Fortentwickelung derselben mit Ausschluß jedes Eingriffs einer überweltlichen Macht, jedes Wunders zu erklären unternimmt, der Religion ihr Herrschaftsgebiet nicht entreißen könne, da sie selber auf einen Monismus, nämlich eine Einheit über und in den beiden Reichen der Natur und des Geistes hinweise, der sie beide zu einer einmütigen Welt verbinde. Im übrigen ist L. auf eine nähere Auseinandersetzung mit dem Darwinismus nicht eingetreten und hat es nicht unternommen, die noch vielfach ungelösten schwierigen Fragen betreffend dessen Stellung zur Religion und Moral im einzelnen zu behandeln.

Im Februar 1875 folgte L. noch einer Einladung nach dem Norden Deutschlands und nach Holland, um auch dort Vorträge gegen die modernen Angriffe auf das Christentum zu halten. Aber schon nahte mit schnellen Schritten das Ende dieser immer mehr gesteigerten, in den letzten Jahren geradezu aufreibenden Thätigkeit und seiner ganzen Lebenslaufbahn. Sein schon längere Zeit nicht mehr recht gesunder Körper erlag nach der Rückreise von einem Vortrag in Basel über die Offenbarung Johannis den 13. Januar 1876 einer Gesichtsrose, die mit einem Lungenschlage endete. Am 16. Januar fand nach der kirchlichen Trauerfeier im St. Peter die Beerdigung auf dem städtischen Centralfriedhof statt, wo seine wohlgelungene Büste sein Grab ziert. Die bei diesem Anlaß ihm gewidmeten Reden sind im Drucke erschienen als „Gedächtnisworte, gehalten bei der Beerdigung H. Langs", Zürich, Cäsar Schmidt 1876. Noch im selben Jahre erschienen auch zwei Biographien des Verstorbenen von Freundeshand: „Heinrich Lang, von A. E. Biedermann, mit dem Bildnisse Langs, Zürich, Cäs. Schmidt" und „Heinrich Lang, Lebensbild eines freisinnigen Theologen. Von Karl Ed. Mayer, Basel, Chr. Krüsi." Der schweizerische Verein für freies Christentum aber ehrte seinen verewigten Führer durch die im Jahr 1876 ge-

gründete Langstiftung, welche den Zweck hat, unbemittelte, zum Studium der Theologie geeignete schweizerische Jünglinge zu unterstützen, ohne auf ihre Richtung irgend einen Druck auszuüben, und die es im abgelaufenen Vierteljahrhundert zu einem ansehnlichen Bestande und manchen erfreulichen Resultaten ihrer Wirksamkeit gebracht hat.

Prof. Dr. P. Christ in Zürich.

Lange, Joachim, Schulmann und Theolog, der Hauptvorkämpfer und Wortführer der Halleschen Schule in den pietistischen Streitigkeiten des 18. Jahrhunderts, gest. 1744. — Litteratur: Die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist seine freilich sehr unvollständige und tendenziöse Autobiographie u. d. T. Dr. J. Langens Lebenslauf, zur Erweckung seiner in der evangelischen Kirche stehenden und ehemals gehabten vielen und werthesten Zuhörer von ihm selbst verfaßt, Halle und Leipzig 1744, 8°. Außerdem vgl. Götte, Gel. Europa I, S. 359 ff.; II, S. 700 ff.; Moser, Lexikon; Neubauer, Nachrichten von jetzt lebenden Gelehrten; Walch, Religionsstreitigkeiten, I, 844 ff.; Jöcher II, S. 2249, und Rotermunds Fortsetzung, III, S. 1205 ff. (nebst Verzeichnis seiner Schriften); Schmid, Gesch. des Pietismus, S. 320 ff.; Engelhardt, Löscher S. 131 ff.; Frank, Prot. Theol. II, 144; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, III, S. 23 ff.; Tholuck, Geschichte des Rationalismus, Berlin 1865, S. 12 ff.; L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 418—20. 464. 477. 519; P. Tschackert in der AdB 17 (Leipzig 1883) S. 634 f.; A. Horawitz in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. 2. Sektion. H—N, 42. Teil, S. 29 f.; F. Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, S. 226; F. Paulsen, Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgange des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, 2. Aufl. Bd 1 (Leipzig 1896), S. 555, Bd 2 (1897), S. 140 f. 396; J. Lattmann, Geschichte der Methodik des Lateinischen Elementarunterrichts seit der Reformation, Göttingen 1896, S. 184—196; Fr. Aug. Eckstein, Lateinischer und griechischer Unterricht. Mit einem Vorwort von W. Schrader . . . herausgg. von H. Heyden, Leipzig 1887, S. 108. 142 f. 187; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 1. Abt., Bonn 1884, S. 288—560; Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle. I. Teil (Berlin 1894), S. 133—135. 200—212. 307 bis 320 u. ö.; II. Teil, S. 377. 462. 550; Kramer, A. H. Francke. Ein Lebensbild, Halle a. S. 1880—82, 2 Bde; A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, 1. Hälfte (Gotha 1878), S. 278. 285; 2. Hälfte (Gotha 1879), S. 184. 452; Supplement (Gotha 1886), S. 72; Grischow-Kirchner, Kurzverfaßte Nachricht von ältern und neuern Liederverfassern, Halle 1771, S. 27; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 4. Band, 3. Aufl., Stuttg. 1868, S. 343—349; C. Wetzel, Analecta hymn. Bd 2, Stück 4, Gotha 1754, S. 453—472; Die letzten Stunden einiger . . . selig in dem Herrn verstorbenen Personen. Zusammengetragen von Erdmann Heinrich, Grafen von Henkel, Halle 1746, 1. Bd, 4. Aufl. S. 100—116; J. C. von Dreyhaupt, Beschreibung des Saale-Creyses, Halle 1751, 2 Bde. Ungedruckte Briefe von ihm an verschiedenen Orten, z. B. in Heumanns Briefwechsel auf der Bibliothek zu Hannover, in dem Weißmannschen Nachlaß und anderswo.

Joachim Lange wurde am 26. Oktober 1670 zu Gardelegen in der Altmark geboren, wo sein Vater Moritz Lange, Ratsverwandter war. Da er durch eine Feuersbrunst fast alle seine Habe verloren, mußte der Sohn sich in dürftiger Lage und mit fremder Unterstützung auf den Schulen zu Osterwiek, Quedlinburg (1687) und Magdeburg (1689) auf das Studium der Theologie vorbereiten. Auf seine religiöse Richtung übte besonders ein älterer Bruder Einfluß, der als ein gottseliger studiosus theologiae ihn in den studiis, sonderlich aber im Christentum unterrichtete und ihn anwies, mit eigenen Worten aus freiem Herzen zu Gott zu beten. Seine Universitätsstudien begann er im Herbste 1689 zu Leipzig — gerade zu der Zeit, als dort die pietistische Bewegung ihren Anfang nahm. A. H. Francke, an den er durch seinen Bruder empfohlen war, nahm ihn unentgeltlich bei sich auf, so daß er neben den Collegiis auch seinen täglichen Umgang zu vieler Erbauung genoß. Er war in der alten Philologie gründlich vorgebildet, erwarb sich nun auch Kenntnisse in den orientalischen Sprachen, hörte theologische Vorlesungen bei Olearius und Rechenberg, Francke und Schade, nahm teil an den exegetischen Übungen des sog. Collegii philobiblici unter Albertis Direktion und schloß Freundschaft mit einer Reihe von Männern, die später seine Kollegen oder Parteigenossen in Halle, Berlin und anderwärts wurden. Auf Franckes Empfehlung wurde er Lehrer im Hause von Christian Thomasius. Als dieser im Jahre 1690, um einer gegen ihn eingeleiteten Untersuchung auszuweichen, Leipzig plötzlich verließ, war Lange der einzige, dem er „seine vorgenommene schnelle Retirade vorher im Vertrauen eröffnete“. Als dann in demselben Jahre in Leipzig „die wahre Pietät unter dem Namen der Pietisterei verhaßt gemacht wurde“ und infolge davon Francke als Diakonus nach Erfurt ging, so folgte ihm Lange dahin (1690), wurde mit anderen Anhängern desselben öffentlich beschimpft, zog mit nach Halle (1691) hörte noch vor der

Eröffnung der Universität theologische Vorlesungen bei Breithaupt und Francke und hatte mit diesem „aufs neue zu seiner vielfachen Erbauung einen gesegneten Umgang". Nach vollendeten Studien ging Lange, da er zur Übernahme eines Pfarramtes keine Freudigkeit hatte, 1693 nach Berlin: er wurde von Caspar Schade, dem Kollegen Speners, ins Haus 5 genommen, erhielt auf dessen Empfehlung eine Hauslehrerstelle bei dem Geh. Rat Fr. R. von Canitz († 1699), dessen Gedichte er später herausgab (Berlin 1700, 8°), benützte dessen reichhaltige Bibliothek zur Fortsetzung seiner Studien, machte vornehme Bekanntschaften im Civil- und Militärstande, nahm teil an einem von Spener geleiteten Collegium biblicum exegetico-asceticum und trat in nähere Verbindung mit dem frommen Kreise, der 10 in Berlin um Spener sich sammelte und zu dem u. a. die Frau von Canitz, ihr Halbbruder, der Freiherr von Canstein ꝛc. gehörten. Nachdem er von Halle in absentia den gradus magistri erhalten, ging er 1696 als Rektor nach Cöslin in Hinterpommern, kehrte aber schon 1698 als Rektor des Friedrichswerderschen Gymnasiums nach Berlin zurück, übernahm dazu 1699 auch noch eine Predigerstelle an der Friedrichsstädter Kirche 15 und bekleidete dieses Doppelamt neun Jahre lang mit großem Eifer und Erfolg. Er hing mit ganzem Herzen am Schulamt, so daß er zu sagen pflegte, die Schule sei die mater, die Kirche die filia; als die drei Hauptstücke eines guten Schulregiments bezeichnet er Pietät, Gelehrsamkeit und Disziplin; die letztere wußte er gut zu handhaben. An Gelehrsamkeit und Lehrgabe fehlte es ihm nicht. Er verteidigte den Gebrauch heidnischer Autoren 20 gegen kirchliche Eiferer, schrieb für seine Schüler eine vielgebrauchte, seit 1707 bis zu des Verfassers Tode in 26 Auflagen und 100000 Exemplaren erschienene lateinische Grammatik nebst anderen Hilfsbüchern, für philosophische Propädeutik eine medicina mentis, war aber vor allem bemüht, seine Schüler zur wahren Erkenntnis und Furcht Gottes anzuleiten, da ein gewissenhafter Schulmann kein bloßer Sprachmeister, sondern ein geist- 25 licher Vater seiner Zöglinge sein müsse. Er begann daher seine Schularbeit in jeder Woche mit einer lectio sacra et biblica, hielt den Alumnen der ersten Klasse eine eigene asketische Lektion, suchte einzelne Scholaren durch Privatzurede zu gewinnen und durch sie auf andere zu wirken, und hatte dabei die Freude, viele Frucht von seinem Verfahren zu sehen und insbesondere viele Theologen auf die Universität Halle zu liefern. An diese 30 Universität wurde er selbst, zunächst als Adjunkt Breithaupts, als dieser Abt von Klosterbergen geworden, bald als ordentlicher Professor in der theologischen Fakultät berufen. Fast 35 Jahre wirkte er hier von 1709 bis zu seinem am 7. Mai 1744 erfolgten Tode — einen ehrenvollen Ruf nach Kopenhagen lehnte er ab — mit großem Eifer und angestrengtem Fleiße, als gleichgesinnter und innig befreundeter Kollege von A. H. Francke, 35 J. J. Breithaupt, Paul Anton, Joh. Heinrich Michaelis, J. D. Herrnschmidt, J. J. Rambach als Lehrer und Schriftsteller, als Hauptstreiter, Wort- und Schriftführer des Halleschen Pietismus. Beim Reformationsjubiläum 1717 wurde er Doktor der Theologie. 1721/2 und 1731/2 bekleidete er das Rektorat an der Universität. Das zweitemal wurde ihm seine unzeitige Strenge durch königlichen Erlaß verwiesen. Seine Vorlesungen, 40 die er anfangs vor hunderten von Zuhörern, später seit 1730 meist vor leeren Bänken hielt, umfaßten vorzugsweise Dogmatik und Moral, wobei er seine in lateinischer und deutscher Sprache verfaßte Oeconomia salutis als Lehrbuch zu Grunde legte, ferner exegetica über A und NT; daneben hielt er, wenigstens eine Zeit lang, ein besonderes collegium litterarium und lectiones asceticas. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er 45 es, das aequilibrium fidei et fidelitatis, des Glaubens und der Treue, worauf im Christentum alles ankomme, zu erhalten und seinen Schülern zu empfehlen und so mehr noch die Gottseligkeit als die Gelehrsamkeit seiner Zuhörer zu fördern, wie er denn auch als zweimaliger Prorektor der Universität eifrig und unter schweren Kämpfen die wankende Disziplin wieder herzustellen bemüht war. Größer noch und dauernder als seine akade- 50 mische war seine litterarische Wirksamkeit: bei seinem langen Leben, seiner gesunden, sehr aktiven und arbeitsamen Natur, seiner geschwinden Hand, den vielen ihm sich bietenden Veranlassungen und Aufforderungen, aber auch bei seiner großen Breite und Flüchtigkeit lieferte er fast von Jahr zu Jahr eine solche Menge der verschiedensten Schriften philologischen, philosophischen, theologischen, erbaulichen Inhalts auf den Büchermarkt, daß Freunde 55 und Gegner seine Federfertigkeit ebenso bewunderten wie seine Mängel an Methode und Gründlichkeit beklagten. Eine nicht einmal vollständige Aufzählung seiner Schriften (bei Rotermund, Forts. von Jöcher, Bd III, S. 1205 ff.) giebt 95 Nummern: nur die für die Geschichte der Theologie wichtigsten können hier genannt werden.

1. Langes schriftstellerische Beteiligung an den pietistischen Streitigkeiten begann, wie 60 es scheint, erst nach Speners Tode († 5. Februar 1705), da die 1701 gegen die Witten-

berger erschienene Schrift orthodoxia vapulans nicht sicher von ihm herrührt (s. Walch S. 844). Nun aber trat in der Stellung der beiden Parteien, der Pietisten und Orthodoxen, eine doppelte Wendung ein: jene, die bisher als die Angegriffenen mehr in der Defensive sich gehalten, gingen jetzt aggressiv gegen ihre Gegner vor, indem sie diese des Abfalls von der rechten Lehre, der Pseudoorthodoxie beschuldigten; andererseits trat ein Personenwechsel ein in der Führung der beiden Parteien: Löscher übernahm die Führung der orthodoxen Sache, Wortführer der Pietisten aber wurde der ihm weder an Geist und Gelehrsamkeit noch an sittlicher Lauterkeit und Takt ebenbürtige, vielmehr nicht selten plumpe, leidenschaftliche, intrigante Lange. Er eröffnete den Streit schon von Berlin aus 1706 durch eine kleine Schrift unter dem Titel: Idea theologiae pseudorthodoxae, speciatim Schelvigianae, die er der von Zierold verfaßten Synopsis veritatis als Anhang beigab. Im folgenden Jahre 1707 ließ er nicht bloß dieselbe Schrift unter dem Titel Idea et anatome theologiae pseudorth. gesondert erscheinen, sondern stellte auch den von Löscher seit 1702 herausgegebenen „Unschuldigen Nachrichten" ein antikritisches Werk unter dem Titel „Aufrichtige Nachricht von der Unechtheit der sog. Unschuldigen Nachrichten" 1707 entgegen, und ließ in den folgenden Jahren 1708, 9, 13, 14 vier weitere Bände unter gleichem Titel folgen. Seinen Hauptangriff richtete er 1709/11 gegen die Orthodoxen unter dem injuriösen Titel Antibarbarus orthodoxiae dogmatico-hermeneuticus, worin er den „Pseudorthodoxen" eine Reihe von Grundirrtümern, insbesondere in der Heilslehre die Ketzerei des Neopelagianismus vorwirft. Daß unter den sog. Pietisten allerlei Ausartungen und Übertreibungen vorgekommen, leugnete er nicht; sie seien aber nicht auf Rechnung der Pietisten zu setzen, weshalb er in seinem 1712—14 in 4 Bänden erschienenen Werke „Richtige Mittelstraße" diese Irrtümer und Irrungen ausführlich bekämpfte. Unterdessen hatte V. E. Löscher (s. d. A.), im Jahrgang 1711 seiner Unsch. Nachrichten den ersten Teil seines Timotheus Verinus erscheinen lassen. Sofort trat im Namen und Auftrag der theologischen Fakultät in Halle Lange mit einer Gegenschrift hervor unter dem Titel, „Die Gestalt des Kreuzreichs Christi in seiner Unschuld mitten unter den falschen Beschuldigungen und Lästerungen" rc., nebst einem Anhang von der Sünde wider den hl. Geist 1713, worin er seinem Gegner Verlästerung der unschuldigen Wahrheit vorwarf. Als dann Löscher zu wiederholtenmalen, erst 1716 durch Buddeus, dann 1719 durch den Vorschlag einer persönlichen Unterredung, den Frieden mit den Hallensern herzustellen suchte, war es vorzugsweise Lange, der homo eristicus, an dessen Hartnäckigkeit die Friedensverhandlungen scheiterten, da dieser vor allem das Zugeständnis von Löscher verlangte, daß er den Pietisten Unrecht gethan und diese in allen Hauptpunkten Recht hätten. Aussprache und Briefwechsel blieben ohne Erfolg; auf Löschers 1718 erschienenen „Vollständigen Timotheus Verinus" antwortete Lange im Namen der Halleschen Fakultät mit seiner „Abgenöthigten völligen Abfertigung des sog. vollständigen T. V." 1719, ließ darauf seine „Erläuterung der neuesten Historie bei der ev. Kirche von 1698—1719" folgen und widmete auch noch dem 1722 erschienenen zweiten Teile des Timotheus Verinus ein Wort der Erwiderung. Damit erlosch der pietistische Streit: in Kursachsen wurde das weitere Streiten verboten, in Halle hatte sich unterdessen ein weit gefährlicherer Feind gezeigt, gegen den jetzt Lange seine Waffen kehrte.

2. Dies war der Philosoph Christian Wolff, der seit 1706 Professor in Halle war und hier mehr noch durch die Form als durch den Inhalt seiner Vorträge in den gläubigen Kreisen Anstoß erregte. Während Francke das Herzeleid, das ihm Wolff anthat, in christlicher Gelassenheit Gott auf den Knien klagte, fühlte sich der „allzeit streitfertige" Lange berufen, den Streit aufzunehmen und gegen den Philosophen, der nicht bloß die theologos bei jeder Gelegenheit sugillierte, sondern auch viele studiosos theologiae zur Verachtung Gottes und seines Worts verführte, mit offenem Angriffe vorzugehen, aber auch zugleich den Einfluß, den er bei Hof besaß, gegen ihn aufzubieten. Den Anlaß bot eine Prorektoratsrede Wolffs über die Moralphilosophie der Chinesen (12. Juli 1721), worin er die heidnische Moral des Confutse pries und daraus den Schluß ableitete, daß die menschliche Vernunft aus eigner Kraft und ohne göttliche Offenbarung im stande sei, die sittlichen Wahrheiten zu finden. Die Rede gereichte den Theologen zum Anstoß, Breithaupt brachte sie auf die Kanzel, die theologische Fakultät reichte eine Klagschrift wider die Wolffsche Philosophie bei Hofe ein, Lange schrieb seine Causa Dei adversus atheismum et pseudophilosophiam praes. Stoicam Spinoz. et Wolfianam 1723, seine modesta disquisitio u. a. Schriften, benützte aber zugleich seine hohen Connaissancen bei Hofe, um die Wolffsche Philosophie, insbesondere ihren Determinismus und Atheismus als staatsgefährlich zu denunzieren, und veranlaßte so die bekannte Kabinetsordre vom

8. November 1723, durch die Wolff seines Amtes entsetzt und aus allen königlichen Ländern verwiesen wurde. Lange selbst erschrack über die Maßregel, die viel weiter ging, als er gedacht. Doppelt unangenehm war für ihn, daß sein Sohn zu Wolffs Nachfolger ernannt wurde. Auch ferner noch bekämpfte er die Wolffsche Philosophie, besonders deren Mechanismus, Determinismus, Atheismus &c. in mehreren Schriften, namentlich einer 1725 erschienenen Ausführlichen Rezension der wider die W.sche Metaphysik auf 9 Universitäten und anderwärts edierten Schriften, in einer Nova anatome 1726, 134 Fragen aus der neueren mechanischen Philosophie 1734, Kurze Darstellung der Grundsätze der W.schen Phil. 1736, sowie in einer Schrift gegen die von dem Wolfianer Lorenz Schmidt 1735 herausgegeb. sog. Wertheimer Bibel (philos. Religionsspötter 1735; 2. A. 1736), vgl. C. G. Ludovici, Historie der Wolffischen Philosophie, Leipzig 1737, trug auch 1736 dem Könige seine Bedenken mündlich vor. — Mit alledem vermochte er nicht zu hindern, daß 1740 Wolff im Triumph nach Halle zurückkehrte, daß ihm selbst die weitere Polemik gegen Wolff ausdrücklich verboten wurde und daß 1743 ein Wolffianer, S. J. Baumgarten, sogar als Ordinarius in die Hallesche Theologenfakultät eintrat. Ihm blieben nur unfruchtbare Klagen über den status noster pristinus penitus mutatus, über den „allgemeinen Ruin der Kirche und der Halleschen Universität" (siehe den Art. Wolff und die Wolffsche Theologenschule).

3. Wie die bisher genannten Streitschriften, so haben auch die übrigen theologischen Arbeiten Langes, so hoch sie auch von einem Teil der Zeitgenossen geschätzt wurden, für uns nur noch historisches Interesse. So seine kirchenhistorischen Arbeiten (Gestalt des Kreuzreichs 1713; Erläuterung der neuesten Historie 1719; Historia eccl. vet. et novi T. 1722; Lebensbeschreibung Cansteins 1740; Historische und dogmat. Abhandl. der Freiheit des Gewissens 1744); so die systemat. (bes. Oeconomia salutis ev. dogmatica et moralis 1728, 2. Aufl. 1730; deutsch 1738 u. ö.; die ev. Lehre von der allgemeinen Gnade 1732, gegen die Prädestinationslehre; Institutiones studii theol. lit., Halle 1724; de genuina studii theol. indole 1712); so endlich die früher besonders geschätzten exegetischen Arbeiten, z. B. ein Comm. hist. herm. de vita et epistolis Pauli 1718; exegesis ep. Petri 1712; Joannis 1713; Hermeneutica sacra 1733; besonders aber seine beiden umfassenden Bibelwerke, das größere unter dem Gesamttitel „Biblisches Licht und Recht", in einzelnen Abteilungen erschienen unter den Spezialtiteln: Mosaisches (1732), biblisch-historisches (1734), david.-salomonisches (1737 von Adler), prophetisches (1738), evangelisches (1735), apostolisches (1729), apokalyptisches (1730) Licht und Recht; sowie eine kürzere Zusammenfassung dieser Gesamterklärung in seiner sog. Hausbibel oder Biblia parenthetica, Leipzig 1743, 2 Bde, Fol.

4. Auch als Kirchenliederdichter trat L. mit einigen für seine pietistische Richtung charakteristischen Erzeugnissen hervor. Die Zierde seines Namens bildet das Morgenlied „O Jesu, süßes Licht, nun ist die Nacht vergangen." In dem Bedenken der theologischen Fakultät zu Wittenberg über das Freilinghausensche Gesangbuch (Frankfurt 1716), wurde als nicht schriftgemäß bezeichnet, daß der Dichter in Strophe 2, Z. 3—5 tres partes hominis essentiales, Geist, Seele und Leib, „statuire." Von dem Liede „Herr, wann wirst Du Zion bauen?" lassen neuere Gesangbücher den von Chr. Keimann (vgl. Bd X S. 202) übernommenen Kehrreim „Freude, Freude, über Freude u. s. w." weg. Das von Wetzel (Hymnopoeographia II, 55) und J. J. Rambach in dem Hessen-Darmstädtischen Gesangbuche von 1733 Joachim Lange zugeschriebene Lied „Herr Jesu, Gnadensonne" stammt nicht von ihm, sondern von L. A. Gotter (Wetzel, Anal. hymn. II, 471; Fischer, Kirchenlieder-Lexikon I, 278). (**Wagenmann** †) **Georg Müller.**

Lange, Johann Peter, gest. 1884. — Worte der Erinnerung an OKons.-Rat Prof. Dr. J. P. Lange, Bonn 1884; Daheim 11. Jahrg. 1875, S. 532; 20. Jahrg. 1884, S. 715.

J. P. Lange, geboren am 10. April 1802 auf einem Bauernhofe der Bies, bei Sonnborn im bergischen Lande, von wo der Vater, der ein einträgliches Fuhrgeschäft zwischen Elberfeld und Crefeld besorgte, wenige Jahre nach der Geburt seines Sohnes Johann seinen Wohnsitz aus dem Thale nach dem hochgelegenen herrlichen Nocken verlegte. Die schöne Gebirgsnatur, die den Knaben dort umgab, weckte schon frühe in ihm die Gabe sinniger Betrachtung und seine lebhafte Phantasie setzte alle Phänomene in Beziehung zu dem lebendigen und allgegenwärtigen Schöpfer. Schon frühe wußte der Knabe sich Schriften zu verschaffen und das Lesen wurde seine größte Liebhaberei. Die Lektüre des AT in einer großen und schönen Bibel, die der Vater einmal mit nach Hause brachte,

betrieb er so eifrig, daß er sich eine Zeit lang ernstlich zu den Kindern Israel rechnete und sich der Juden annehmen wollte. Als er für Feldarbeiten vom Vater einige Thaler erhielt, trug sie der Knabe so schnell als möglich zum Buchhändler nach Elberfeld, um sich aus eigenen Mitteln Bücher zu verschaffen. Als der Vater im Jahre 1817 durch einen Unfall außer stande gesetzt war, das Fuhrwerk zu besorgen, mußten die Söhne ihn 5 vertreten und der jugendliche Johann das Geschäft eines sog. Schirrmeisters übernehmen, also die Ladungen annehmen und abliefern. Unterwegs pflegte er beständig zu lesen, auch seinen Kameraden die beliebten Volkssagen vorzulesen. Als der Vater im Jahre 1819 wieder ins Geschäft eintreten konnte, war nach Sonnborn ein Hilfsprediger Kalthoff gekommen, der, die Gaben des Knaben erkennend, ihn im Lateinischen unterrichtete 10 und in die klassischen Schriften einführte. Kalthoff überredete den Vater Langes, den höchst begabten Sohn studieren zu lassen, und er wurde auf das Gymnasium nach Düsseldorf geschickt. Schon frühe auf dem Rocken hatte er gedichtet; zu Düsseldorf erfreute er seine Mitschüler durch manches gelungene Lied, von denen eins, eine Parodie des Sängers von Goethe, noch nicht vergessen ist. 15

Im Herbste 1822 bezog L. die Universität Bonn und konnte dort auch nach dem Tode des Vaters unter dem Beistande seiner trefflichen Mutter seine Studien fortsetzen. Er schloß sich ganz besonders an Nitzsch und Lücke an, die sich seiner annahmen. Die Saat, die sie in das jugendliche Gemüt gestreut, ist in reichem Maße aufgegangen. Als L. im Herbst 1825 Bonn verließ, lud sein Gönner, Pastor Döring in Elberfeld ihn ein, 20 als Amanuensis ihm bei seinen schriftlichen Arbeiten zu helfen; dabei predigte er mit bestem Erfolg. Zu Neujahr 1826 forderte ihn Pastor Emil Krummacher in Langenberg auf, als Hilfsprediger bei ihm einzutreten. Es war nur für kurze Zeit, da die Gemeinde Wald den beliebten Prediger einstimmig wählte und Lange schon im Mai 1826 dort eingeführt wurde. So war er spät zum Studieren, aber frühe ins Amt gekommen. In 25 Wald fing L. seine schriftstellerische Thätigkeit an mit Beiträgen für Zeitschriften, auch wurden einige Predigten von ihm gedruckt. Schon im Spätherbst 1828 siedelte der junge Prediger nach Langenberg über, wo er neben treuem Dienste im Amte seine schriftstellerische Thätigkeit fortsetzte. Das erste Bändchen seiner „biblischen Dichtungen“ das dort erschienen, widmete er seinen hochverehrten Lehrern Nitzsch und Lücke. Es findet sich darin 30 das herrliche Lied: „Der Auferstandene“, das später Kirchenlied geworden ist: „Der Herr ist auferstanden, singt, Osterboten singt u. s. w.“ Seine Fähigkeit zur Behandlung wichtiger Fragen der christlichen Glaubenslehre bekundete er bereits durch seine Schrift: „Die Lehre der hl. Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes“ dargestellt mit Bezug auf die Schrift von Booth: Der Thron der Gnade (Elberfeld 1831). Sie war gegen den 35 Pastor Fr. Wilh. Krummacher in Gemarke gerichtet, der jene englische Schrift frei bearbeitet hatte. Aus der Verwickelung, in die L. mit den Anhängern der strengen calvinistischen Prädestinationslehre geriet, ging er ungefährdet hervor.

Einem Rufe nach Duisburg, der im Sommer 1832 an ihn erging, folgte er gerne und hat dort fast neun Jahre als Pastor der größeren reformierten Gemeinde in großem 40 Segen gewirkt. Auf der Kanzel durch das Wort der Predigt, unter der Kanzel durch treue Seelsorge, die ihm die Liebe aller Klassen der Bevölkerung eintrug. Die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Studien, die er in der Stille des Abends oft bis tief in die Nacht hinein fortsetzte, sind in seinen „Vermischten Schriften“ niedergelegt, 4 Bändchen (Meurs 1840 und 1841), meist Aufsätze, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren 45 und die von der Vielseitigkeit seines feinen und tief angelegten Geistes, zugleich aber auch von einem nicht rigorosen, aber hohen Ernste sittlichen Gefühles zeugen, wie z. B. über die Freisprechung des Genies von dem Gesetz, oder über die Rehabilitation des Fleisches. Aus der Duisburger Zeit stammt auch das zweite Bändchen seiner „biblischen Dichtungen“, das die herrlichen Lieder enthält: „Sei du mein Freund und schau in meine Brust, Herr 50 Jesu Menschensohn 2c.“, dann: „Mein Weg kommt von der Wiege, und geht der Heimat zu, durch schwere heilge Kriege, zur großen Heimatsruh 2c.“

Im Jahre 1839 trat Lange mit seinen Langenberger Freunden eine Reise nach der Schweiz an, der wir eine erhabene Schilderung der dortigen Natur, besonders einiger Wasserfälle, wie des Rheinfalls (vermischte Schriften Neue Folge, 1. Bändchen) verdanken. 55 Land und Leute gefielen dem Reisenden vom Niederrhein so wohl, daß er einem bald darauf an ihn gerichteten Rufe nach Zürich als Professor an die Universität folgte. Am 6. April 1841 zog er mit seiner Familie dort ein. Was ihm diesen Ruf nach Zürich wohl verschafft hat, das war eine zu Duisburg im Jahre 1836 erschienene Schrift: „Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte 60

Jesu“, worin er scharf gegen die Ansichten von David Strauß polemisiert, der in seinem Leben Jesu vom Jahre 1835 die evangelische Geschichte für Mythen aus der Zeit der ersten christlichen Gemeinde erklärt hatte. In Württemberg war Strauß wegen dieser destruktiven Schrift seiner Stelle am theologischen Stift zu Tübingen enthoben, aber bald darauf nach Zürich berufen worden. Wegen dieser Berufung war im Kanton Zürich eine so heftige Bewegung entstanden, daß die Regierung, welche David Strauß berufen hatte, vom Volke gestürzt und die Berufung von Strauß rückgängig gemacht wurde. Die neue gemäßigte konservative Regierung berief nun J. P. Lange auf den D. Strauß zugedachten Lehrstuhl, konnte sich aber auf die Dauer nicht halten. „Ich trat,“ hat L. später gesagt, „in ein sinkendes Schiff.“ Es folgte eine sehr stürmische und bewegte Zeit, deren Wogen sich erst legten, als nach dem Sonderbundskriege eine friedlichere Luft durch die Thäler der Schweiz und über die Berge zog. L. wirkte zu Zürich sehr anregend durch seine Vorlesungen. Auch in kirchlichen Angelegenheiten wußte sich L. während seiner dreizehnjährigen Wirksamkeit daselbst eine große Zuneigung seiner Anhänger unter Studierenden wie gereifteren Männern, und selbst die Hochachtung seiner Gegner zu erwerben. Unter den Schriften, die L. zu Zürich verfaßt hat, heben wir seine Antrittsrede hervor (vom 1. Mai 1841): „Welche Geltung gebührt der Eigentümlichkeit der reformierten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit.“

Für seine Hauptaufgabe hielt er es, ein Leben Jesu zu verfassen, im Gegensatz zu dem Zerrbilde, das David Strauß entworfen hatte. Das Werk erschien in 3 Büchern: „Das Leben Jesu nach den Evangelien“ (Heidelberg 1844—47) und zerfällt in folgende Abschnitte: 1. Einleitung, 2. die einheitliche Darstellung der Geschichte des Lebens Jesu, 3. das Leben Jesu nach der Ausbreitung seiner Fülle in der Anschauung und Darstellung der Evangelisten und die vier Evangelien als die apostolischen Grundformen der Anschauung des Lebens Jesu. — Die Schrift zog ihm in der Heimat allerlei Anfechtungen zu. So trat Fr. Wilh. Krummacher zu Elberfeld in seiner Zeitschrift „Palmblätter“ gegen L. auf und veranlaßte ihn zu „Worten der Abwehr“. Wer das Leben Jesu L.s, das auch ins Englische übersetzt worden ist, aufmerksam liest, wird sich überzeugen, daß der Verfasser die Herrlichkeit Christi in ihrer Tiefe erfaßt hat. Strenge hielt er an dem „Empfangen vom heil. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ fest und stellt den historischen Charakter der Kindheitsgeschichte ins rechte Licht. Das Leben, Wirken und Leiden des Erlösers ist in ergreifender Weise geschildert und dabei treffende psychologische Charakteristiken eingeflochten. In der von Nitzsch und Sack zu Bonn herausgegebenen Monatsschrift gab Prof. Kling ein treffendes Urteil ab: über die feste Gebundenheit an das göttliche Offenbarungs- und Heilswort, über die freie und geistvolle Fassung und Deutung des Schriftinhaltes, und über die aufrichtige, entschiedene, christliche Gläubigkeit, verbunden mit der frischen und kräftigen Teilnahme an der großen theologischen Bewegung der Zeit. — Ein zweites Hauptwerk, das Lange in Zürich verfaßte, ist eine „Christliche Dogmatik“ in 3 Teilen (Heidelberg 1849 bis 52, neue Ausgabe 1870), 1. Philosophische Dogmatik, 2. Positive Dogmatik, 3. angewandte Dogmatik oder Polemik und Irenik. In diesem Werk hat sich das spekulative Talent des Verfassers besonders bewährt, wie dies auch von Theologen anderer Richtung bezeugt ist. Durch dies großartig angelegte und ausgeführte Werk ist er als ein bedeutender Vertreter der positiven und konfessionell unbefangenen Theologie längst anerkannt. Mit wahrhaft apostolischer Freiheit tritt er der Satzung entgegen, wo sie ihm in Glaubenslehre entgegentritt. — Von den kleineren Schriften aus Züricher Zeit heben wir hervor: „Ueber die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche“ (Heidelberg 1848), die für die Kämpfe der Gegenwart sehr beherzigenswerte Winke enthält. Ferner: „Kritische Beleuchtung der Schrift von Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums“ (Heidelberg 1849), die eine vernichtende Kritik des Feuerbachschen Religionsbegriffs giebt. Zur Hebung des kirchlichen Gemeindelebens suchte L. einen Kirchengesangverein zu stiften, der kurzweg „Lange-Verein“ genannt wurde und zur Erbauung der Gemeinde bis heute dient. Daran erinnert: Langes „Deutsches Kirchenliederbuch oder die Lehre vom Kirchengesang, prakt. Abteilung“ (Zürich 1843) und „Die kirchliche Hymnologie oder die Lehre vom Kirchengesang, theoret. Abteil.“ (ebendaselbst 1843). Beide faßte L. noch einmal in einer neuen (Titel-)Ausgabe zusammen, mit einer Beleuchtung der namhaftesten kirchlichen Gesangbücher. Seinen Freunden in der Heimat sandte er von Zürich aus alte und neue geistliche Lieder unter dem Titel: „Vom Ölberge“, darin die bedeutsamen Lieder: „Hörst du die Glocke der Ewigkeit“ und „Nun weiß ich einen sichern Ort“ ꝛc. ꝛc. Sie sprechen es aus, daß der Dichter in seiner damaligen Lebensperiode nicht ohne Kämpfe und Sorgen seinen „Pilgerlauf“ fortgesetzt hat, aber auch in freundlicher Umgebung von warmen

Freunden und der herrlichen Natur wohlthuende Eindrücke in sein erregtes Gemüt aufgenommen hat.

Nach 13jähriger vielseitiger Thätigkeit in Zürich kehrte L. aus der Schweiz im Jahre 1854 in seine Heimat zurück, als Professor der Theologie zu Bonn, wo er vor mehr als dreißig Jahren sein theologisches Studium begonnen hatte. Die Langenberger Freunde hatten diese Berufung gewünscht und deshalb sich bei der Behörde für L. verwandt. Er nahm den Lehrstuhl für systematische Theologie ein, den Dorner bis dahin inne gehabt, der einem Rufe nach Berlin gefolgt war. Zu seiner Antrittsrede wählte er wieder ein echt reformiertes Thema: „Über die Erwählung". Seine Bonner Wirksamkeit umfaßt die zweite Hälfte seiner beinahe 60jährigen Lehrthätigkeit. Wie früher in Zürich, nahm L. auch in Bonn an dem kirchlichen Leben der Rheinprovinz den regsten Anteil, bei Pastoralkonferenzen, Provinzialsynoden, Kirchentagen und als Mitglied des Konsistoriums zu Koblenz, dem er bis an sein Ende, zuletzt als Ehrenmitglied angehört hat. Auch bestieg er noch oft die Kanzel und wurde sehr gerne gehört. Im zweiten Jahre seiner Bonner Wirksamkeit begann er ein großartiges Werk, sein „theologisch-homiletisches Bibelwerk", welches er in Verbindung mit einer Reihe nahmhafter Theologen, wie dem holländischen Theologen von Oosterzee zu Utrecht, Generalsuperintendent Moll in Königsberg, Prof. Auberlen in Basel, Minist.-Rat Bähr in Karlsruhe, Dekan Kling in Marbach u. a. mehr, herausgab. Während zweier Jahrzehnte, vom Jahre 1856—76, war er stets eifrig bemüht, die Fortsetzung und Vollendung zu betreiben. L. selbst hat vom AT bearbeitet: Die vier ersten Bücher Mosis und die drei kleinen Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi; vom NT die Evangelien des Matthäus, Markus und Johannes, sowie die Apokalypse; mit seinem Schwiegersohn F. Fay, Pfarrer in Krefeld, den Römerbrief; mit Professor von Oosterzee den Brief des Jakobus. Das bändereiche Werk, eines der brauchbarsten, welches in dieser Art die deutsche theologische Wissenschaft hervorgebracht, hat in weiteren Kreisen, in der Schweiz, in den Niederlanden und in Nordamerika Verbreitung gefunden. Prof. Schaff in New-York hat eine englische Bearbeitung besorgt, die sich großer Beliebtheit erfreut und auch in England Eingang gefunden hat.

L. hat der evangelisch-theol. Fakultät zu Bonn 30 Jahre angehört. Seine akademische Wirksamkeit umfaßt demnach mehr als vier Jahrzehnte, seine gesamte amtliche Wirksamkeit von 1826—84 mehr als zwei Menschenalter. Sie hatte in seiner rheinischen Heimat begonnen und hat hier wieder geendet.

Auch in den letzten Zeiten seines hohen Alters gönnte sich L. keine Ruhe und setzte neben seinen Vorlesungen und Amtsgeschäften zu Koblenz, besonders den Kandidatenprüfungen seine schriftstellerischen Arbeiten unermüdlich fort. Ein im Jahre 1876 zu Elberfeld gehaltener Vortrag: „Über die Risse und Zerklüftungen in der heutigen Gesellschaft" beweist Langes tiefe Abneigung gegen jede extreme Richtung, während er für „harmonische Gegensätze" einen tiefen Einblick besaß. Auch seine „Grundlinien der kirchlichen Anstandslehre" verdienen volle Berücksichtigung in betreff dessen, was L. über akademische Lehrfreiheit im Gegensatz gegen Lehrwillkür und Lehrfrechheit bemerkt. Ebenso die ernsten Worte über die theologischen Fakultätswissenschaften. Das Schriftchen: „Über den Methodismus" kämpft für die evangelische Freiheit in der Gebundenheit an die evangelische Landeskirche, gegen alle künstlichen Mittel christlicher Frömmigkeit zu erwecken.

Im Jahre 1876 feierte L. sein fünfzigjähriges Jubiläum, bei dem es ihm auch an äußeren Auszeichnungen und wärmster Teilnahme von nahe und aus der Ferne nicht fehlte. Zu Ostern 1882 beging der greise Patriarch im Kreise seiner Familie seinen 80. Geburtstag, wiederum von Nah und Fern aufs herzlichste begrüßt. Leider fehlte bei diesem schönen Feste sein Sohn, Prof. Dr. Albert Lange, der Verfasser der „Geschichte des Materialismus", der bereits gestorben.

Am 21. Juni 1884 hatte L. zuletzt gelesen, dem heißesten Tage des Jahres. Es ergriff ihn ein Brustkrampf, den aber der kräftig angelegte Mann wieder ganz überwand, so daß sein köstlicher Humor wieder zurückkehrte. Da machte ganz unerwartet am Nachmittag des 8. Juli 1884 ein Gehirnschlag seinem Leben ein Ende. Ohne allen Kampf ist der Vollendete sanft heimgegangen. Während L.s Schwiegersohn, Pfarrer Fay, am reichgeschmückten Sarge im Trauerhause treffliche Worte redete über Lc 2, 29. 30, hielt Pastor Krobb, der auch einst wie Lange in Langenberg gewesen und von dort nach Bonn gekommen, die Trauerrede in der Friedhofskapelle über 1 Ko 3, 22. 23. — Nach dem Wunsche des Verstorbenen wurde sein Grabstein mit dem bezeichnenden Spruche geziert: „Der Weg des Lebens gehet überwärts" Pr 15, 24.

Von den nicht speziell angeführten Schriften L.s seien noch erwähnt: „Das aposto-

lische Zeitalter", 2 Bände (Braunschweig 1853 und 54). „Vermischte Schriften", neue Folge, 2 Bändchen (Bielefeld 1860). Sehr brauchbare akademische Schriften hat L. besorgt: „Grundriß der theol. Encyklopädie", 1877. „Grundriß der biblischen Hermeneutik", 1878. „Grundriß der christlichen Ethik", 1878. **W. Krafft †.**

5 **Langen,** Joseph, geboren am 8. Juni 1837 zu Köln, gestorben als ordentlicher Professor der kathol.-theolog. Fakultät zu Bonn am 13. Juli 1901.

Der äußere Lebensgang Langens war ein ganz einfacher. Er studierte in Bonn, empfing 1859 die hl. Priesterweihe, wirkte ein Jahr lang als Kaplan in Wervelinghoven bei Neuß, wurde dann Kaplan und Repetent am katholisch-theologischen Konvikt zu Bonn. 10 Im Jahre 1861 habilitierte er sich an der kathol.-theolog. Fakultät für Exegese des NT, 1864 wurde er außerordentlicher, 1867 ordentlicher Professor. Aus dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese und der mit ihr verwandten Fächer veröffentlichte er bis zum Jahre 1870 abgesehen von Universitätsschriften folgendes: von Abhandlungen erschienen in der Tübinger ThQS, 1860: Die beiden griechischen Texte des Buches Esther, 1862: das 15 jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa, 1863: Die ersten Leser des Hebräerbriefes, 1865: Der theologische Standpunkt des Flavius Josephus. Selbstständige Schriften sind folgende: „Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther" (1862), eine biblisch-kritische Abhandlung, „Die letzten Lebenstage Jesu" (1864), ein biblisch-historischer Kommentar über Jesu letzte Lebenswoche, „Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi" 20 (1866), ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religionsgeschichte als Einleitung in die Theologie des NTs. Diesem Werk wollte er ein anderes über die neutestamentliche Theologie folgen lassen, es ist das aber nicht erschienen. Der Verleger Langens, Herder in Freiburg i. Br., wünschte, Langen sollte in Verbindung mit seinem Bonner Fakultätskollegen für alttestamentliche Exegese, Reusch, die Bearbeitung „eines kurzgefaßten exegetischen Hand- 25 buches des Alten und Neuen Testamentes" übernehmen (vgl. Goetz, Franz Heinrich Reusch, Gotha 1901, S. 29); auch dieser Plan gelangte nicht zur Ausführung. Das verbreitetste Buch Langens in dieser seiner ersten Lebensperiode, die bis zum Vatikanischen Konzil 1870 reicht, ist sein „Grundriß der Einleitung in das Neue Testament" (1868 I. Aufl., 1873 II. Aufl.). Der Wert der „Einleitung" wurde katholischerseits allgemein anerkannt, noch 30 1870 schrieb noch der Litterarische Handweiser Hülskamps (1871, 98), die Einleitung „zeichne sich aus durch übersichtliche Zusammenstellung des Stoffes, große Vertrautheit mit der Litteratur, korrekte Mitteilung derselben, gedrängte Kürze neben Vollständigkeit der Behandlung". Indes trat bei dem erstmaligen Erscheinen der Einleitung schon der Spalt zu Tage, der zwischen der auch von Langen vertretenen älteren liberalen deutschen 35 katholischen Theologie und der neueren ultramontanen Richtung bestand. Es bedurfte nämlich Verhandlungen, daß seine Einleitung die vorgeschriebene kirchliche Approbation vom erzbischöflichen Stuhl in Freiburg erhielt, weil er in der Inspirationslehre nicht die korrekt-ultramontane Theorie vertrat. Noch bezeichnender für den Umschwung, der sich 1870 in der katholischen Theologie vollzog, sind aber die Umstände, unter denen die zweite Auf- 40 lage der Einleitung in anderem Verlag erschien. Der Verleger Herder in Freiburg teilte Langen mit, daß „angesichts der Kollisionen, zu denen die Erteilung der oberhirtlichen Approbation Anlaß geben dürfte", er auf sein Verlagsrecht verzichte. Langen begleitete seinerseits das Erscheinen der neuen Auflage in anderem Verlag mit den Worten, „daß wenigstens kein sachlicher Grund für die kirchliche Behörde vorhanden gewesen wäre, 45 die der ersten Auflage erteilte Approbation der zweiten zu verweigern, da das Buch inhaltlich völlig unverändert bleiben konnte". Langen charakterisierte treffend die ganze geistige Lage mit der Bemerkung: „Durch den Wechsel des Verlags wird das Buch aber hoffentlich so wenig an Brauchbarkeit verloren haben, wie durch den Wechsel, der sich inzwischen auch anderwärts vollzogen hat."

50 Seine Anhängerschaft an der vorvatikanischen liberalen Richtung der deutschen katholischen Theologie bekundete Langen auch durch eifrige Mitarbeit an deren Organ, dem Bonner Theologischen Litteraturblatt (herausgegeben von Reusch 1866—1877).

So war es seiner ganzen bisherigen Stellung nach klar, daß er sich der Protestbewegung gegen das Vatikanum anschloß (siehe von Schultes A.: Altkatholicismus Bd I S. 415 ff.). 55 Mit seinen Bonner Kollegen wurde er von dem Kölner Erzbischof Melchers, der sein Verständnis für die inneren Kämpfe dieser Männer dadurch bekundete, daß er ihnen als ultima ratio zur Unterdrückung ihrer gewissensgemäßen Überzeugung geistliche Exerzitien dringend anriet, suspendiert und exkommuniziert. Naturgemäß nahm er auch aktiven Anteil an der altkatholischen Kirchenbildung, er verfaßte den „altkatholischen Katechismus" und

den „Leitfaden für den Religionsunterricht an den höheren Schulen“, er gehörte verschiedenen Kommissionen zur Organisation der altkatholischen Kirche an, war Vorsitzender der vor den sogen. Bonner Unionskonferenzen eingesetzten Kommission zur theologischen Erörterung der Unionsfrage mit den Orientalen u. s. w. Als 1878 die fünfte altkatholische Synode den Cölibatszwang aufhob, gab Langen seine frühere geistliche Thätigkeit in der Bonner Gemeinde — er hatte bis dahin mit seinen geistlichen Kollegen abwechselnd Gottesdienst und Predigt gehalten — auf, da er Gegner der Aufhebung des Cölibatszwanges war. Er hielt sich von dem altkatholisch-kirchlichen Leben von da ab in ziemlichem Umfang fern bezw. nahm nur bei ganz besonderen Anlässen an ihm noch Teil.

Der Altkatholicismus hat den festen Boden für seine katholische Stellung gegenüber Rom in der Geschichte des Katholicismus, in der Darstellung der Entwickelung, die der Katholicismus im Abendland genommen hat. So wurde auch Langen naturgemäß aus einem Exegeten ein Historiker, der sich an der großen altkatholischen Arbeit, der durchgreifenden Revision der bisher katholischerseits gehegten theologischen und kirchlichen Anschauungen beteiligte.

Auf rein historischem Weg hat er mit anderen Führern des Altkatholicismus die Nichtberechtigung des ultramontanen Lehrsystems nachgewiesen. Zunächst veröffentlichte er das Buch, das für den Altkatholicismus die wissenschaftliche Grundlage und zugleich der wissenschaftliche Nachweis der Berechtigung der katholischen Opposition gegen das Vatikanum geworden ist, das Werk: „Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und zur kirchlichen Überlieferung“ (vier Teile in einen Band, zweite Ausgabe, Bonn 1876). Er bietet da eine fortlaufende geschichtliche, von der patristischen Periode bis zur neuesten Zeit reichende Darstellung von der Auffassung, die die katholische Theologie von den Lehren des Vatikanums und den zu ihrer Begründung angeführten Bibelstellen gehabt hat. Der Exeget verbindet sich in diesem Buch mit dem Historiker; Langen sucht urkundlich zu zeigen, daß die nach der Formulierung des Jesuiten Bellarmin vom Papste auf dem vatikanischen Konzil festgestellten Lehren von seiner eigenen Gewalt und Unfehlbarkeit nicht bloß nach der allgemeinen menschlichen und christlichen Denkweise, sondern auch nach den Grundprinzipien der katholischen Theologie als Irrlehren zu betrachten seien. Eine wissenschaftliche Widerlegung hat das Buch nicht gefunden, ein Beweis, wie unanfechtbar seine Resultate sind. Auch noch in diese Uebergangszeit vom Exegeten zum Historiker fällt sein 1874 erschienenes Buch: „Die Kirchenväter und das Neue Testament, Beiträge zur Geschichte der Erklärung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen“. „Durch grobe Abweichungen — schreibt er in dessen Vorwort S. VI — von der altkirchlichen Lehre und Praxis, welche einen die ganze Welt bewegenden Kampf heraufbeschworen, hat die römische Kurie alle unbefangenen und wohlmeinenden Theologen zu einer sorgfältigen Untersuchung der historischen Grundlagen der kirchlichen Lehre veranlaßt, Untersuchungen, welche, so Gott will, dazu beitragen werden, langgeschiedene, durch Politik, Parteihaß und hierarchische Herrschsucht selbst in Feindschaft gegeneinander versetzte Teile der christlichen Kirche einander wieder näher zu bringen, vielleicht gar miteinander zu versöhnen.“ In diesem Buch „die Kirchenväter und das Neue Testament“ machte er den Versuch, der zum erstenmal in der katholischen Theologie geschah, „an Mitteilungen aus der patristischen Litteratur zu zeigen, wie die dogmatischen Lehren und Anschauungen der Kirchenväter großenteils aus der neutestamentlichen Doktrin sich naturgemäß entwickelt haben“, er bot also ein möglichst anschauliches und relativ vollständiges, in keinem Punkte einseitiges Bild von den auf das NT gegründeten Anschauungen der Kirchenväter.

Das Hauptwerk seiner nachvatikanischen Arbeitsperiode und seiner historisch-kritischen Revision ist seine vierbändige „Geschichte der römischen Kirche, quellenmäßig dargestellt“ (Bonn 1881—1893), die bis auf Innocenz III., gest. 1216, reicht. Das Werk verfolgt den Zweck „wissenschaftlich d. i. durchaus thatsächlich die Entwickelung der päpstlichen Macht bis zu ihrem unter Innocenz III. erreichten Gipfel vor Augen zu führen“. Es ist ein Gegenstück zu seinem Werke über das Vatikanische Dogma, es soll in Ergänzung zu den dort gebotenen dogmengeschichtlichen Nachweisen von der Unberechtigtheit der vatikanischen Dogmen als möglichst aktenmäßige Darstellung der römischen Kirche zu dieser dogmengeschichtlichen Entwickelung den thatsächlichen Hintergrund liefern. Über die Teilung der ganzen Periode in vier Bände hat sich Langen selbst ausgesprochen: Der erste Band reicht bis Leo I. Die Regierung Xystus' III. (432—440) bildete da den passenden Abschluß, „indem die gegen Ende des vierten Jahrhunderts aufkeimende Herrschaft des

römischen Stuhles über die ganze christliche Kirche durch seinen Nachfolger Leo I. systematisch begründet und konsequent ausgebildet wurde, mit Leo I. also eine neue Epoche in der Geschichte der römischen Päpste beginnt". Der Abschluß des bis auf Nikolaus I., also bis 858 reichenden, zweiten Bandes bot sich Langen dadurch, daß, „wie Leo I. systematisch das geistliche Papsttum begründete, so Nikolaus I. der erste Papst war im Stile des Mittelalters, der Begründer der Papstherrschaft über Fürsten und Völker". Die Zwischenzeit bis Gregor VII. 858—1073 behandelte der dritte Band, der vierte die Zeit von Gregor VII. bis Innocenz III. 1073—1216. Mit Innocenz schließt Langen seine Entwickelungsgeschichte des Papsttums: „Das System, welches in der sogen. konstantinischen Schenkungsurkunde skizziert, in den pseudoisidorischen Dekretalen weitläufig entwickelt, dessen Verwirklichung von Gregor VII. vergebens angestrebt wurde, ist von Innocenz III., soweit dies überhaupt möglich war, zur Ausführung gebracht worden. Erst im 13. Jahrhundert hatte der römische Bischof sich die Weltherrschaft erstritten. Daß unter Innocenz III. der Abschluß dieser Entwickelung fällt, zeigen die bald nachher erfolgten Kodifizierungen der Lehre und des Rechtes, welche die Päpste vertraten. Die eigentlich päpstliche Aera in möglichster Vollkommenheit datiert seit jener Zeit." Darum schließt dieses Werk mit Innocenz III., während in seinem „Vatikanischen Dogma" Langen die Lehrentwickelung bis zur Gegenwart verfolgen mußte.

Langen hat in der Vorrede zum dritten Bande es als möglich hingestellt, daß „nach vielfach geäußerten Wünschen eine gedrängte Übersicht der weiteren Geschichte der päpstlichen Macht bis zur Gegenwart sich anschließen wird." Vermutlich ist das Manuskript dazu da, es scheint aber zweifelhaft, ob es veröffentlicht werden wird, nachdem Langens Erbin, seine Schwester, jede Mitwirkung der altkatholischen Geistlichkeit bei Langens Beerdigung rundweg abgelehnt hat und ihn, der fast 40 Jahre Hochschullehrer in Bonn war, nachts ohne Sang und Klang nach Köln überführen und dort rein civil ohne kirchliche Assistenz beerdigen ließ.

Die Urteile über dieses Hauptwerk Langens lauten verschieden. Seine Arbeitsgenossen und Genossen in der historischen Auffassung, wie Döllinger (vgl. Friedrichs Döllingerbiographie III, 671), lobten die Arbeit, als monumentum aere perennius, das eine längst empfundene Lücke ausfüllte, das mit keinem älteren oder neueren Werk zu vergleichen sei, und die Münchener Akademie wählte nach Abschluß dieses Werkes Langen zum korrespondierenden Mitglied. Dagegen hat sich Krüger in der ThLZ 1885, 472 nach dem Erscheinen des zweiten Bandes dahin geäußert, daß Langen meist nur referiere, das Material beitrage, ohne es zu verarbeiten; „was dem Buch hauptsächlich mangle, seien durchgreifende Gesichtspunkte und organische Darstellung", es sei eine zuverlässige Zusammenstellung des Materials, aber Langen habe den großen Stoff nicht verarbeitet zu einer wirklichen Geschichte. Die Divergenz des Urteils wird mit ihren Grund haben in der verschiedenen Auffassung von dem, was Aufgabe eines Historikers der römischen Kirche sei, und in der Verschiedenheit katholischer und evangelischer kirchenhistorischer Anschauung. Dem Subjektivismus der letzteren, der sich ja in einer für katholische Denkweise kaum annehmbaren Art namentlich auf dogmengeschichtlichem Gebiet geltend macht, pflegt die katholisch-historische Richtung der Altkatholiken vor allem die objektive Eruierung der thatsächlichen Zustände und Vorgänge und überläßt es — wie man das auch an anderen altkatholisch-historischen Werken verfolgen kann — dem einzelnen, den Stoff sich subjektiv zu gestalten.

Die subjektiv-historische Behandlung hat Langen selbst auch geübt und zwar in einer Reihe von Aufsätzen, die er in der Revue internationale de Théologie über verschiedene Punkte der Entwickelungsgeschichte des Papsttums und der römischen Kirche veröffentlicht hat, und die mit zum Besten gehören, was als geistvolle Durchblicke über Jahrhunderte lange kirchliche Entwickelungen geschrieben worden ist. In seinem Hauptwerke wollte er nach der Auffassung, die er von seiner Aufgabe hatte, eben nur das historische Material in möglichst objektiver Darstellung darbieten.

Eine weitere Schrift Langens: zur Entwickelungsgeschichte des Papsttums ist seine Monographie über „die Clemensromane" (ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht, Gotha 1890), welche nach Langen Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden und Umarbeitungen, bezw. Bekämpfungen einer nicht mehr vorhandenen Grundschrift sein sollen, welch letztere die Übertragung des kirchlichen Primates auf Rom nach Jerusalems Untergang (135) verfochten habe (vgl. Harnack in ThLZ 1891, 145). Seine Stellung als Altkatholik und die damit verbundenen Unionsverhandlungen mit der orientalischen Orthodoxie wurden Anlaß zu zwei anderen Schriften Langens. Im

Jahre 1876 erschien „die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche". Langen hatte an sich wenig Interesse an der Filioquefrage, aber da deren Lösung die unumgängliche Vorbedingung des großen kirchlichen Friedenswerkes, der Union zwischen Abendland und Morgenland sei, „wird — meint Langen — jeder Denkende, welcher religiösen Überzeugung er auch sein mag, in der Wiederaufnahme der Untersuchungen über das Filioque etwas anderes erblicken, als eine Verirrung heutiger Theologie zu der Spitzfindigkeit byzantinischer Disputiersucht". Gleichfalls von dem Gesichtspunkt der Wiedervereinigung der katholischen Kirche des Morgen- und Abendlandes aus schrieb Langen 1879 seinen „Johannes von Damaskus", eine Darstellung des Lebens und vor allem der Lehre dieses klassischen Dogmatikers der orientalischen Kirche vor ihrer Trennung von der abendländischen (vgl. darüber Herrmann in ThLZ 1880, 326). Langen hat noch eine Reihe kleinerer Schriften verfaßt, populäre Darstellungen einzelner Punkte der römischen Kirchengeschichte, die meist anonym erschienen und vom altkatholischen Preß- und Schriftenverein verbreitet wurden. Sie sind in der Bibliothek des altkathol.-theologischen Seminars in Bonn aufbewahrt und als Langensche Arbeit bezeichnet.

Langen war ein sehr anregender Lehrer, dessen historische Vorlesungen einerseits frei waren von dem unnützen Ballast veralteter Büchertitel und vergessener Meinungen, die sich aber oft durch die Fülle des historischen Materials und die Ruhe der Darstellung zu geistvollen Schilderungen der Entwickelung der kirchlichen Institutionen erhoben. Als Mensch war er ziemlich vereinsamt, ein starker Pessimismus war ihm eigen, aus dem heraus er manches zu scharfe Urteil über Personen und Zustände fällte. Seit 1899 war seine Arbeitskraft durch Krankheit stark geschwächt. Am 13. Juli 1901 Mittag machte ein Schlaganfall seinem Leben rasch ein Ende, als er eben im Begriff war, in die Vorlesung zu gehen.

Leopold Karl Goetz.

Langenstein Heinr. von s. Bd VII S. 604—607.

Langhton Stephan s. Bd IX S. 118, 21—57.

Langobarden. — Quellen: Ueber die Anfänge des Volks siehe einzelne Nachrichten in griechischen und römischen Schriftstellern, wie Strabo, Tacitus, Ptolemäus, Vellejus Paterkulus, in byzantinischen, wie Prokopius (Corp. scriptor. hist. Byzant. II, Vol. 1—3, 1833), Theophylaktos und Theophanes (de Boor. 1885. 1887). — Hauptquellen in Mon. Germ. Hist.: SS. rer. Langobard. et Ital. sec. 6—9, ed. Waitz, Hannov. 1878. Darin z. B. Origo gent. Lang. — Hist. Langob. cod. Gothani. — Pauli Diac h. Lang. — Andreae Bergom. hist. u. s. w. — Gesetze der L. in Mon. G. Hist. Leges IV. ed. Bluhme und Padeletti, Fontes jur. Ital. med. aevi, Turin 1877. — Urkunden: Troya, Codice diplom. Langob. dal 568—774, 6 Bd. Napoli 1852—1855. — Sonstige Quellennachweise und Angaben älterer Darstellungen und Untersuchungen siehe in Dahlmann-Waitz, Quellenkunde, 6. Aufl. 1895; in Dahn, Langob. Studien, Bd I 1876; ders., Urgesch. d. germ. u. rom. Völker, Bd IV c. 7 (1889) und in den neueren Darstellungen von Th. Hodgkin, Italy and her invaders, Voll. V—VIII, 1895—1899 und L. M. Hartmann, Gesch. Ital. im Mittelalter Bd II, 1, 1900 in Anmerkungen und Einleitungen der einzelnen Abschnitte; und in Atti e Memorie del congresso storico in Cividale 1900.

Die Langobarden, zuerst von Strabo erwähnt, nach eigener unhaltbarer Sage aus Skandinavien stammend, sind Westgermanen, der Sprache nach Bayern und Alemannen verwandt. An ihre ältesten Sitze westlich von der unteren Elbe erinnern Namen wie Bardengau und Bardowik. Über ihre Urgeschichte finden sich in antiken Geschichtschreibern nur kärgliche Angaben. Durch Kriegsmut trotz geringer Volkszahl von mächtigen Nachbarn gefürchtet und vor ihnen gesichert, erliegen sie doch den Legionen des Tiberius (5 n. Chr.). Mit Marbod stehn sie erst im Bunde, dann mit den Cheruskern gegen ihn (17 n. Chr). Ihre Schicksale in den nächsten Jahrhunderten liegen im Dunkel. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wandern sie, wohl von Hunger getrieben, aus, unterwegs fremde Völkerbrocken sich angliedernd und den Weg gen Südosten, vielleicht durch das frei gewordene Böhmen nehmend. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts setzen sie sich in Besitz des Rugierlandes, etwa im heutigen Niederösterreich, ziehen sich dann in die Ebenen der Theiß und Donau, schütteln die Herrschaft der benachbarten Heruler ab, kämpfen, vom Kaiser Justinian durch Schenkungen begünstigt, gegen die ihm gefährlichen Gepiden, ihre südlichen Nachbarn, und ihr junger König Alboin vernichtet sie im Bund mit den Avaren und tötet ihren Herrscher Kunimund (566 oder 567).

Unter ihrem Heldenkönig ziehen sie, vielleicht von ihren überlegenen avarischen Bundes-

genossen bedroht oder durch die Abberufung des Narses, in dessen Heer Scharen ihrer Landsleute das fruchtbare Italien kennen gelernt hatten, aber nicht durch seine Rachsucht angelockt, im Verein mit Bruchteilen verschiedenster Germanenstämme, z. B. von Gepiden, besonders auch von Sachsen, nach dem Südland (Ost. 568). In raschem Ansturm, wohl 5 wegen der Schwächung der byzantinischen Kriegsmacht durch Perser- und Avarenkriege, erobern sie Oberitalien. Vor der Verfolgungswut der wilden arianischen Langobarden zitternd, flüchten sich mehrere Bischöfe aus ihren Sprengeln. Nach mehrjähriger Belagerung wird Pavia (Ticinum) genommen (572) und zum Königssitz erhoben. Auch Tuscien und einzelne Städte, wie Bologna, kommen unter ihre Herrschaft. Leichter wird ihnen 10 die Gründung der zwei großen Herzogtümer Spoleto und Benevent wegen älterer langobardischer und gotischer Ansiedelungen daselbst und wegen Entvölkerung dieser Gebiete durch Pest und Hungersnot. Mangels einer Flotte aber vermochten sie wichtige Küstenstriche, wie die von Venetien, Neapel u. a. m. den Griechen nicht zu entreißen, ebensowenig größere Städte, wie Rom und Ravenna, vielleicht wegen unausgebildeter Be- 15 lagerungskunst.

Viele edle Römer wurden von den Siegern getötet. Die Mehrzahl der Besiegten wurden Halbfreie (Aldien, Aldionen). Wenige blieben ganz frei, aber ohne Anteil an Ämtern und Heerdienst. Alle jedoch waren langobardischem Recht unterworfen, wie auch die mitgewanderten Bundesgenossen, mit geringen Spuren persönlichen Rechts. Erst unter 20 Liutprand wurde den Römern dies teilweise zugestanden. Eine Landteilung ward anfangs nicht vorgenommen. Die Unterworfenen hatten den Herrn ihrer Gebiete, die oft in Städten wohnten, einen Teil ihrer Erträge abzuliefern. Der König erhielt die kaiserlichen Fiskal- und die rebellischen Herzögen abgenommenen Güter. Die Verwaltung trug bäurischen Charakter. Die römische Staats- und Stadtverfassung wurde beseitigt. An der 25 Spitze des in Edle, Freie, Halb- und Unfreie zerfallenden Volkes standen seit der Wander- und Kampfzeit Könige, aus den edlen Geschlechtern hervorgehend, als oberste Heerführer, Richter, Gesetzgeber, Verwalter. Bei ihrer Wahl wurde der Grundsatz der Erblichkeit berücksichtigt. Die nächsten nach ihnen waren die ursprünglich vom Volk gewählten, in Italien vom König ernannten Herzöge, die Führer der einzelnen Heeresabteilungen. Die Ver- 30 fassung war anfangs nämlich eine Heeresverfassung. Sie waren Beamte auf Lebenszeit, bei gesteigerter Macht mit Erblichkeit und wie fränkische Grafen mit militärischer, richterlicher und Verwaltungsgewalt ausgestattet. Sie siedelten sich in den eroberten Städten an und waren die Herren dieser und der zugehörigen Landgebiete, einzelne darunter, wie die von Trient, Friaul, Spoleto und Benevent, fast vom König unabhängig. Durch Zahl 35 und Streben nach Selbstständigkeit werden sie dem Königtum gefährlich. Ihre Bezwingung stellen sich daher alle kräftigeren Herrscher zur Aufgabe. Als Gegengewicht gegen sie dienen den Königen die Gastaldi, Vertreter des königlichen Rechts, Verwalter der großen Krongüter und wie karolingische Missi Beaufsichtiger der Herzöge, als persönliche Stütze Gefolgsleute (Gasindi).

40 Schweres Verhängnis lastete anfangs auf den Eroberern. Der erste König, der heldenhafte Alboin wurde der Sage nach durch seine gepidische Gemahlin aus Blutrache ermordet (572), 1½ Jahre darauf auch sein Nachfolger Kleph wegen seiner Grausamkeit (574). Verwirrung trat ein. Fünfunddreißig Herzöge verwalteten das Reich 10 Jahre lang zugleich. Die mitgekommenen Sachsen, unter aufgezwungenem langobardischen Recht sich un- 45 behaglich fühlend, zogen sich unter schicksalsreichen Kämpfen in ihre Heimat zurück. Von außen und innen drohende Gefahren, wie vergeltende Einfälle der Franken in Italien und Bündnisse derselben mit Byzanz, nötigten zur Wahl des kraftvollen Königs Authari, des Sohnes von Kleph, und zur Ausstattung desselben mit Grundbesitz seitens der Herzöge. Aufständische überwand er nach wiederholten gefährlichen Kämpfen, machte den unterwor- 50 fenen Römern ihr Joch weniger drückend, stellte die Ordnung wieder her, schloß mit den Franken, wenn auch vorübergehend, Frieden, erweiterte sein Gebiet durch neue Eroberungen, besonders Besitznahme des ganzen Pothales und führte vielleicht die erwähnten Gastaldi ein. Bedeutsam wurde seine Vermählung mit der katholischen Theudelinde, der Tochter des Herzogs Garibald von Bayern, weil dadurch mittelbar ein Umschwung in dem Glauben 55 seines Volks und in dessen Stellung zu den Römern und Glaubensgleichheit mit den Germanen Westeuropas herbeigeführt wurde.

Die Langobarden, seit ihrer Verbindung mit Herulern und Byzantinern dem arianischen Bekenntnis gewonnen, zeigten sich während ihres Aufenthaltes in Pannonien grausam gegen Katholiken und erst seit der Vermählung Alboins mit der fränkischen katho- 60 lischen Chlodiswinda milder gegen sie gesinnt. Unter Kleph dagegen stieg die Verfolgungs-

sucht wieder, besonders bei dem heidnischen Triebe des Volks, welches seine Götter in alter Weise auf Bergen und in Hainen zu verehren fortfuhr. Der Haß der Besiegten galt dem Glauben und der Nationalität der Sieger zugleich. Diese Kluft überbrückte die katholische Königin. Zwar blieb der schöne und durch Kriegserfolge und Waffenbündnisse wohlverdiente Agilulf, der Herzog von Turin, den sie vielleicht kraft weiblichen Erbrechts zu ihrem zweiten Gemahl und zum König erwählte (590), vermutlich bis zu seinem Tode (616) Arianer. Aber schon vor ihm wurden einzelne Langobarden katholisch, so daß noch Authari ein Verbot gegen die katholische Taufe langobardischer Kinder erließ, und Mischehen milderten die Gegensätze. Ihren Gemahl bewog Theudelinde zur Beschenkung katholischer Kirchen und Klöster, wie des columbanischen Bobbio, zur Wiedereinsetzung rechtgläubiger Bischöfe und Wiedererstattung ihres Kirchenvermögens. Sie selbst errichtete Kirchen, wie die prächtige in Monza, und ihren Sohn Adaloald ließ sie zur Freude Gregors des Großen katholisch taufen und erziehen. In dem Dreikapitelstreit aber nahm sie, nicht ohne Billigung ihres Gemahls, mit mehreren Bischöfen, wie dem von Aquileja, Stellung gegen den Papst, was man als Streben nach Unabhängigkeit deuten konnte. Zu diesem Glaubensumschwung trug hauptsächlich der Einfluß Gregors auf Theudelinde und die langobardischen Bischöfe bei. Er, der Vertreter des religiösen und nationalen Bewußtseins der Römer, wurde dadurch ihr Vorkämpfer und Beschützer. So vermochte er die Belagerung Roms durch Herzog Ariulf von Spoleto und bald darauf durch Agilulf selbst durch kluge Verhandlungen und Geldzahlungen abzuwenden, endlich einen Waffenstillstand mit Byzanz (609) herbeizuführen, durch welchen mittelbar die Langobarden als Besitzer kaiserlicher Gebiete anerkannt wurden.

Trotz vorübergehender Rückfälle in den Arianismus, besonders unter den beiden arianischen Gemahlen der Gundeberga, Theudelindens Tochter, den Königen Ariowald († 635) und Rothari († 652), trat unter deren Nachfolgern eine Förderung des katholischen Glaubens ein. Zahlreiche Kirchen wurden gebaut, zumal in Pavia, und reich beschenkt. In Städten, in welchen ein katholischer und ein arianischer Bischof zugleich walteten, besaß der erstere den Vorrang. Aber bei aller Pflege des Mönchswesens und gottesdienstlicher Werke zeigten die langobardischen Bischöfe dem Papst gegenüber Neigung zur Unabhängigkeit. Andererseits blieben sie dem Staat untergeordnet und ohne Einfluß auf dessen Angelegenheiten und Gesetzgebung. Außer in rein kirchlichen Dingen unterlagen die Geistlichen der weltlichen Gerichtsbarkeit. Von Aribert an (653), einem Neffen Theudelindens, besteigen nur katholische Herrscher den Thron; nur katholische Bischöfe verwalten die Sprengel. Mailand wird kirchlicher Mittelpunkt des Reichs.

Die Regierung Rotharis (615), welcher gefährliche Herzöge rücksichtslos bekämpfte und sein Reich abrundete und befestigte, ist besonders durch das Straf- und Privatrecht umfassende und an Stelle des alten ungeschriebenen zum erstenmal geschriebenes Recht setzende Edictum Rothari (643) ausgezeichnet, welches, obwohl von barbarischer Form, doch humanen Geist verrät und den Armen Schutz gegen die Mächtigen gewährte. Ihm gesellten sich später noch menschlichere Gesetze zu. Nach langer Zerrüttung nämlich gelangte Liutprand (712—744), ein Vater des Volks, ein Ordner des Reichs auf den Thron. In seinen in jährlichen Volksversammlungen festgestellten Gesetzen lindert er die Sklaverei, wendet sich gegen heidnische Gebräuche und christliche Mißbräuche, gegen vorzeitige Ablegung des Klostergelübdes, gegen den Zweikampf u. a. m. Sie sind von Gerechtigkeitsgefühl durchdrungen und verraten einen Fortschritt gegen frühere Barbarei. Seine Frömmigkeit bekundet sich in dem Bau zahlreicher Kirchen, der Überführung der Gebeine des hl. Augustinus nach Pavia und in seiner Hochachtung vor dem Papst. Sein politisches Ziel war die Einheit Italiens. Der Gegensatz zwischen Langobarden und Römern in Religion, Sitte und Sprache war durch das langobardische Rechts- und Heerwesen und die Glaubensgleichheit bereits überwunden. Der äußere Ausdruck dieser Verschmelzung sollte ein einiges Italien sein. Diesem Streben traten die Päpste hindernd entgegen. Liutprand, obwohl in dem Kirchenstreit Gregors II. (715—731) mit Byzanz auf des Papstes Seite, bedroht mehrmals Rom, überwältigt auch die vom Papste aufgehetzten Herzöge von Benevent und Spoleto, zieht aber, ebenso wie unter Gregor III. (731—741), welcher bereits Karl Martell als Bundesgenossen zu gewinnen versuchte, besänftigt wieder von Rom ab. Der politisch gewandte Zacharias erlangt von dem frommen König Frieden (743) und Rückgabe von zwei Dritteilen seiner Eroberungen und von dessen Nachfolger, dem tapferen, aber den Stürmen der Zeit nicht gewachsenen und römerfreundlichen Ratchis von Friaul (744—749) die Aufgabe der Belagerung von Perugia. Sein kriegerisches Volk nötigt diesen daher zur Thronentsagung und zum Mönchsleben und ersetzt ihn durch seinen tapferen und leiden-

schaftlichen Bruder Aistulf (749—756). Dieser, den Plan der Griechenvertreibung und Reichsabrundung wieder aufnehmend, bedroht Rom und bricht nach kurzer Zeit einen mit Stephan II. abgeschlossenen Frieden. In seiner Not gewinnt der thatkräftige Stephan II. den Frankenkönig Pippin in persönlicher Zusammenkunft als Bundesgenossen. In zwei Feldzügen (754 und 756) überwindet der siegreiche König Hauptstadt und Herrscher und zwingt ihn zu Tribut und Treueid, zur Auslieferung eines Teils seiner Schätze, vor allem zur Herausgabe des Exarchats Ravenna, der Aemilia und Pentapolis und zur Räumung der noch nicht überlieferten Orte, welche, dem Papst überlassen, den Keim seiner weltlichen Herrschaft bilden.

Dem auf der Jagd umgekommenen Aistulf folgte Desiderius (756—774), welcher um seiner Krönung willen anfangs dem Papst und dem Frankenkönig gefügig war. Während mehrfachen Parteiwechsels im Verhältnis zu dem ersteren, bei welchem er auch Stephan III. (768—772) zum apostolischen Stuhl verhalf, hatte er seine Königsmacht befestigt, seinen Sohn Adelchis zum Mitregenten angenommen, in Benevent seinen Schwiegersohn als Herzog eingesetzt, Spoleto wieder abhängig gemacht und durch Vermählung seiner Töchter mit dem Frankenkönig Karl unter heftigem Widerspruch Stephans und mit dem Baiernherzog Tassilo einen Rückhalt im Norden und Westen gewonnen und seine Aussichten auf die Herrschaft über Italien günstiger gestaltet. Unerwartet trat ein Umschwung ein. Karl schied sich von seiner langobardischen Gemahlin. Desiderius nahm aus Rache die flüchtige Familie seines Bruders Karlmann in seinen Schutz. Papst Hadrian, anstatt nach Desiderius' Wunsch ihm beizustehen, schlug sich wegen neuer Feindseligkeiten und in dem Streben nach einem unabhängigen weltlichen Reiche auf die Seite Karls und bat ihn dringend um Hilfe. Die Vorgänge aus der Zeit Pippins wiederholten sich. Karl unterwarf Desiderius, dessen Thron durch Verrat und Haß vermutlich erschüttert war und verbannte ihn und seine Familie in das Kloster. Das selbstständige Langobardenreich hörte auf; es fiel an das fränkische Herrscherhaus. Karl nannte sich „König der Franken und Langobarden". Die dem Papst überwiesenen Gebiete verblieben ihm. Spoleto und Benevent aber sind nun Eigentum Karls. Die langobardischen Pläne einer Herrschaft über Rom und den Hauptteil Italiens sind nunmehr zur Ausführung gelangt, aber durch einen fränkischen Herrn. Dem Reich verblieb zwar ein Schein von Selbstständigkeit und heimischem Recht; bald aber wurden fränkische Einrichtungen, wie Lehns- und Heerwesen und Verwaltung durch fränkische Große eingeführt. Mißbräuche, wie Aussaugung des Volkes durch Beamte wurden abgestellt, aber auch dem Gottesstaatsgedanken Karls gemäß das Ansehen der Bischöfe und das Vermögen der Kirchen erhöht.

Allerdings mußte Karl zunächst Empörungen einiger Herzöge, wie Hrodgauds von Friaul und Arichis' von Benevent, des Schwiegersohns von Desiderius, den er zur Unterwerfung unter demütigenden Bedingungen zwang, unterdrücken. Nicht geringere Kämpfe hatte Karls Sohn Pippin, Statthalter Italiens mit dem Titel eines Königs der Langobarden, mit Arichis' Sohn und Nachfolger Grimoald zu bestehen; aber vertragsgemäß mußte dieser nach Pippins Tod an König Bernhard Tribut zahlen. Beständige Abfallsversuche und beständiges Streben nach Unabhängigkeit von den Franken waren Benevent in diesem Zeitraum eigen. Durch Vertrag mit dem Kaiser Nicephorus erlangte Karl endlich die Anerkennung seiner langobardischen Besitzungen durch Byzanz.

Die weiteren Schicksale des Reichs unter Königen aus dem Karolingerhause, wie die des Herzogtums Benevent, welches 840 in die Fürstentümer Benevent, Salerno, Neapel und Capua zerfiel, und die von Spolet, dessen Herzöge Wido und Lambert sich zu Königen von Italien und 891 durch Papst Formosus zu Kaisern krönen ließen, aber der Kriegsgewalt Kaiser Arnulfs weichen mußten, liegen jenseits der Grenzen unserer Aufgabe.

Die Erlebnisse seines Volkes und dessen Sagenschatz hat vorzugsweise Paulus Diakonus der Nachwelt in seiner nach der Unterwerfung seines Vaterlandes mit Klarheit, Wahrheitsliebe und Wärme verfaßten, aber leider nur bis zum Tode Liutprands (744) reichenden Geschichte der Langobarden überliefert. **H. Hahn.**

Languet, Hubert, gest. 1581. — Quellen und Litteratur über L.: Seine Briefe, von denen drei unten zu besprechende Sammlungen gedruckt vorliegen, und seine Schriften, deren Titel und Inhalt unten besprochen werden. Sodann Philibert de la Mare, Vita H. L., ed. Tob. Pet. Ludovicus, Hal. 1700; H. Chevreuil, Hubert Languet, II. edit., Paris 1856; Treitschke, Hub. Langueti Vindiciae contra tyrannos, Leipzig 1846; J. Blasel, H. Languet, Tl. I, Breslau 1872; Osk. Scholz, Hubert Languet als kursächsischer Berichterstatter und Gesandter in Frankreich 1560—1572, Halle 1875. — Ausführliche Nachrichten

über L. finden sich auch in Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, 1. u. 2. Frankfurt 1860.

Hubert L., geboren 1518 zu Viteaux bei Autun in Burgund, war ein ausgezeichneter protestantischer Diplomat und einer der geistvollsten Publizisten des 16. Jahrhunderts. Sein Vater, Germain, ein nicht unvermögender Beamter (die Mutter hieß Jeane Dévoyo), hatte dem begabten Sohne eine treffliche Erziehung geben lassen. Unter seinen Lehrern wird besonders als Humanist und Arzt gleichbedeutend Perellus Castilionensis genannt. Er erweckte wohl schon in dem Knaben den Sinn für die Naturwissenschaften, von welchem sich später viele Spuren in seinen Briefen finden. Um die Rechte zu studieren, bezog L. die Universität Poitiers, und wie gründlich er dieser Beschäftigung obgelegen, davon legt jede seiner Abhandlungen rühmliches Zeugnis ab. Dem Wunsche seines Vaters, in seinem Vaterlande die einfache und ehrenvolle Thätigkeit eines Beamten auszufüllen, vermochte Hubert nicht zu entsprechen; sein lebhafter Sinn war nicht für ein ruhiges Stillleben geschaffen; beherrscht von einem unendlichen Wissensdurst (bezeichnend ist seine Äußerung Pulchrum et dulce est, scire ea, quae alii ignorant), studierte er Theologie, Geschichte, Natur- und Staatswissenschaft gleich eifrig: die religiösen Fragen, welche damals alle Welt bewegten, mochten schon in seiner Universitätszeit gewaltig an sein Ohr geschlagen haben; mit wahrem Heißhunger, bekennt er, habe er alles verschlungen, was ihm von theologischer Litteratur unter die Hände gekommen sei, ohne daß seine Seele von ihren Zweifeln (besonders über die Abendmahlslehre) befreit wurde. Wann er zum Protestantismus öffentlich sich bekannte, ist nicht zu bestimmen, wie überhaupt die Chronologie seiner Jugendjahre eine ziemlich unsichere ist. Eine gewaltige Reiselust trieb ihn aus seinem Vaterlande; sein glühender Wunsch, die Berühmtheiten der Welt kennen zu lernen, ihr Urteil, ihre Ansichten zu erfahren, ist gründlich in Erfüllung gegangen; denn kaum giebt es einen berühmten Namen in jener Zeit, mit welchen er nicht in Verbindung gestanden ist. Er besuchte Italiens Universitäten Padua und Bologna, war auch eine Zeit lang am Hofe der Herzogin Renata in Ferrara (um 1545) und lernte Venedig und Spanien kennen. Melanchthons Loci theologici, die ihm ein Deutscher in Italien gab, brachten eine entscheidende Wendung in seinem Leben hervor; nicht nur seinen Zweifeln machten sie ein Ende, sondern regten in ihm den begreiflichen Wunsch an, den seltenen Mann persönlich kennen zu lernen. Im Jahre 1549 begab er sich nach Wittenberg, wo er von Melanchthon aufs Zuvorkommendste aufgenommen wurde; dieser wußte nicht, sollte er mehr Languets Bescheidenheit schätzen oder seinen ehrenhaften Charakter, den die fremde Sitte und das Wanderleben nicht habe verderben können; er bewunderte sein feines, kluges von Leidenschaft und Bestechlichkeit freies Urteil; den greisen, viel angefochtenen Mann ergötzte es, den frischen, lebensvollen Schilderungen des vielgereisten Franzosen zuzuhören; er war Gast seines Hauses, häufig Begleiter auf seinen Reisen, mit dem Melanchthonschen Freundeskreise eng verbunden. Languet vergalt die Liebe des Praeceptor Germanie mit der kindlichsten Verehrung, die er allezeit gegen ihn hegte und bekannte, auch da nicht verhehlte, wo sie ihm zum Nachteil gereichen mußte. Durch die Verfolgungen, welche die Protestanten in Frankreich zu erdulden hatten, aus seinem Vaterlande vertrieben, wählte L. Wittenberg für eine Reihe von Jahren zu seinem Aufenthalt. Gewöhnlich machte er im Sommer und Herbst eine größere Reise und kehrte für den Winter zu Melanchthon zurück. So reiste er im Jahre 1551 über Pommern nach Danzig und Schweden, 1553 ging er über Breslau nach Wien, 1555 mit Empfehlungsbriefen von Melanchthon versehen zum zweitenmal nach Italien und Frankreich, um auf den dortigen Bibliotheken Geschichte zu studieren. Über die Niederlande kehrte er im Juli 1556 nach Wittenberg zurück. Im Jahre 1557 finden wir ihn in Finnland und Schweden, wo Gustav Wasa ihn aufs Freundlichste empfing; von dort eilte Languet in das damals so gut wie unbekannte Lappland. Keine seiner Reisen, schreibt er später, habe ihm so viel Vergnügen gemacht, wie diese in den Norden, weil er da vieles gesehen, was ihm sonst niemand erzählen konnte, was er auch niemand geglaubt hätte. So sehr es ihn aber gelüstete, Unbekanntes zu sehen, so ging er doch nicht auf geographische Entdeckungen aus; wohl verglich er den, welcher Geschichte studiere, ohne Geographie zu kennen, einem Manne, der bei Nacht und Nebel durch ein fremdes Land reise, und noch in später Zeit regte es ihn mächtig an, wenn er von Franz Drakes kühnen Seefahrten hörte, und inständig bittet er um ausführliche Nachrichten darüber; aber als Gustav Wasa ihm den Vorschlag machte, eine Expedition zu leiten, welche die nordöstliche Durchfahrt aufsuchen sollte, da lehnte er entschieden ab: sein Streben gehe dahin, die civilisierten Länder zu durchwandern. Gewiß, ein Mann, der so ausgesprochenes Talent zum Diplomaten hatte,

konnte sich nicht hinter den Eisbergen des Nordens vergraben, und Melanchthon hat ihn ganz richtig gezeichnet, wenn er hervorhob, daß Languet nicht bloß Länder und Meere gesehen, sondern „*καὶ νόον ἔγνω*".

Am 26. März 1560 (die Angabe der France protestante VI, 266 und von Treitschke, Languet habe 1559 Adolf von Nassau auf einer Reise nach Italien und Belgien begleitet und sich von dort nach Paris begeben, stimmt mit Languets Briefen gar nicht überein, da er nach denselben im November 1559 noch in Wittenberg war und bis zum März 1560 dort blieb) schreibt Languet von Breslau aus den letzten Brief an seinen geliebten Lehrer, dann ging er über Eisenach, Heidelberg, Frankfurt und Antwerpen nach Paris, wo er Mitte Mai ankam und beim Buchhändler Andreas Wechel abstieg; wenige Tage nachher traf ihn die erschütternde Kunde von Melanchthons Tode (19. April 1560).

Zu dieser Reise war indes der Wissenstrieb nicht die einzige Veranlassung gewesen; durch Melanchthon war Languet dem kurfürstlichen Hofe von Sachsen empfohlen worden, und der Kanzler Ulrich von Mordeisen gewann ihn zu seinem diplomatischen Agenten und Korrespondenten. Languet wollte zwar die ruhige litterarische Muße und den Umgang mit Melanchthon jeder Beschäftigung vorziehen, aber Mordeisen wußte alle Bedenklichkeiten zu beschwichtigen, und so trat Languet im Jahre 1559 in des Kurfürsten Dienst, in welchem er bis 1577 blieb. Wenn irgend jemand, so war er der geeignete Mann, eine solche Stelle auszufüllen; in jener Zeit, da die Nachrichten langsam eingingen und oft sehr entstellt lauteten, war ein Mann doppelt willkommen, der eine so ausgebreitete Bekanntschaft besaß, daß es ihm verhältnismäßig leicht war, von allen Seiten die zuverlässigsten Berichte zu erhalten, und dessen ganzes Wesen die sittliche Garantie für seine Verschwiegenheit und Treue bot. Vom November 1559 bis zum Sommer 1565 sind die Briefe an Mordeisen gerichtet, von dort an berichtete Languet dem Kurfürsten August unmittelbar; immer sind seine Angaben genau und vorsichtig, sein Urteil fein und richtig; mit überraschender Schnelligkeit bekam er Abschriften von wichtigen Akten in seine Hände; auch litterarische Neuigkeiten finden neben den politischen ihre Stelle; bei aller Bescheidenheit ist Languet nie in den gemeinen Ton höfischer Schmeichelei und Kriecherei gefallen. Freilich auch die Unannehmlichkeiten einer solchen Stellung hat er empfunden. „Wer an einem fremden Hofe leben will" — schreibt er — „muß seine Leidenschaften mäßigen, viele Beschwerden verschlucken und mit aller Vorsicht jeden Streit vermeiden." Neid und Eifersucht fochten ihn mannigfach an; unzähligemale wiederholen sich die Klagen über Geldnot, denn bei einem Gehalt von 200 Thalern mußte er wohl einen bedeutenden Teil seines väterlichen Erbes zusetzen. Vom Kurfürsten wurde er an die verschiedensten Höfe geschickt; bald ist er in Paris, bald in Wien, Prag, Frankfurt, Köln, den Niederlanden, und je nach seinem Aufenthalt fällt das überwiegende Mehr seiner Mitteilungen auf Nachrichten aus den französischen Religions- und Bürgerkriegen oder aus den Türkenkriegen, oder aus den Verhandlungen des Kaisers mit den böhmischen Ständen oder den niederländischen Unruhen. In Deutschland selbst nahm er regen Anteil an den damaligen kirchenpolitischen Streitigkeiten. Als Freund Melanchthons trat er der immer mehr sich geltend machenden streng lutherischen Partei entgegen; den Hader der Theologen tief beklagend, bietet er bei verschiedenen Gelegenheiten alles auf, die Parteien zu versöhnen, so beim Fürstentag in Naumburg 1561; ebenso suchte er als Vorkämpfer des Protestantismus die Anerkennung der französischen Hugenotten als Glaubensbrüder auf dem Fürstentage in Frankfurt 1562 durchzusetzen, freilich ohne Erfolg.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, Languet auf allen seinen Kreuz- und Querzügen zu begleiten; wir heben das wichtigste hervor. Vom Mai bis September 1560 blieb er in Paris, dann reiste er zurück nach Deutschland und besuchte unter anderem auch das verwaiste Wittenberg. Einen Antrag Mordeisens, eine Professur in Wittenberg anzunehmen, lehnte er ab, wie er früher einen ähnlichen bei Ottheinrich in Heidelberg ausgeschlagen hatte. Bald sollte Languet nach Frankreich zurück; die religiöse Bewegung des Landes, das im Begriffe war, sich zum Bürgerkriege anzuschicken, erforderten einen zuverlässigen und scharfen Beobachter.

Ende Mai 1561 ging er nach Frankreich, die Beziehungen der deutschen Fürsten zu den französischen Protestanten fester zu knüpfen, zugleich aber auch, um die Interessen des kurfürstlichen Hofes gegenüber den Versuchen zu vertreten, welche die Ernestiner machten, Frankreich zu gewinnen. Beim Religionsgespräch in Poissy 1561 war er zugegen; der ausbrechende Religionskrieg vertrieb ihn aber aus Paris und Frankreich; am 11. Juli 1562 ist er in Antwerpen; das Jahr 1563 und die folgenden Jahre vergingen mit diplo-

matischen Reisen nach Frankreich und zurück nach Sachsen; 1565 erhielt er als churfürstlicher Gesandter die wichtige Mission, den französischen König Karl IX. davon abzuhalten, mit dem „Räuber“ Grumbach in Verbindung zu treten; es gelang ihm auch, aber von Sachsen wurde dies nicht allzureich belohnt, von Grumbachs Genossen nie vergessen. Die Belagerung von Gotha (Frühjahr 1567) machte Languet auch mit, nach Frankreich konnte er indes nicht mehr zurück, da der zweite Religionskrieg ausgebrochen war, und mit Ausnahme der kurzen Friedenspause (März bis August 1578), welche er in Paris zubrachte, mußten ihm die deutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Speier, Mainz, Gastfreundschaft bieten. An Geschäften fehlte es ihm auch damals nicht; auf dem Reichstage in Speier 1568 führte er die Unterhandlungen wegen der Kriegskostenentschädigung im gothaischen Kriege; daneben besorgte er die Geschäfte vieler anderer Personen; dabei ist er so in Anspruch genommen, daß er ausruft: O ihr allzu Glücklichen, die ihr euch beklagt, zuviel Muße zu haben! Möchtet ihr diese Klage recht lange fortsetzen können. (Die Angabe Treitschkes, daß Languet 1570 als sächsischer Abgeordneter den Friedensunterhandlungen in Stettin angewohnt, stimmt mit Languets Briefen gar nicht.)

Im August 1570 hatte Frankreich durch den Frieden von St. Germain seine Ruhe gewonnen, und Languet bekam von dem Kurfürsten den Auftrag, im Verein mit den Gesandten anderer protestantischer Fürsten Deutschlands dem König Karl IX. dazu und zur Vermählung mit Elisabeth, Tochter Maximilians II., Glück zu wünschen, Dezember 1570. Languet, am besten vertraut mit der französischen Sprache, war der Sprecher; mit edlem Freimut wies er darauf hin, was in vielen anderen Ländern möglich sei, daß beide Konfessionen friedlich nebeneinander leben, sei auch in Frankreich durchzuführen (die Rede siehe Mémoires d'Estat 1576, I, 32—38). Die Antwort darauf gab die Bartholomäusnacht. Aus seiner eigenen Feder haben wir über jene schreckliche Zeit, die Frankreich um seine edelsten Männer brachte, keine Nachricht (vom 26. August 1571 bis Ende November 1572 fehlen die Briefe), eine unersetzbare Lücke. Nur ein kurzes Empfehlungsschreiben an Walsingham für einen talentvollen jungen Franzosen, welchen er 1569 auf der Frankfurter Messe kennen gelernt und in Paris wenige Tage zuvor Coligny vorgestellt hatte, Duplessis-Mornay, ist erhalten (Calendar of State Papers. Foreign. 1572—1573).

Indem er seine Eigenschaft als Gesandter und seine persönliche Bekanntschaft mit vielen Großen geltend machte, gelang es ihm, auch seinen Hauswirt und Freund Wechel (der ihm dafür die Ausgabe der Geschichte der Vandalen von Krantz, Frankfurt 1575, widmete), zu retten. Aber er selbst lief Gefahr, vom Pöbel ermordet zu werden, und hatte sein Leben nur der energischen Verwendung des Kanzlers Morvilliers zu danken. Jene schauerlichen Tage sind nie mehr aus Languets Gedächtnis geschwunden; sein Vaterland, in dem solche Menschen lebten, ja die oberste Gewalt hatten, war ihm seitdem widerwärtig; er verließ es von dort an, Oktober 1572, und ist nur einmal, kurz vor seinem Tode, dahin zurückgekehrt. Auch die protestantischen Fürsten Deutschlands hatten wenig mehr für ihre Glaubensbrüder in Frankreich zu hoffen; Languets Thätigkeit in Paris war damit eigentlich überflüssig. Am 7. Dezember 1572 (von Dresden aus) bat er selbst, man möchte ihn nach Wien oder Venedig senden. Die Angriffe der Türken auf Italien und Ungarn, deren gewaltigsten zwar die Seeschlacht von Lepanto (1571) gebrochen hatte, die aber doch immer drohten, boten Interesse genug zur Berichterstattung. Wegen der Religionsfragen entschied sich der sächsische Hof für Wien; der Kaiser Maximilian II., allmählich einer Großmachtspolitik huldigend, war nicht mehr so entschieden der Gönner der Reformation wie früher, und Languet sollte die Interessen der Protestanten bei ihm vertreten, aber auch überhaupt die auswärtigen Verhältnisse im Auge behalten. Mit dem Schauplatze seiner Thätigkeit änderte sich auch das Material seiner Berichterstattung. Österreich, Ungarn, Polen, das türkische Reich treten in den Vordergrund, Frankreich, England mehr zurück. Vom März 1573—1576 blieb Languet am kaiserlichen Hofe und begleitete diesen auf dessen verschiedenen Reisen nach Linz, Prag 2c., nahm auch teil an verschiedenen Reichstagen z. B. Regensburg 1576. Jedes Jahr besuchte er die Frankfurter Ostermesse; hier machte er, wie es scheint, seine Geld- und Privatgeschäfte ab, traf die alten Freunde und knüpfte neue Verbindungen an; hier wurden auch die Kommunikationsmittel wegen der damals äußerst schwierigen Briefbesorgung ausgemacht.

Von persönlichen Erlebnissen melden die Briefe jener Zeit wenig; von Krankheiten war Languet oft heimgesucht, und mehrmals drohte der gebrechliche Körper den Anstrengungen der Arbeit und der Reisen zu erliegen. Einen Freund gewann Languet 1573 in dem geistreichen liebenswürdigen Philipp Sidney, dem Typus der wissenschaftlich gebildeten Engländer jener Zeit (geb. 1534, gefallen 1586 in der Schlacht bei Zütphen, Schwieger-

sohn Walsinghams, Diplomat, aber auch als Dichter bekannt); er betrachtete ihn beinahe als seinen Sohn und fand in seiner Freundschaft einen Ersatz für die Vaterfreuden, die ihm nicht vergönnt waren, da er sich nie verheiratete; bis an seinen Tod stand er mit ihm im lebhaftesten Briefwechsel.

5 Mit dem Tode Maximilians II. (Freitag den 12. Oktober 1576 in Regensburg) war das stärkste Band, das Languet an den Wiener Hof gefesselt hatte, gelöst; in dem Kaiser hatte er nicht bloß den Regenten hochgeschätzt, der ihm persönlich sehr gewogen war, sondern auch den Mann und Christen, und der Brief, in welchem er dem Kurfürsten den Tod Maximilians meldet, ist ein ehrenvolles und rührendes Zeugnis seiner 10 Anhänglichkeit (Arcana [siehe unten] I, S. 240). Mit dem sächsischen Hofe selbst hatte Languet damals Mißhelligkeiten; der Sturm, welcher den Philippismus in den Kurlanden traf, streifte auch ihn; er war bekannt als treuer Freund Melanchthons, auch hatte er aus seinem Calvinismus nie einen Hehl gemacht; man warf ihm unehrerbietige Äußerungen über den verstorbenen Kaiser vor und stempelte ihn endlich gar zu einem Spione 15 Frankreichs. Es wurde Languet nicht allzu schwer, sich von diesen Verdächtigungen zu reinigen, aber bitter beklagte er sich über ein solches Benehmen gegen einen Mann, der im Dienste des Kurfürsten alt und grau geworden sei, er bat um seine Entlassung und um die Erlaubnis, in sein Vaterland, das im Augenblick Frieden hatte, zurückkehren zu dürfen. Der Kurfürst bewilligte gnädig den erbetenen Abschied, ließ ihm aber seine bis-20 herige Besoldung und sorgte für Auszahlung der rückständigen Forderungen, 1. Februar 1577. Languet schied ohne Groll von Sachsen, setzte aber freiwillig seine Korrespondenzen fort. Im März 1577 verließ er Prag und begab sich über Frankfurt, wo er an dem Konvent der Reformierten teil nahm, auch mit Sidney zusammentraf, nach Köln, um dem Kriegsschauplatz der Niederlande näher zu sein. Oraniens stilles und erfolgreiches Thun zog ihn 25 an; der Vorkämpfer für bürgerliche und religiöse Freiheit war ihm geistesverwandt, schon länger stand er in Verbindung mit ihm, ihm konnte er in manchen Beziehungen nützlich sein, und darum blieb er so ziemlich seitdem in seiner Umgebung. Einmal (Januar 1579) begleitete er den Pfalzgrafen Johann Casimir nach London (fälschlich behauptet Treitschke, Languet sei nicht dort gewesen; vgl. dagegen die aus London datierten Briefe Arcana 30 I, 773), und ein anderesmal (1580) war ihm vergönnt, sein geliebtes Frankreich wieder zu sehen. Privatgeschäfte erforderten seine Anwesenheit; Oranien und seine Frau (Charlotte von Bourbon-Montpensier) gaben ihm ihre Aufträge (s. Groen van Prinsterer, Archives etc., VII, 335). Um gegen alle feindlichen Nachstellungen gesichert zu sein, schloß er sich an die Gesandtschaft der Generalstaaten an, welche mit Heinrichs III. Bruder, 35 Alençon, unterhandeln sollten; es ist nicht unglaublich, daß Languet Zeit gefunden, auch in dieser Angelegenheit seinen Rat zu erteilen. Ohne Unfall ging diese Reise nicht ab: die Sänfte warf um, und das Schwert seines Nebensitzers verwundete ihn an der rechten Wange.

Das letzte Jahr seines Lebens brachte er in den Niederlanden zu, bis zu seinem Tode 40 thätig und Oranien unterstützend. Am 30. September 1581 starb er in Antwerpen. Duplessis-Mornays edle Gattin, Charlotte von Arbaleste, stand an seinem Totenbette. In der Franziskanerkirche liegt er begraben. Ein reiches, vielbewegtes Leben hatte sich damit geschlossen, aber ein nur annähernd vollständiges Bild desselben zu geben, seine Wirksamkeit zu schildern, ist sehr schwer. Languet war kein Mann der That, und sicht-45 bare Erfolge seines Thuns lassen sich nicht nachweisen; in dem diplomatischen Gewebe jener Zeit die Fäden herauszufinden, welche Languets geübte Hand eingewoben hat, möchte schwer, ja unmöglich sein; aber glauben läßt sich, daß mancher Entschluß jener Gewaltigen, denen der Herr der Völker ihre Geschicke anvertraut hat, von Languet geweckt, gefördert, gehemmt wurde. Die leitende Idee, welcher er auf dem dornenvollen Pfade der Diplomatie immer-50 dar treu geblieben, ist der Gedanke der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die sich unter den damaligen Verhältnissen zur Beschützung und Verbreitung des Protestantismus oder, nach seinem Ausdruck, „der reinen Religion" gestaltete. Eine Vereinigung der prot. Kirchen gegenüber der geschlossenen Macht des Katholicismus suchte er möglichst zu fördern; nichts beklagte er schmerzlicher als die Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Refor-55 mierten, mit Bekenntnis und That stand er auf der Seite der letzteren. Mit den tüchtigsten, kernigsten Männern seiner Zeit stand er, selbst von unangefochtener Sittenreinheit, ein ehrenfester Charakter, in den freundschaftlichsten Beziehungen; Duplessis-Mornay widmete ihm sein Buch de veritate religionis Christianae und beklagt Languets Tod wie den Verlust eines Vaters. Der Geschichtsschreiber Thuanus reiste, als 60 Languet 1579 in Baden-Baden war, dorthin, ausdrücklich nur um ihn zu sehen und

über manches zu fragen; auf seine Veranlassung schrieb Languet eine Abhandlung über die deutsche Reichsverfassung, die indes nie gedruckt wurde; es ist zweifelhaft, ob das Manuskript noch existiert.

Die Korrespondenz mit dem Kurfürsten August von Sachsen (329 Briefe vom 17. November 1565 bis 8. September 1581) und mit Mordeisen (111 Briefe vom November 1559 bis zum Sommer 1565) hat Tob. Petr. Ludovicus herausgegeben unter dem Titel: Arcana seculi XVI. Huberti Langueti Epistolae, Hal. 1669: leider sehr unkritisch, voll sinnentstellender Druckfehler und Nachlässigkeiten. Die Originalakten, die Ludwig nicht benützte, sind im Archiv zu Dresden. Seine Briefe, auch in kulturhistorischer Hinsicht nicht uninteressant, werden stets eine geschätzte Quelle für die Geschichte der damaligen Zeit bleiben; nicht mit Unrecht sagte ein Zeitgenosse, er scheine die Zukunft zu erraten. Eine zweite Sammlung von Briefen ist: Hub. Langueti Epistolae politicae et historicae ad Philip. Sydnaeum, Frankfurt 1633 (beste Ausgabe Leyden 1646, Elzevir). 96 Briefe vom 22. April 1573 bis 28. Oktober 1580, weniger interessant für die Zeitverhältnisse, um so lehrreicher für die Kenntnis von Languets Charakter; denn hier läßt er seinen Gedanken und Launen freien Lauf; Tagesneuigkeiten wechseln ab mit Lehren, Ermahnungen, Scherzen, und man traut dem ernsten, bedächtigen Manne die schwärmerische, fast eifersüchtige Zärtlichkeit kaum zu, mit welcher er über den „geliebtesten Sohn" wacht, für seine Gesundheit, selbst seinen Humor sorgt. — Eine dritte Sammlung Briefe: Hub. Langueti epistolae ad Joach. Camerarium, Patrem et filium; zuerst herausgegeben von Ludwig Camerarius, Gröningen 1646; 108 Briefe enthaltend; Carpzov (Leipzig und Frankfurt 1685) fügte noch 22 Briefe hinzu, welche auch in Arcana sich finden; besonders wichtig ist Brief 15 wegen Languets Bildungsgang. Endlich Decades tres epistolarum Hub. Langueti, Jo. Camerarii etc., von Weber, Frankfurt 1702, mit 6 Briefen Languets, ziemlich unbedeutend. — Languet schrieb eine kurze Geschichte des gothaischen Krieges: Historica descriptio susceptae executionis — et captae urbis Gothae 1568, öfters aufgelegt; siehe auch Tentzel, Historia Gothana S. 808. Ihm zugeschrieben wird: Apologie ou defence du très illustre Prince Guillaume — gegen die Proskription Philipps II., Antwerpen 1581 (s. auch Du Mont, corps diplomatique V, 392 sqq.). Indes fragt sich, ob Languet sie verfaßt hat; gewöhnlich wird Pierre Loyselleur, genannt de Villiers, für den Verfasser ausgegeben. Motley, The rise of the dutch republic, entscheidet sich für Languet, Groen van Prinsterer, III, 186 sq. schreibt sie Oranien selbst zu, Languet habe sie nur begutachtet.

Das Hauptwerk Languets ist: Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum, Populique in Principem, legitima potestate Stephano Junio Bruto Celta Auctore, Edinburg (Basel?) 1579, 8°, seitdem oft aufgelegt und in alle europäische Sprachen übersetzt. Wer unter dem Pseudonym verstanden sei, ist Gegenstand langen und heftigen Streites gewesen. Beza, Hotman, Duplessis-Mornay, Casaubonus wurden mit der Ehre, Verfasser dieser politischen Schrift zu sein, betraut. Agrippa d'Aubigné (Hist. univ. T. 2 II. 2) hatte auf Hub. Languet hingewiesen, und seit Bayles scharfsinniger und umsichtiger Untersuchung ist dieser ziemlich allgemein als Verfasser angenommen (vgl. bes. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, III, Beilage 6, S. 434 ff.). Wenn es auffallend erscheint, daß Languet in keinem seiner Briefe, auch nicht in den vertraulichsten an Sidney, irgend auf sein Werk anspielt (denn die bei Polenz angeführte Stelle scheint mir sich nicht darauf zu beziehen), so ist nicht zu vergessen, daß es rätlich sein mochte, beim Erscheinen eines so gefährlichen Buches den Namen in das dichteste Dunkel der Ungewißheit zu hüllen. Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen, deren erste die Frage aufwirft: Sind die Unterthanen einem Fürsten Gehorsam schuldig, wenn er etwas gegen Gottes Gebot befiehlt? oder genauer: Ist im streitigen Falle Gott mehr als dem Fürsten zu gehorchen? Die Entscheidung, daß Gott mehr zu gehorchen sei, wird damit begründet, daß Gott als Oberherr der Erde und der Völker seine Rechte an die Könige (Obrigkeit) nur übertrage, diese nur seine Statthalter, Vasallen seien: Gott sei der Besitzer, die Fürsten nur Regierer und Hirten, Gottes Wille also der absolut geltende. — Die zweite Abhandlung wendet sich speziell auf das religiöse Gebiet und fragt: Ob man einem Fürsten, der das Gesetz Gottes verletze und die Kirche verwüste, Widerstand leisten dürfe, wodurch, wie und wie weit? Auch hier ist die Antwort ein Ja, Religion und Kirche sind von Gott nicht einem einzigen Augenpaar anvertraut, sondern dem ganzen Volk, und bei dem Bunde, welchen Gott mit König und Unterthanen schließt, sind die beiden letzteren solidarisch für einander verbindlich; die Sünde des einen Teils (des Fürsten) wird zur Schuld des anderen (Unterthanen), wenn er derselben nicht Einhalt thut und

Widerstand leistet. Die Organe dieses Widerstandes sind die Vormünder, Repräsentanten des Volkes, die Reichsversammlungen, gewählte Abgeordnete u. s. w., die einzeln dem König untergeben sind, als Ganzes über ihm stehen. Vorsicht und Mäßigung ist indes immer anzuempfehlen, um nicht allzu schnell mit dem Widerstandsrecht vorzugehen. — Mit der dritten Abhandlung, der umfangreichsten, geht Languet auf das politische Gebiet über: ob, wie weit, wem, wie und mit welchem Rechte es erlaubt sei, einem den Staat unterdrückenden oder zugrunde richtenden Fürsten Widerstand zu leisten? Man kann schon aus dem vorhergehenden schließen, wie die Antwort ausfallen wird. Die Languet leitenden Ideen sind ungefähr folgende: Der König ist dem Volke von Gott gegeben, vom Volke aber eingesetzt, gewählt, bestätigt, angenommen, und so besteht zwischen beiden ein Vertrag, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, kraft dessen der König das belebte Gesetz ist, dem das Volk, so lange er seine Pflichten erfüllt, wie Gott zu gehorchen hat. Erfüllt er aber seine Pflichten nicht und wird er dadurch zum Tyrannen, so steht der Gesamtheit des Volkes, nicht dem einzelnen, das Recht zu, ja es wird zur Pflicht, durch seine Anwälte und Repräsentanten, die Regierungsgenossen, dem Tyrannen entgegenzutreten, ihn im Notfalle abzusetzen, und einen rechtmäßigen Fürsten zu wählen. Zu beachten ist hierbei, daß Languet die erbliche Monarchie als das geringere Übel dem größeren der Wahlmonarchie vorzieht, ebenso, daß man nicht gegen jeden Fürsten, der einmal die Gesetze übertreten, diese Prinzipien in Anwendung bringen dürfe, sondern bei der Schwachheit der menschlichen Natur sich unter einem mittelmäßigen Fürsten für sehr wohlberaten halten dürfe. Die vierte Frage: ob die Nachbarfürsten den von ihren Fürsten bedrückten Unterthanen zu Hilfe kommen dürfen, damals mehrfach praktisch, wird kurz behandelt und bejaht.

Es ist unsere Aufgabe nicht, auf die Richtigkeit der Languetschen Prämissen und Schlüsse näher einzugehen, sondern nur auf die Stellung hinzuweisen, welche die Schrift in der Litteratur jener Zeit einnimmt. Die Vindiciae sind die reifste Frucht des hugenottischen Staatsrechts, welches sonst in Reveille-Matin, Francogallia (von Hotmann), dem Politiker, einen beredten Ausdruck fand. Die Magdeburger Schrift (s. Polenz III, 430 ff.) von lutherischer Seite, die Schriften Poynets und Buchanans von England und Schottland her sind Ergänzungen dazu. Gemäß den Zeitverhältnissen, welche den Protestantismus in Frankreich immer zum Kriege gegen seine Fürsten zwangen, mußten diese ethischen und staatswissenschaftlichen Untersuchungen weit mehr auf die negative Seite der Frage, d. h. die des Widerstandes als die des Gehorsams getrieben werden, und es ist bekannt, welch schwere Beschuldigungen man auf die Schriftsteller und auf den Protestantismus gewälzt hat, als werde der Tyrannenmord nicht bloß entschuldigt, sondern geradezu gepredigt und begünstigt. Es ist richtig, manche dieser Schriften gehen weit, sehr weit in ihren revolutionären Konsequenzen; aber es ist ungerecht, zu vergessen, daß man von der Bartholomäusnacht und ihrer blutigen Saat wohl keine anderen Früchte erwarten durfte; die Kanzel war den Protestanten verboten; sowie nachher die Liguisten haben sie dieselbe nie gebraucht und entweiht. Die Presse war den Protestanten noch zugänglich; daher jene Pamphlete, die wie Brandfackeln in die Welt geschleudert wurden. Den Eindruck, ein solches zu sein, macht aber Languets Schrift nicht; die Abhandlungen sind vielmehr im Tone der ruhigsten Auseinandersetzung gehalten, kühl, klar und besonnen, nicht leicht wird eine Schwierigkeit übersehen oder umgangen, sondern offen besprochen; die Beispiele sind gleichmäßig aus der hl. Schrift wie aus den Schätzen des klassischen Altertums und den damaligen Staatsverfassungen entnommen; eine spezielle Rücksicht auf Frankreich läßt sich nicht verkennen, seine Staatsformen werden mehrfach angeführt und manche der damals lebenden „Tyrannen", wie Heinrich III., Katharina von Medici, mochten in den geschilderten Personen ihr wohlgetroffenes Bild erkennen. Auch die ganze Richtung des Verfassers ist nicht demokratisch, sondern — wie Frankreichs Verfassung — aristokratisch. Entsprechend dem oben aufgestellten Grundsatze Languets glauben wir: er verfaßte das Buch, um in eine damals viel besprochene Frage Klarheit zu bringen; die Erhebung seiner protestantischen Glaubensbrüder wollte er von religiösen und politischen Grundsätzen aus rechtfertigen und den damals im Schwange gehenden und viel befolgten machiavellistischen Grundsätzen entgegentreten. Damit stimmt es auch, daß er mit solchen Fürsten, welche seinem Fürstenideale nahe kamen, wie Wilhelm von Oranien, in bester Freundschaft leben konnte, ohne seiner Überzeugung untreu zu werden. — Vgl. die ausführliche und treffliche Abhandlung von Polenz a. a. O. Bd III, S. 289 ff., überhaupt den ganzen dritten Band.

(Theodor Schott †) P. Tschackert.

Laodicea, Synode um 360. — Mansi, Conc. coll. II, Flor. 1759, p. 563 ff. Sonstige Litteratur bei Lauchert, Die Kan. der wicht. altkirchl. Concilien 1896, S. XXII f. 72 ff. 197; besonders Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 193 ff.; auch Ffoulkes im DCA Bd I 1880, S. 928 f.

Die Verhandlungen dieser Synode des phrygischen L. (vgl. Ko 4, 13. 15 f. cf. Fragm. Murat. 64; Apok 3, 14; Acta Joh. ed. Bonnet p. 179 zu Z. 6; Euseb. h. e. IV, 26, 3; Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I, Oxf. 1895, p. 32 ff.) finden sich in den Konziliensammlungen (lateinischen s. Bd X S. 2, 32. 3, 31, vgl. Quinisextum can. 2; syrische Hss. bei R. Duval, La litt. syriaque 1899, p. 171; J. R. Harris, The Gospel of the twelve Apostles 1900, p. 10) zwischen denen der antiochenischen Synode von 341 (Bd I, S. 595 f.) und denen der konstantinopolitanischen von 381. Eine etwas engere Begrenzung dieses Zeitraums wird zunächst durch can. 7 ermöglicht, wo zwischen den Novatianern und Quartodecimanern die Photinianer genannt sind (deren Weglassung in der sogenannten isidorischen Übersetzung auffällig, aber doch erklärbar ist); auch die Montanisten werden c. 8 erwähnt. Die Teilnehmer werden nicht angegeben, aber Gratian spricht von 32 Bischöfen und nennt als Haupturheber der Beschlüsse einen Bischof Theodosius, den man mit Recht mit dem lydischen Bischof und Eunomianer bei Philostorg im Jahre 363/64 oder Semiarianer, Bischof von Philadelphia, bei Epiphanius haer. 73, 26 im Jahre 359 zusammengebracht hat (Zahn 196). Die Kanones finden sich neben denen von Ancyra und Gangra auch im äthiopischen Kirchenrechtsbuch (Funk, Die apost. Konstitutionen S. 246); die Abhängigkeit einiger der apost. Kanones von laodicenischen (ebenda 185) ist indes bei weitem nicht so deutlich wie die Benutzung der letzteren durch das Quinisextum von 692 (can. 7, 29, 28, 30, 46 = L. 20, 50, 74, 77, 78). Die Kanones von L. betreffen die Bußverpflichtung (1 f.), Vorbedingungen und Erfordernisse des geistlichen Amtes (3—5 cf. 11 f. 40—44. 54—58), das Verhältnis zu Häretikern (6—10. 31—34), gottesdienstliche Funktionen (13—28), insbesondere Taufvorbereitung und Fasten in der vorösterlichen Zeit (45—52) und das Verhalten der Christenheit gegenüber Juden und Heiden (29—39). Hervorzuheben ist die Erwähnung von Presbyterinnen (c. 11, vgl. H. Achelis in Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. I, 1900, S. 88) und Periodeuten (c. 57, vgl. Bingham, origines I, 198 f.; K. Müller, Kirchengesch. I, 229). Da sich innerhalb der Reihe geradezu Wiederholungen finden (31 cf. 10, 33 cf. 6, 43 cf. 22, auch 34 cf. 9), so ist ersichtlich, daß eine Zusammenstellung oder Inhaltsangabe älterer Kanones vorliegt (Boudinhon vgl. Lauchert S. XXII; Batiffol, Studia patristica 1890, p. 136). Auch Ffoulkes sieht in den erhaltenen bis auf c. 60 (Verzeichnis der kanonischen Schriften) nur einen Auszug, unter Analogieverweis auf Cresconius (Bd X S. 4, 37 ff.), der in seiner Sammlung das afrikanische Schriftenverzeichnis (Bd X S. 108, 58) hat, während es in seinem Kompendium fehlt, c. 60 erscheint jedoch häufig mit dem vorhergehenden als c. 59 zusammengezählt. Seit Spittler (Kritische Untersuchung des sechzigsten Laod. Canons, Bremen 1777) ist seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur laod. Synode bestritten worden; doch fällt gegenüber dem Fehlen bei Dionysius und anderen das Vorkommen in der älteren sog. isidorischen Übersetzung schwer ins Gewicht (Maaßen, Gesch. der Quellen u. d. Litt. des can. Rechts I, S. 106), und wenn das Schriftenverzeichnis des NTs in c. 60 mit dem des gleichzeitigen Cyrill von Jerusalem (catech. IV) übereinstimmt, so sieht man sich entschieden zu der Vermutung gedrängt, daß jenes später fortgelassen wurde, weil die eigenen Schriftenverzeichnisse sonst ins Unrecht gesetzt wären. Diese Fortlassung erklärt sich wenigstens leichter als die umgekehrte Annahme (Zahn S. 200 f.) einer späteren Eintragung. Es war eine ungeschickte Vermutung Spittlers, anzunehmen, man habe den Kanon aus dem letzten (85.) apostol. Kanon suppliert (a. a. O. 40, 84). Will man für den Wegfall der Apokalypse, deren Unbeliebtheit im Orient seit der Mitte des 3. Jahrunderts ja notorisch ist, noch nach einer gesonderten Erklärung suchen, so wäre diese weniger in Apok 3, 14 ff. als in can. 35 zu finden, wo die Engelverehrung verboten wird. **E. Hennecke.**

La Place s. Placeus.

Lappländische Mission. — Litteratur: P. Högström, Beskrifning öfwer de till Sweriges krona lydande Lapmarker, Stockholm 1747; J. Vahl, Lapperne og den lapske Mission, Kopenhagen 1866; E. Haller, Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden, Stockholm 1896.

Die Lappen streifen seit undenklichen Zeiten in den nördlichsten Gegenden von Norwegen, Schweden, Finland und Rußland umher. In Norwegen begann man in der Mitte des 13. Jahrhunderts das Christentum unter die Lappen auszubreiten. Bei der Kolonisierung von der Finmark (des nördlichsten Teiles Norwegens) in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters kamen die Lappen in eine lebhaftere Berührung mit den Christen, und einige Lappen ließen sich taufen, von den äußeren Vorteilen gelockt, die sie davon zogen, sie behielten aber im allgemeinen ihre heidnischen Sitten. Nach Einführung der Reformation dauerte es noch mehr als ein Jahrhundert, ehe mehr wirksame Anstalten zum Taufen der Lappen getroffen wurden. Die Initiative dazu wurde von Erik Bredal ergriffen, Bischof in Trondhjem (1643—1672), zu dessen Stift die ganze Finmark gehörte. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die lappländische Mission von dem dänischen Könige Friedrich IV. kräftig befördert. Er richtete 1714 ein Missionskollegium in Kopenhagen ein, das über die lappländische und die ostindische Mission Aufsicht haben sollte. Unter den Männern, die sich jetzt der lappländischen Mission widmete, nimmt Thomas von Westen (gest. 1727) den ersten Platz ein. v. Westen wurde Vorsteher einer Schule in Trondhjem, die zur Aufgabe hatte, lappländische Missionäre auszubilden. Selbst reiste v. Westen fleißig umher und verkündete den Lappen das Evangelium. Seine Arbeit trug reiche Früchte, und mit Recht führt er den Namen der Apostel der Lappen. Durch v. Westen erhielt die norwegische Mission eine geordnete Organisation, und Geistliche und Schullehrer wurden überall in den Lappbezirken verordnet. Die Lappen waren jetzt im allgemeinen getauft, viele fuhren aber mit ihrem Aberglauben und ihren heidnischen Sitten fort. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts ging die lappländische Mission zurück, und die Regierung zeigte wenig Interesse für sie. Ein neues Interesse wurde durch die Thätigkeit Nils Stockfleths (gest. 1866) erweckt. Er war von 1825 an Pastor in der nördlichsten Finmark und widmete sich mit viel Eifer dem Unterricht der Lappen. Nach dem Beispiel Stockfleths fingen die Geistlichen allgemein an, die lappländische Sprache zu lernen. Stockfleth übersetzte das neue Testament in die lappländische Sprache (1840). Der religiöse und sittliche Zustand der Lappen ist von dieser Zeit an sehr verbessert worden.

Auch in Schweden waren die Lappen in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in einige Berührung mit dem Christentum gekommen. Die Könige Gustav I. und Johann III. sandten mehrere Missionäre nach der Lappmark, aber es war doch erst Karl IX., der den Grund zu einer kirchlichen Organisation daselbst legte. Gustav II. Adolf vollführte das Werk seines Vaters, und unter seiner Regierung wurde die Skytteanische Schule zu Lyckfele eingerichtet (1631), so genannt nach dem Reichsrat Johann Skytte, welcher der Schule eine größere Geldsumme schenkte. In der Mitte des 17. Jahrhunderts entstand ein lebhafter Hüttenbetrieb in der Lappmark, und dieser gab auch der Missionsthätigkeit einen neuen Aufschwung. Unter Geistlichen in dem 17. Jahrhundert ragen besonders Johannes Jonä Tornäus (gest. 1681) und Olaus Stephani Graan (gest. 1690) hervor. Karl XI., der für die Kolonisation und Kultur der Lappmark ein reges Interesse zeigte und von dem Superintendenten zu Hernösand Matthias Steuchius kräftig unterstützt wurde, errichtete mehrere neue Gemeinden und versah sie mit Geistlichen, die angehalten wurden, sich dem Unterricht der Lappen genau zu widmen. Noch am Ende des 17. Jahrhunderts hatte doch das Heidentum tiefe Wurzeln an mehreren Stellen, obgleich sich die Lappen seit Ende des 16. Jahrhunderts der äußeren kirchlichen Sitte und Ordnung allgemein unterwarfen. Infolge der Thätigkeit Thomas v. Westens in Norwegen erwachte um 1720 ein regeres Interesse auch für die schwedischen Lappen. Auf den Reichstagen kamen oft Beratungen über die lappländische Mission vor. Durch die königliche Verordnung vom 3. Oktober 1723 erhielt diese Wirksamkeit eine neue Organisation. Es wurde vorgeschrieben, daß alle Geistliche in der Lappmark der lappländischen Sprache kundig sein sollten; bei jeder Hauptkirche in der Lappmark sollte eine Schule errichtet werden; lappische Bücher sollten auf öffentliche Kosten gedruckt werden; Visitationen sollten fleißig gehalten werden. Am 12. Januar 1739 wurde eine besondere Behörde errichtet, die Direktion über die geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten der Lappmark. Der Direktion lag es ob, nach Beratung mit dem gebührenden Landeshauptmann und Konsistorium, die Leitung der lappischen Mission zu haben. Durch freigebige Anschläge des Reichstages und einzelne Gaben erhielt die kirchliche Thätigkeit in der Lappmark einen festen ökonomischen Grund. Die Superintendenten zu Hernösand Nils Sternell (1728—1744) und Olof Kiörning (1746—1778) förderten eifrig diese Thätigkeit. Mehrere der zu großen Gemeinden wurden in kleinere geteilt. Durch Stipendien wurden Studierende auf der Universität zu Upsala aufgemuntert, sich der lappischen Sprache zu widmen, und um 1740 hörte der Gebrauch eines Dolmetschers

während des Gottesdienstes auf. Zu derselben Zeit verordnete man mehrere Missionäre, die besonders damit beauftragt wurden, umherzureisen und die Lappen in ihren Häusern zu unterrichten. Einer der ersten Missionäre war Per Högström (gest. 1784), der sich seiner Aufgabe mit großem Eifer widmete. Per Fjellström, Pastor in Lycksele (gest. 1764), legte den Grund zu einer lappischen Kirchensprache, indem er unter anderen auf Lappländisch Katechismus (1738), Kirchenhandbuch und Gesangbuch (1744) und das neue Testament (1755) herausgab. Schon 1735 wurde eine besondere Schulordnung für die Lappmark festgesetzt. Zu dieser Zeit wurden sieben neue Schulen errichtet. Sie wurden als vollständige Internate geordnet, wo die Schüler, gewöhnlich sechs an der Zahl, auf öffentliche Kosten unterhalten wurden. Die eifrige Missionsthätigkeit des 18. Jahrhunderts in der Lappmark trug gute Früchte in einem erhöhten religiösen und sittlichen Zustande und in wachsender Volksbildung. Unter den Geistlichen, die während des 19. Jahrhunderts in der Lappmark gewirkt haben, sind die Brüder Petrus Lästadius (gest. 1841) und Lars Levi Lästadius (gest. 1861) am meisten bekannt. Die Leitung der geistlichen Thätigkeit in der Lappmark ging 1835 von der Direktion zu der Ekklesiastikexpedition (dem Kultusministerium) über. Neue Reglements für die geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten der Lappmark sind am 14. April 1846 und 31. Januar 1896 erschienen. Die ganze Bibel erschien auf Lappländisch 1811.

Was die finnischen Lappen betrifft, gilt von ihnen in allem Wesentlichen, was von den schwedischen oben gesagt worden ist. Die Kemi Lappmark gehörte nämlich bis 1809 unter Schweden. Der Sieg des Christentums in dieser Lappmark datiert sich von der eifrigen Thätigkeit des Gabriel Tuderus (gest. 1705). Besonders bei den Lappen in Enare war der religiöse und sittliche Zustand von Anfang des 18. Jahrhunderts an sehr gut.

Unter den Lappen im nördlichen Rußland fing in dem 16. Jahrhundert eine griechisch-katholische Mission an. Einige Kirchen und Klöster wurden in diesen nördlichen Gegenden aufgeführt, und viele Lappen ließen sich taufen. Der Archimandrit Feodorit und der Mönch Tryfon waren besonders thätig, das Christentum zu verkünden. Auch in den folgenden Jahrhunderten wurden mehrere Kirchen und Kapellen in der russischen Lappmark gebaut, und die meisten Lappen nahmen den griechisch-katholischen Glauben an. Aberglaube und Unwissenheit herrscht aber noch bei ihnen, und ihr Christentum besteht in manchen Fällen in einer nur äußeren Beobachtung der Ceremonien der russischen Kirche.

Elof Haller.

Lapsi. — Morinus, de disciplina in administr. s. poenit. 1651 fol.; Orsi, Diss., qua ostenditur, cath. ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse, 1730; Klee, Die Beichte 1827; Routh, Reliq. S. 2. edit. T. IV, p. 21 sq. 115 sq. 255 sq.; Ritschl, Entsteh. d. altkathol. Kirche, 1857; Steitz, Das römische Bußsakrament 1854; s. auch dess. Abhandlung in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863 I; Frank, Die Bußdisciplin der Kirche bis z. 7. Jahrh. 1868; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., 1. Bd, 1873; die Specialarbeiten über Cyprian, den Novatianismus und Donatismus.

Im weiteren Sinne begriff die alte Kirche seit dem 3. Jahrhundert unter diesem Titel solche katholische Christen, welche in eine Todsünde gefallen waren und deshalb entweder dem Banne oder der öffentlichen Bußdisziplin unterlagen; im engeren Sinne — und hier allein ist das Wort zum terminus technicus geworden — verstand man unter „lapsi" getaufte katholische Christen, unter Umständen auch Katechumenen, welche in der Verfolgung gefallen waren (s. d. A. „Christenverfolgungen" Bd III S. 823), sei es durch ausdrückliche öffentliche Verleugnung ihres Glaubens, sei es durch Anwendung sittlich unstatthafter Mittel, durch die sie sich der Bekenntnispflicht entzogen. Sowohl über die Thatfrage als über die Rechtsfrage und Strafausmessung war man in der Kirche selbst zeitweise unsicher: es läßt sich in dieser Hinsicht eine Entwickelung verfolgen, die in ihrem Endpunkte noch weit über die Zeit Diokletians hinausreicht, sofern partielle Verfolgungen auch noch nach der Zeit Konstantins (durch heidnische Machthaber, auch durch arianische) fortdauerten. Doch ist das 3. Jahrhundert die Zeit der brennenden Kontroverse, namentlich aber die nächsten Jahre nach der decianischen und valerianischen Verfolgung.

Die unbedingte Bekenntnispflicht ist in den Evangelien geboten und das Gericht über die Verleugner verkündet worden (Mt 10, 33; Mc 8, 38; Lc 9, 26; 12, 9); auf solche blickt bereits die eschatologische Rede Mt 24, 9 f. Zur Standhaftigkeit gegenüber den Leiden der Verfolgung ermahnen namentlich der Hebräerbrief und der erste Brief des Petrus; auch die sieben apokalyptischen Sendschreiben blicken auf Prüfungszeiten der Gemeinden

zurück, die zum Teil durch Vexationen herbeigeführt sind und ermahnen zum Festhalten und zur Ausdauer. Doch war die Weltlage im 1. Jahrhundert für die jungen Gemeinden noch relativ günstig, die Gefahr der Verleugnung und des Abfalls gering. Rückfall ins Judentum ist auch in der ältesten Zeit wahrscheinlich selten gewesen — am wenigsten sollte man sich hier auf den Hebräer- und Barnabasbrief berufen —, wenn auch solche Konversionen bis ins 3. Jahrhundert hinein vereinzelt nachweisbar sind und hie und da durch besondere lokale Zustände in größerer Zahl veranlaßt wurden (s. Epiphan. de pond. et mens. 15. 18 über Aquila und Theodotion, Serapion bei Euseb. h. e. VI, 12, 1, Martyr. Pionii). Als die Kirche in das trajanische Zeitalter eintrat, wußten römische Beamte, die sich mit ihr befassen mußten, daß kein wahrer Christ sich zwingen lasse, den heidnischen Opferdienst mitzumachen oder eine Schmähung Christi auszusprechen („quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt revera Christiani“: Plinii ep. ad Traj.), obgleich das durch Trajan sanktionierte polizeiliche Verfahren gegen die Christen eine starke Versuchung zum Abfall bedeutete.

Die christlichen Apologeten seit Justin konstatieren im allgemeinen, daß die Christen standhaft bleiben, und diese Standhaftigkeit haben jene römischen und griechischen Litteraten des 2. Jahrhunderts bezeugt, welche den Christen fanatische Todesverachtung bezw. Prunken mit dem Todesmute vorwerfen (Marc Aurel, Lucian, Celsus u. a.), sowie jene heidnischen Richter, welche sich der zum Tode drängenden christlichen Massen nicht erwehren konnten (Stellen z. B. bei Tert. und auch bei Justin). Eine Martyriumssucht erwachte wirklich zeitweilig, an manchen Orten verbunden mit Demonstrationen und rief den Tadel nüchtern gesinnter Christen hervor (s. epp. Ignatii, bes. ad Rom.; Martyr. Polyc. 4). Die Verpflichtung zum Martyrium wurde allerseits in der Kirche anerkannt (eine Ausnahme bilden einzelne gnostische Kultvereine, s. z. B. Tertullians Schrift Scorpiace c. gnosticos; Clem. Alex. Strom. IV, 4, 16, doch nicht die Marcioniten, s. Euseb. h. e. V, 16 fin.), aber sehr bald wurde kontrovers, wo diese Pflicht anfange, resp. ob die Flucht vor und in der Verfolgung gestattet sei. Jene Richtung in der Kirche, welche die alten enthusiastischen Maßstäbe geltend machte und nachmals als „Montanisten“ hat ausscheiden müssen, bestand auf der Forderung, daß das Martyrium von jedem Christen zu erstreben sei, während die Gegenpartei, die mehr und mehr vom Klerus selbst unterstützt wurde, die Flucht vor der Verfolgung guthieß (s. Tertull. de fuga in persec.; Ritschl, Entsteh. d. altkathol. K., 2. Aufl., S. 495 f.; die Gesch. des Polykarp, Cyprian, Dionysius Alex.; viele Beispiele in der diokletianischen Verfolgung). Diese stützte sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts namentlich auf Mt 10, 23, jene vor allem auf Mahnungen des Paraklet, beide nahmen auch die Tradition in Anspruch. Die Montanisten sahen in den Fliehenden bereits lapsi, die Weltkirche umgekehrt erkannte seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts die montanistischen Martyrien nicht mehr als Martyrien an (Euseb. V, 16 fin., Cyprian, De unitate eccl. et al. II).

Eine Einsicht in die faktischen Zustände gewähren indes nur die nicht polemisch oder apologetisch interessierten Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts. Sie zeigen uns, daß zu allen Verfolgungszeiten nicht nur die Gefahr des Abfalls eine große war, sondern daß viele wirklich abfielen. Trügt nicht alles, so ist auch die relative Zahl der Abgefallenen bei jeder neuen Verfolgung stets wachsend gewesen, namentlich wenn eine längere Friedenszeit unmittelbar vorhergegangen war. Für die Wirkungen der ältesten Verfolgungen unter Trajan und Hadrian auf die römische Gemeinde haben wir an dem „Hirten des Hermas“ eine unschätzbare Urkunde. Der Verfasser hat viele Verleugnungen zu beklagen, und er weiß bereits über sehr verschiedene Motive zu berichten (die frivole Blasphemie, der tückische Verrat, die Feigheit, der Reichtum, die Weltfreundschaft und der weltliche Beruf, die innere Unsicherheit über die Pflicht des Bekennens u. s. w., s. Vis. I, 4. II, 2. 3. III, 6. Mand. IV, 1. Sim. I, VI, 2. VIII, 3. 6. 8. IX, 19. 21. 26. 28 etc., s. Zahn, Hirt d. H. 331, 338 f.). Man erkennt auch, daß Abfall vom Glauben selbst in ruhigen Zeiten um weltlicher Vorteile willen nicht gefehlt hat. Über Abfall zur Zeit des Antoninus Pius s. Martyr. Polyc.; interessante Mitteilungen über traurige Folgen der Marc Aurelschen Verfolgung s. bei Dionys. Cor. in Euseb. h. e. IV, 23, 2; Ep. Lugdun. bei Euseb., h. e. V, 1 sq. und sonst. Die Schriften Tertullians de fuga in persec., de corona u. a. beziehen sich auf die septimianische Verfolgung. Weiß er auch nicht von vielen Verleugnungen zu erzählen, so klagt er doch über die Martyriumsscheu der hirschfüßigen Kleriker und die Leidensscheu der gemeinen Christen („Mussitant tam bonam et longam sibi pacem periclitari“: de cor. 1). Die gelungenen Versuche ganzer Gemeinden, durch Bestechung der Behörden die Verfolgung abzuwenden — Versuche, die

der herrschende Stand in der Kirche gebilligt zu haben scheint — beurteilt er als Verleugnungen (de fuga 11—13). Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts beginnt bereits jene abscheuliche Methode, nicht genehmen kirchlichen Personen neben anderen Vorwürfen auch den der Verleugnung zu machen. In den Zeiten der decianischen Verfolgung ist er zwichen den Vertretern verschiedener kirchlicher Standpunkte fast stehend geworden (viele Beispiele bei Cyprian; auch der Bischof Cornelius suchte, freilich mit wenig Geschick, dem Novatian so etwas anzuhängen). Wie desorganisierend diese Verfolgung und die nächste unter Valerian gewirkt hat, läßt sich namentlich aus den Briefen Cyprians und des alexandrinischen Dionysius (Euseb. h. e. VI, 41), sowie aus dem Traktat des ersteren de lapsis erkennen. Die Zahl der Verleugnenden hat ohne Zweifel die der Märtyrer und der wirklichen oder nur maskierten Konfessoren weit übertroffen. Nicht anders war es im Anfang der diokletianischen Verfolgung. Sie traf die orientalischen Kirchen bereits in einem ganz verweltlichten Zustande traurigster Art. Eusebius hat (h. e. VIII, 1) den Schleier, den er darüber deckt, ein wenig gelüftet; das wenige genügt, um einen ungeheuren Abfall zu erschließen (s. auch Petr. Alex. ep. de poenit.). Doch währte die letzte Verfolgung lange genug, um die Christenheit einigermaßen zur Besinnung und zum Enthusiasmus zurückzurufen. Die letzte „Verfolgung" unter einem byzantinischen Kaiser, Julian, wirkte auch noch, wie Sokrates und namentlich Asterius berichten, verwüstend. Doch konnten die feigen Namenchristen, „dumm gewordenes Salz", bald wieder in die Kirche zurückströmen. Die drei systematischen Repressionsversuche unter Decius, Valerian und Diokletian hatten aber nicht nur offenkundige Verleugnungen, sondern auch trügerische Vorspiegelungen zur Folge.

Seit dem Jahre 250 unterschied man verschiedene Klassen von „lapsi". 1. Sacrificati und 2. Thurificati, welche den Göttern wirklich geopfert, resp. vor ihren Bildern Räucherwerk verbrannt hatten, 3. Libellatici. Über das Vergehen dieser herrscht Meinungsverschiedenheit (s. Rigaltius [not. ad ep. 30 Cypr. in edit. Oxford. p. 57], Fell [l. c. not. ad lib. de laps. p. 133], Maranus [Vita Cypr. § VI, p. L sq.], Tillemont [Mém. T. III sur la perséc. de Dèce n. 3, p. 327], Mosheim [Comment. de reb. Christ. a. C. M. p. 482 sq.], Rettberg [Cyprian S. 362 f.], Hefele [Kirchenlex. 2. Aufl., S. 88 f.], Peters [Cyprian S. 159 f.], Fechtrup [Cyprian I, S. 66 f.]). Mit Mosheim, Rettberg und Fechtrup ist anzunehmen, daß unter libellatici lediglich solche Christen zu verstehen sind, die von der unter der Hand von den Behörden gebotenen Gelegenheit Gebrauch machten und sich für Geld, sei es in Person, sei es, vorsichtiger, durch einen Dritten, einen libellus ausstellen ließen, daß sie sich dem kaiserlichen Gebot gefügt und geopfert hätten (s. namentlich Cypr. ep. 55 auch ep. 30). Ihre Namen wurden natürlich auch in die Protokolle der Behörden eingezeichnet, ja es ist möglich, daß manche, um ihr Gewissen zu salvieren, nicht einmal den Schein nahmen, sondern es bei der amtlichen Registrierung bewenden ließen. Doch ist letzteres nicht sicher. Zur größten Überraschung sind vor ein paar Jahren zwei libelli von libellatici mit der Bescheinigung der Ortsbehörde im Original in Ägypten zum Vorschein gekommen, s. Krebs i. d. Sitzungsb. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1893, 30. Sept. und Wessely in d. Berichten d. Wiener Akad. 1894 Jan. Verschiedene Unterarten von libellatici anzunehmen (Hefele zählt deren fünf), liegt kein Grund vor, mag auch Not und Gewissen noch manche besondere Umgehungen hervorgebracht haben; namentlich ist es nicht geboten, eine besondere Klasse von acta facientes oder von χειρογραφήσαντες (Petr. Alex. l. c. can. 5) zu statuieren; denn acta facientes sind alle libellatici, sofern für sie ein Protokoll ausgestellt wurde; sofern sie das Protokoll in vielen Fällen zu unterschreiben hatten, sind sie χειρογραφήσαντες. Riefen die eigentümlichen Maßregeln der decianischen Kirchenpolitik die Vergehungen der libellatici hervor, so entstand eine neue Klasse von Verleugnern durch das Edikt Diocletians, welches die Auslieferung der christlichen Kultusgeräte und Bücher verlangte: die traditores. Ihre Zahl (namentlich und fast ausschließlich waren es Kleriker) war eine sehr große, und man unterschied zwischen solchen, welche wirklich das Verlangte ausgeliefert, und solchen, die statt des Verlangten trügerisch Wertloses hingegeben hatten. Was für Mittel sonst noch damals ausgesonnen wurden, um den Schein vor Christen und Heiden zugleich zu retten, darüber belehrt der liber de poenit. des Petrus Alex. am besten (Routh, Reliq. S. 2. edit. T. IV, p. 22 sq.). Er weiß von solchen zu erzählen, die ihre heidnischen Sklaven, ja selbst ihre christlichen, für sich selbst an den Opferaltar geschickt hatten, von anderen, die Heiden für Geldsummen bewogen, sich substituieren zu lassen und unter angenommenem Namen zu opfern, von solchen, die in flagranti den Behörden Sand in die Augen streuten und nur so thaten, als opferten sie, u. s. w. Was die disziplinäre Behandlung der lapsi seitens der Kirche betrifft, so stand im 2. Jahrhundert fest, ja noch

bis zur Zeit des römischen Bischofs Kallist, daß der zur idololatria abgefallene Christ überhaupt nicht mehr, trotz aufrichtiger Buße, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne. Tertullians heftige Polemik gegen das Edikt des römischen Bischofs (eben des Kallistus, s. Philosoph. IX, 12, p. 458 edit. Duncker; auch hier sind die Worte: λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας nicht auf alle Todsünden, sondern auf die Fleischessünden zu beziehen) betreffs der kirchlichen Vergebung der moechia und fornicatio setzt überall voraus, daß jene Regel in Bezug auf die zum Götzendienst Abgefallenen auch bei den „Psychikern" noch zu Recht bestehe (s. c. 5 fin. 12 fin. 19 fin. 22 fin., auch de monog. 15). Mithin ist auch der Ratschlag des Dionysius Cor. an die pontische Gemeinde zu Amastris aus der Zeit Marc Aurels (Euseb. h. e. IV, 23, 6), sie solle diejenigen wieder aufnehmen, welche von irgend einem Falle zurückkehrten, auf die beiden dort genannten Vergehen der groben Unsittlichkeit und des häretischen Irrtums zu beschränken.

Die Haltung, welche der Hirte des Hermas in der Zuchtfrage einnimmt, scheint die Allgemeingiltigkeit des eben ausgesprochenen Urteils zu beeinträchtigen. Da dieser römische Christ um das Jahr 140 allen Sündern, auch den Verleugnern, die Möglichkeit einer zweiten Buße eröffnet — die auf immer Verworfenen, welche der Verf. kennt, sind lediglich die Verstockten; s. Zahn a. a. O. S. 331, 338 f. —, so scheint die unnachsichtliche Strenge der Kirche gegen die Abgefallenen eine Neuerung zu sein. Allein dieses Urteil ist darum falsch, weil 1. Hermas die Eröffnung der Möglichkeit einer zweiten Buße durch eine ausdrückliche, göttliche Offenbarung ad hoc begründet und weil er 2. die Vergebung von seiten Gottes behufs Aufnahme in die Gemeinde der Endzeit allein im Auge hat, sich aber mit der Frage nach der kirchlichen Ausschließung, resp. Wiederaufnahme, d. h. der Kirchenzucht, nicht befaßt. In beiden Punkten repräsentiert er somit einen archäistischen Standpunkt, der sich zu dem katholischen der Folgezeit ganz disparat verhält. Sofern aber Hermas für die Vergebungsmöglichkeit auf eine besondere Offenbarung rekurriert, zeigt er, daß die Strenge gegen die Abgefallenen auch in der ältesten Zeit die Regel war; die Regel, die freilich zur Konservierung der Gemeinden bereits Ausnahmen notwendig machte. Die werdende katholische Kirche übernahm zunächst in ihrer Gesamtheit jene strenge Disziplin, aber behielt wahrscheinlich den Rekurs auf Spezialoffenbarungen, sowie auf das Eintreten der Märtyrer für die Gefallenen (in den Märtyrern spricht Christus) bei; im Prinzip thaten das auch die Montanisten, ja — nach der Behauptung ihrer Gegner — machten ihre Häupter von ihm untereinander einen kräftigen Gebrauch. In der Frage nach der Behandlung der Abgefallenen ist es zwischen Weltkirche und Montanismus noch zu keiner grundsätzlichen Kontroverse gekommen. Indem die Priesterkirche aber an der alten Strenge gegenüber den Gefallenen zuerst festhielt, zugleich aber mehr und mehr das zukünftige Heil für den Einzelnen von seiner Zugehörigkeit zu ihrem Verbande abhängig machte und die Prärogative Gottes, Sünden zu vergeben, usurpierte, geriet sie in eine höchst fatale Lage, die notwendig zur Erweichung jener Strenge führen mußte. Der Nachlaß begann bei einzelnen Gruppen von Todsünden und zwar mit der Konzession einer einmaligen Generalbuße nach der Taufe schon im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts (Dionys. Cor., l. c. Aus der Schrift Tertullians de poenit. c. 7 sq. könnte man schließen wollen, daß die Möglichkeit einer zweiten Buße für alle Sünden damals schon bestand, allein der Schrift de pudicit. ist das Gegenteil zu entnehmen; die Idololatrie im strengen Sinn war jedenfalls ausgeschlossen). Der Hirt des Hermas — den man bereits, absichtlich oder unabsichtlich, mißverstand — hat die Konzession decken müssen und so ist seine Autorität in der Kirche verstärkt worden. Kallist dehnte den Nachlaß zuerst auf sämtliche groben Fleischessünden aus. Der Montanist Tertullian ist demgegenüber vorübergehend selbst Anwalt der in der Verfolgung Abgefallenen, unter Qualen Verleugnenden, geworden (s. de pudic. 22 fin.). Die Vergehungen Homicidium und Idololatria hatten noch immer definitiven Ausschluß aus der Kirche zur Folge; nur das unumwundene Bekenntnis bei erneuter Inquisition und der Märtyrertod tilgten auf Erden die Schuld (s. Ep. Lugd. bei Euseb. h. e. V, 1, 26. 45. 46. 48. 49. Nur auf solche Gefallene, welche während der Verfolgung selbst noch Gelegenheit hatten, ihre Verleugnung zu widerrufen und zu bekennen, bezieht sich die fürbittende und unterstützende Sorge der gallischen Konfessoren. Eusebius hat dies l. c. c. 2 verdeckt; er sucht dem Briefe Zeugnisse zu entnehmen, daß die Konfessoren die Wiederaufnahme definitiv Gefallener betrieben und erreicht hätten [§ 8], aber die von ihm beigebrachten Stellen reden davon nicht). Es ist kein sicheres Beispiel bekannt aus der Zeit vor Decius, daß die Konfessoren, denen die Weltkirche das Recht zu litterae pacis eingeräumt, resp. zugestanden hat, dieses Recht auch in Bezug auf lapsi

ausgeübt haben. Tertullian bekämpft dieses Recht (de pudic. 22) überhaupt (anders ad mart. 1), obgleich es gerade dem Montanismus verwandt war, sagt aber nicht, daß die Konfessoren es auch gegenüber solchen angewendet haben, die zum Götzendienst abgefallen waren. Indessen ist wohl anzunehmen, daß diese in manchen Kirchen von diesem Rechte doch Vorteil gehabt haben.

Daß man in der Kirche erst kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts mit dem strengen Verfahren gegen die Abgefallenen brach, hat ohne Zweifel auch darin seinen Grund, daß die Zeit zwischen Septimius und Decius eine fast ununterbrochene Friedenszeit gewesen ist. Sonst hätte sich jener Grundsatz nicht so lange halten können, während doch selbst ein Tertullian zugesteht, „daß man bei erpreßter Verleugnung doch im Herzen den Glauben unbefleckt bewahren könne". Übrigens hat selbst noch Cyprian und ein Teil des römischen Klerus um 250 geschwankt, ob den lapsis die Möglichkeit der Wiederaufnahme zu eröffnen sei. Die strengere Auffassung vertrat auch Fabius von Antiochien (s. Euseb. h. e. IV, 43. 44). Die Briefe des alexandrinischen Dionysius zeigen, wie tief die alten rigoristischen Anschauungen auch noch zwischen 250 und 260 wurzelten (Euseb. h. e. VI, 42 fin. 44—46). Ja einzelne Landeskirchen haben dieselben noch bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts für die gröbsten Fälle der Idololatrie bewahrt, wie die Kanones 1—4, 6 der Synode von Elvira (im Jahre 306) beweisen (s. Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl. I, S. 151. 155—158). In den Kirchen zu Karthago, Rom, Alexandrien, Antiochien siegte schließlich eine mildere Praxis, der in Alexandrien und Karthago der größere Teil der Konfessoren selbst das Wort redete; in letzterer Stadt haben diese sogar, um ihr eigenes Ansehen zu erhöhen, in schlimmer Weise gewirtschaftet und von ihrem Rechte, litterae pacis auszustellen, den weitgehendsten und verwerflichsten Gebrauch gemacht. Hier wie in Rom wurde der Kampf um die Grundsätze der Kirchenzucht darum ein so erbitterter, weil sich hinter ihm ein Streit um Personen und um die Kompetenzen des Bischofs, der Presbyter und der Konfessorenaristokratie versteckte. In Rom schied schließlich die strengere Partei unter der Führung des Novatian aus der Gemeinde aus. Zwischen 251 und 325 haben die Bischöfe das Zucht- und Bußverfahren gegenüber den lapsis ausgebildet. Dasselbe wurde zu einem komplizierten System, da man die religiöse Betrachtung der Kirche und der Vergehungen, welcher die Novatianer an diesem Punkte noch folgten, mit einer moralistischen, darum auch die individuellen Verschiedenheiten berücksichtigenden vertauschte und, wenigstens anfangs, eine Mitte zu halten suchte zwischen novatianischem Rigorismus und jener Laxheit, die die Partei des Felicissimus in Karthago gezeigt hatte. Zunächst wurde von Cyprian zugestanden, daß in casu mortis nach abgelegter Exhomologese die Wiederaufnahme in die Kirche jedem gewährt werden solle (s. Cypr. epp. und de lapsis); die Behandlung der übrigen Fälle — darüber ließ er sich von den Römern belehren — sollte nicht Sache der einzelnen Provinz, sondern der allgemeinen Kirche sein. Auf den Synoden zu Karthago im Jahre 251 f. in Übereinstimmung mit der römischen Kirche wurde nicht ohne Mühe eine Zuchttheorie festgestellt (s. namentlich ep. 55): die Möglichkeit, Wiederaufnahme in die Kirche zu erlangen, wurde allen lapsis eröffnet, aber unter sehr verschiedenen Bedingungen. Nicht nur wird zwischen sacrificati und libellatici ein Unterschied gemacht, sondern auch die verschiedenen Umstände, unter welchen sich jemand zum opfern hat bewegen lassen, sollten berücksichtigt werden; hiernach soll sowohl die Bußzeit als die Bußübung eine verschiedene sein, doch scheint die Ausmessung derselben damals noch nicht schematisiert, sondern dem Ermessen des Bischofs überlassen worden zu sein; denjenigen aber, welche erst auf dem Totenbette Buße zeigen, soll die Vergebung überhaupt nicht gewährt werden; gefallene Kleriker sollen ihrer Würde verlustig gehen. (Über andere Synoden in der Zuchtfrage s. Euseb. h. e. VI.) Seit jener Zeit nun beginnen die Pönitentialverordnungen mit ihrer Kasuistik; die ältesten und wichtigsten sind der liber de poenitentia des Petrus Alex. (die Bestimmungen in den App. Constit. II, 14, 38—41), die Kanones 1—4 der Synode von Elvira im Jahre 306, die Kanones 1—9. 12 der Synode von Ancyra im Jahre 314, der Kanon 13 der Synode von Arles im Jahre 314, die Kanones 10—14 der Synode von Nicäa im Jahre 325 (s. auch Can. ap. 62 und Gregorii Neocaes. ep. can.). Die diokletianische Verfolgung und der große Abfall in derselben bewirkte abermals eine Herabsetzung der kirchlichen Ansprüche an die Gläubigen (siehe auch den Streit in Rom zwischen Eusebius und Heraklius). Die Kontroverse spitzte sich diesmal — und zwar fast lediglich in Nordafrika — zu einem Kampfe um die mildere oder härtere Behandlung der gefallenen Kleriker zu: ein Beweis, daß man bereits in diesen allein die vollbürtigen Christen erkannte. Bestimmungen über lapsi sind auf der Synode zu Arles (443?) c. 10, zu Rom im Jahre 487 und auf einigen anderen noch erfolgt. **Adolf Harnack.**

Lardner, Nathaniel, gest. 1768. — The works of N. L. with a life by Dr. Köppis 10 Vol. 1838; A. Gordon in Dict. of nat. Biogr. XXXII S. 147.

Nathaniel Lardner, ein gelehrter Dissentertheologe, wurde am 6. Juni 1684 zu Hawkhurst in Kent geboren. Seine Vorbildung erhielt er unter Dr. Oldfield in London und besuchte hierauf die Universitäten Utrecht und Leyden 1699—1703. Später 1713—1721 war er Erzieher des Sohnes der Lady Treby, mit dem er Frankreich, Belgien und Holland bereiste. Nach England zurückgekehrt wollte er sich dem Predigerberufe widmen, fand aber wenig Beifall, da sein Vortrag zu nüchtern und leblos war. Er wartete Jahre lang vergeblich auf einen Ruf von einer Dissentergemeinde und wurde erst 1729 als Hilfsprediger an einer Kapelle in London angestellt, nachdem er sich schon durch seine wissenschaftlichen Leistungen einen Namen gemacht hatte. Er blieb in jener untergeordneten Stellung bis 1751, wo ihn völlige Taubheit zum Rücktritt nötigte. Fortan lebte er in stiller Zurückgezogenheit ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Nur mit Gelehrten des In- und Auslandes blieb er in lebhaftem brieflichen Verkehr, allgemein geachtet um seiner Gelehrsamkeit wie um seiner Biederkeit und Anspruchslosigkeit willen. Er starb in seinem 85. Lebensjahre den 8. Juli 1768.

Lardner fiel in die Zeit der Blüte des Deismus und war einer der tüchtigsten Vorkämpfer für die Wahrheit der geoffenbarten Religion. Seine theologische Richtung kann wie die seines Zeitgenossen Samuel Clarke als rationalistischer Supranaturalismus bezeichnet werden. Er erkennt beides an, die Berechtigung der Vernunft, wie die Notwendigkeit der Offenbarung. Klarheit und Einfachheit sind die Erfordernisse einer höchsten und allgemeinen, die Kennzeichen der geoffenbarten und wahren Religion. Die evangelische Lehre war anfänglich klar, ist aber durch nutzlose Spekulationen verdunkelt worden, und muß deshalb auf die ursprünglichen einfachen und gewissen Wahrheiten zurückgeführt werden. Diese findet Lardner in der neutestamentlichen Sittenlehre und den Verheißungen des Lohnes für die Tugend. Lehren, die nicht klar bewiesen werden können, will er offen lassen. Lardner steht somit im wesentlichen auf demselben Standpunkt wie Clarke, während aber dieser den Inhalt der Offenbarung als vernunftmäßig zu demonstrieren suchte, wollte Lardner auf historisch-kritischem Wege die Wahrheit des Christentums darthun. Dies ist der Grundgedanke seines Hauptwerkes „The Credibility of the Gospel History“ in 17 Bänden 1727—1757, wozu er die Umrisse schon in einer Vorlesung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die er 1723 in London hielt, entworfen hat. Dies Werk fand großen Beifall und wurde ins Holländische, Lateinische und Deutsche (von Brahn mit Vorrede von S. G. Baumgarten) übersetzt. Es ist ein bedeutender Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in das NT, eine Arbeit, die mit ebensoviel Fleiß und Gründlichkeit als Unbefangenheit und Scharfsinn durchgeführt ist. Das Werk zerfällt in zwei Teile, wozu ein Supplement als dritter kommt. In dem ersten Teil werden die im NT gelegentlich erwähnten Thatsachen, welche durch Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern bestätigt werden, aufgezählt, um zu zeigen, daß sich im NT nichts finde, was mit der vorausgesetzten Zeit und Abfassung durch die hl. Schriftsteller nicht übereinstimmte, und daß das ungesuchte Zusammentreffen unabhängiger Quellen für die Echtheit jener Schriften zeuge. In dem zweiten bei weitem größten Teil werden die Zeugnisse der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte aufgeführt und sorgfältig erwogen, dabei die Schriften der Väter selbst einer genauen Kritik unterworfen, ihre Echtheit untersucht und die Zeit ihrer Abfassung festgestellt. So werden z. B. die apostolischen Konstitutionen an das Ende des 4. Jahrhunderts verwiesen, der kürzeren Redaktion der ignatianischen Briefe der Vorzug gegeben, für den Hebräerbrief die sonst übersehenen Zeugnisse des Theognost und Methodius angeführt. Hierauf folgt eine kurze Übersicht der Zeugnisse bis ins 12. Jahrhundert. Das Ergebnis dieses Teiles ist, daß das übereinstimmende Zeugnis aller Jahrhunderte und Länder, der frühe Gebrauch und die hohe Geltung der neutestamentlichen Schriften für deren Echtheit spreche. Auch die apokryphischen Schriften sprechen dafür, da sie die hohe Würde der Person Christi und das Ansehen der Apostel, deren Namen sie annehmen, voraussetzen. Der dritte Teil handelt vom Kanon des NTs. Dieser ist nach Lardner nicht erst durch die Synode von Laodicea abgeschlossen worden, sondern stand zuvor schon durch das allgemeine Urteil der Christen fest. Die Evangelien samt der AG müssen vor 70 p. C. abgefaßt sein, da sich in ihnen nicht die leiseste Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems findet. Da ferner in den Episteln keine ausdrückliche Beziehung auf dieselben vorkommt, so müssen sie verhältnismäßig spät geschrieben worden sein, nachdem das Evangelium schon weithin gepredigt war und ein Bedürfnis der Aufzeichnung für die zahlreichen Christen sich zeigte. Dafür

spricht auch der Prolog des Lukas, wonach es bis dahin kein echtes Evangelium gab. Die Evangelisten schrieben unabhängig voneinander, und ohne andere Quellen zu haben, als was sie selbst gesehen oder von Augenzeugen gehört. Das Hebräerevangelium ist nur eine Übersetzung des griechischen Matthäus. — Lardners Vorstellung über die Entstehung der Evangelien aus der mündlichen Mitteilung erinnert am meisten an Gieselers Hypothese, obwohl er den Gedanken nicht weiter ausführt. Er nimmt als Zeit der Abfassung für die synoptischen Evangelien und Apostelgeschichte des Jahres 64, für das johanneische das Jahr 68 an. Die späteste Schrift ist ihm die Apokalypse, die er in das Jahr 96 setzt. Von den Verfassern der neutestamentlichen Schrift giebt Lardner einen kurzen Lebensabriß, und es mag hier bemerkt werden, daß er von der in England beliebten Annahme der Reise des Apostels Paulus nach England nichts wissen will. An das obige Werk schließt sich die Streitschrift an „A Vindication of three of our blessed Salviours Miracles in answer to the Objections of Mr. Woolstons fifth discourse etc.", die beste unter den zahlreichen Gegenschriften. Eine andere Schrift The Circumstances of the Jewish people, an argument for the truth of the christian religion 1743, worin das Christentum nur als bessere und reinere Form der Religion dargestellt wird, namentlich aber die Abhandlung „A Letter on the Logos", geschrieben 1730, aber erst 1760 publiziert, hat Lardner den Vorwurf des Socinianismus zugezogen. Er tritt mit dieser Schrift gegen Whiston auf, der die Lehre, daß der Logos bei Christus an die Stelle der menschlichen Seele getreten sei, wieder aufgewärmt hatte. Seine Hauptgründe dagegen sind, daß ein so vollkommener Geist wie der Logos unmöglich sich so erniedrigen könne, daß er sich selbst vergesse, seine Vollkommenheit abschwäche. Ein solcher Geist würde vielmehr alles Menschliche verzehren, könne als körperlichen Schwachheiten unterworfen gar nicht gedacht werden, Christus ist wahrer Mensch und nur von Gott nach seinem unerforschlichen Ratschluß zum Messias gewählt und mit besonderen Gaben ausgerüstet. Nur wenn er wahrer Mensch war, kann er Vorbild für uns sein, nur so kann seine Auferweckung uns die Hoffnung geben, zu gleicher Herrlichkeit zu gelangen. Einen anderen Begriff von dem Messias hatten auch die Juden nicht. Die Vorstellung von einer untergeordneten Gottheit und einem präexistierenden Logos kam erst durch die heidenchristliche Philosophie herein. Es versteht sich nach dem Gesagten fast von selbst, daß der hl. Geist nur die, öfters personifizierte Macht, Gabe oder Gnade Gottes bezeichnet. — So reichte Lardner auf dem dogmatischen Gebiete seinen Gegnern fast die Hand, während er für seine Lebensaufgabe ansah, alle Angriffe gegen die geoffenbarte Religion auf dem historischen Felde zurückzuschlagen. **C. Schöll †.**

La Rochelle, Bekenntnis von s. Bd VI S. 230 ff.

Lasalle, J. C. de s. Ignorantins Bd IX S. 58 ff.

Las Casas, Fray Bartolomé, der „Apostel (West)-Indiens", gest. 1566. — Las Casas hat, nachdem sein Leben schon mehrfach bearbeitet worden war (italienisch von Michele Pio, Bologna 1618; französisch von Llorente als Einleitung zu den Oeuvres de B. de las Casas, Paris 1822; vgl. auch: Voyage à la Trinidad et au Venezuela, Paris 1812), in der neueren Zeit nochmals wiederholt Biographen gefunden. 1867 veröffentlichte A. Helps, schon bekannt durch „The Spanish conquest in America", eine Biographie unter dem Titel: „The life of Las Casas the Apostle of the Indies" (2. Aufl. 1868); 1878 gab Don Carlos Gutierrez heraus: „Fray B. de las Casas, sus tiempos y su apostolado"; endlich folgte 1879: „Vida del P. Fray B. de las Casas", von Antonio Maria Fabié, welche in Bd LXX f. der Coleccion de Documentos ineditos mit einem Anhang von meist ungedruckten Schriftstücken veröffentlicht worden ist (1879—1880). Vgl. Baumstark, B. de las Casas, Freiburg 1879.

Geboren als Sohn eines Francisco de las Casas (Casaus), welcher wahrscheinlich dem Adel von Sevilla angehörte und nicht mit dem gleichnamigen Begleiter des Cortez zu verwechseln ist, studierte Bartolomé Humaniora und Jura auf den Universitäten Sevilla und Salamanca und begleitete im Februar 1502 den Comendador Fray Nicolás de Ovando nach Indien, als dieser abgeschickt war, um die Übergriffe Bobadillas gegen Colon zu untersuchen. Acht Jahre blieb er dort, das repartimiento verwaltend, welches seinem Vater auf Española zugefallen war, bis er 1510 in den Priesterstand eintrat — er war der erste, welcher in der neuen Welt die Priesterweihe erhielt — und an dem Tage, wo die ersten Dominikaner anlangten, in Concepcion de la Vega seine erste Messe las. Die unerhörte Härte der conquistadores gegenüber den Eingeborenen lernte er noch näher

kennen, als er 1512 einer Einladung des Diego Velasquez nach Cuba folgte und dann Narvaez auf einer Expedition nach Camaguey begleitete — schon hier sehen wir ihn eifrig das Amt eines Beschützers der Indianer führen. Um diese Wirksamkeit, die sein ganzes Leben ausfüllen sollte, in größerem Maße üben zu können, beschloß er in Spanien sich Vollmachten zu erbitten und kehre Ende 1515 dorthin zurück. Nach vielen Mühen gelang es ihm, eine im Namen der Herrscher erlassene Instruktion zu bekommen, welche ihn beauftragte, in Verbindung mit den Hieronymiten über allem zu wachen, „was die Freiheit, die gute Behandlung, sowie das leibliche oder Seelenheil der Indianer angeht" (17. September 1516; Wortlaut bei Fabié, Vida etc. p. 58 sq.) und außerdem den Titel eines „protector universal de todos los Indios" mit einem Jahresgehalt von 100 Goldpesos. Aber Las Casas fand auf allen Seiten Widerstand: bei den Hieronymiten, die sein Amt als Eingriff in ihre Befugnisse betrachteten — bei den spanischen Herren, die er vor Gericht zu ziehen suchte — sogar am Hofe, wo einflußreiche Männer die Meinung vertraten, die Indianer dürfe man wie Tiere behandeln, da sie doch „des Glaubens nicht fähig seien". Dieser vielfache Widerstand nötigte ihn zu mehrfachen Reisen nach Spanien: so schon im folgenden Jahre, als eben der junge König Karl in Villaviciosa gelandet war. Gestützt auf ein Gutachten der Universität Salamanca, welches diejenigen für todeswürdige Ketzer erklärte, welche den Indianern die Fähigkeit absprechen würden, sich zu bekehren, erlangte Las Casas Bestätigung seiner Vollmachten und kehrte nach Amerika zurück. Unermüdlich thätig auf Missionen in Cumana, S. Domingo — wo er 1523 in den Orden der Dominikaner eintrat —, in Nicaragua, in Guatemala und an anderen Orten gewann er das Vertrauen der Indianer in so hohem Grade, daß sie nicht selten freiwillig auf sein Wort hin sich zu dem verstanden, was Gewalt seitens der spanischen Herren von ihnen nicht zu erlangen vermochte. In ähnlichem Geiste und mit Erfolg wirkte er seit den dreißiger Jahren in Mexiko. Das reiche Bistum Cuzco in Peru, welches Karl V. ihm anbot, schlug er aus, das ärmste, Chiapa, nahm er an, als er das 70. Lebensjahr erreicht hatte. Bei seiner fünften Reise nach Spanien hatte er eine Bulle Pauls III., welche die Indianer für Annahme des Glaubens fähig erklärte und im Hinblick darauf verbot, sie zu Sklaven zu machen oder zu berauben, übersetzt und brachte sie mit. Auf diese Bulle berief er sich nun als Ergänzung der bekannten Bulle Alexanders VI. über die Verteilung der neuen Welt. Da aber seine Maßnahmen, die er, wenn erforderlich, durch die strengsten kirchlichen Censuren, durch Entziehung von Sakrament und Absolution, stützte, gar zu tief in die Verhältnisse, wie die conquistadores sie gebildet hatten, einschnitten, so wuchs der Widerstand gegen ihn nur immer mehr. Obwohl am spanischen Hofe, auch vom Kaiser selbst, hoch geschätzt, zwang ihn doch die Verleumdung seiner Feinde, sein Bistum aufzugeben und 1507 zum siebentenmal nach Europa zu reisen und, um sich gegen die schwersten Verdächtigungen, auch seiner Loyalität, zu verteidigen. Dies geschah öffentlich in Valladolid, vornehmlich gegen den gelehrten Historiographen Sepulveda, mit solchem Erfolge, daß durch den königlichen Rat und den von Indien der Druck von Sepulvedas abscheulicher Schrift De iustis belli causis in Spanien verboten wurde. Sie erschien jedoch in Rom. Gegen sie richtete Las Casas die „Brevisima Relacion de la Destrucion de las Indias" 1552, 50 Bl. in 4°, welche mehrfach herausgegeben, auch in das Lateinische, Französische und Deutsche (von Andreä 1790) übersetzt worden ist. Neuerdings ist sie in der Coleccion de Documentos ineditos para la Historia de Espana, t. LXXI abgedruckt worden. Dort finden sich auch andere belangreiche auf den Streit mit Sepulveda bezügliche Schriftstücke, sowie einige bisher nicht gedruckte Dokumente und Gutachten von Las Casas. Sein Hauptwerk, in späterer Lebenszeit geschrieben, ist die Historia de las Indias, welche von Herrera und anderen benutzt und jetzt endlich in Bd LXII bis LXVI der obigen Colleccion gedruckt worden ist. Dieses bedeutsame Werk ist nicht, wie Quintana und Ticknor wollen, schon 1527, sondern erst 1552 begonnen und 1561 vollendet worden. Es umfaßt in drei Dekaden und eben so vielen Bänden die Geschichte bis 1520. Als Anhang finden sich (Bd LXVI S. 237—555) Algunos Capitulos de la Apologetica Historia desselben Autors abgedruckt.

Bis an sein Ende, welches 1566 erfolgte, kannte er nur das eine Ziel: zu Gunsten der mißhandelten und verfolgten Indianer einzutreten. Seine Bemühungen, dieselben gegen die Sklaverei zu schützen, sind zum Teil erfolgreich gewesen; daß er selbst darauf hingewiesen habe, man möge statt der schwächlichen Indianer lieber die stark gebauten afrikanischen Neger herbeiholen, und daß ihm somit die Verantwortlichkeit für die Einführung des Negerhandels zufalle, ist nicht erweisbar; thatsächlich ist längst vor seiner Zeit die „schwarze Ware" aus Afrika verhandelt worden. Vgl. Apologie de B. de las Casas



in: Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut, t. IV. Sein letztes Wort an die Freunde im Kloster zu Atocha, wo er starb, ging dahin, daß sie das Werk fortsetzen sollten, welches sein Leben erfüllt hatte. **Benrath.**

Lasicius, Johannes (Jan Lasicki), polnischer Edelmann und Schriftsteller, gest. nach 1599. — Notizen über sein Leben finden sich bei Regenvolscius (Wengierski), Hist. eccl. Slavon. (1652) 452; Gerdes, Scrin. antiq. VI, 649 f.; Genebrard. Chronolog. IV. a. a. 1582. 786; Simler, Bibliotheca 389; Jöcher, Gelehrtenlexikon II, 2283; Salig, Historie d. augsb. Conf. II, 715 ff.; J. Lukaszewicz, Gesch. d. reform. Kirche in Litauen II, 182 ff.; Cröger, Gesch. d. alten Brüderkirche II, 100 ff.; Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. d. böhm. Brüder I, 74 ff. — Seine Werke: 1. De origine et institutis Fratrum Christianorum, qui sunt in Prussia, Polonia, Boemia et Moravia, Johannis Lasicii Poloni Commentarius 1568. — 2. Johannis Lasicii Poloni De origine et rebus gestis Fratrum Bohemorum, quos ignari rerum Waldenses, mali autem Picardos vocant, libri octo multa veritate referti (verf. ca. 1575—1599). — Beide Werke sind nur handschriftlich und unvollständig vorhanden. In Herrnhut befinden sich 2 Handschriften (A und B), deren jede von Nr. 1 § 1—33 und von Nr. 2 lib. I—V (halb, bis 1549 reichend) enthält. A ist 1741 dorthin gelangt aus dem Nachlaß von J. de Beausobre, der die Handschrift von D. E. Jablonsky erhalten hatte. B stammt gleichfalls aus Jablonskys Besitz, nach dessen Tode (1741) sie S. J. Baumgarten erwarb, der sie in seinen Nachrichten von merkwürdigen Büchern VI, 139 bis 148 beschreibt. 1812 wurde sie von Herrnhut angekauft. A ist eine im 17. Jahrh. angefertigte inkorrekte Abschrift eines wahrscheinlich aus des L. Zeit stammenden Exemplars. B ursprünglich mit A gleichlautend ist von Jablonsky nach der seitdem verloren gegangenen alten Vorlage korrigiert worden. Eine von J. L. Mosheim 1734 besorgte Abschrift von B besitzt die Göttinger Bibliothek, eine 1812 gefertigte von A die Bibliothek des böhm. Museums in Prag. — Von Nr. 2 gab J. A. Comenius 1649 das VIII. Buch mit kurzen Inhaltsangaben der übrigen Bücher heraus (2. Ausg. 1660). — 3. De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu e diversis scriptoribus, Speier 1582, 4. Den Hauptteil des Buches (p. 1—169) bildet eine Besprechung des Zar Joh. Basilius mit dem Brüdergeistlichen Joh. Rokyta, der eine 1570 von Sigismund August an den Zar geschickte Gesandtschaft begleitete. — 4. Briefe des L. bei Gerdes a. a. O.; Neue Beiträge von alten und neuen theol. Sachen 1759, 158; Gindely, Quellen zur Geschichte der böhm. Brüder in Fontes rer. Austr. 2 Abt. XIX, 325 ff. 379 ff. Die Titel von noch 5 kleineren Schriften des L. teils geschichtlichen, teils polemischen Inhalts nennt Wagenmann in dem betr. Art. der 1. Aufl. dieser Realencyklopädie XIX, 770—777.

Von dem Leben des L. ist wenig bekannt. Er ist geboren 1534 in Großpolen oder in Litauen. Seine Jugend fällt in die Zeit der Ausbreitung des reformierten Bekenntnisses und der Ansiedlung der böhm. Brüder (1548) in Polen. Um das Jahr 1557 treffen wir ihn in der Schweiz (Basel, Bern, Zürich), wo er aus der römischen Kirche in die reformierte übertrat. Um jene Zeit genoß er wohl auch den Unterricht Joh. Sturms in Straßburg, den er seinen Präzeptor nennt. Dann war er Lehrer im Hause des Woiwoden Krotowski und begleitete dessen Sohn ins Ausland (1558 ff.), wie er denn überhaupt einen großen Teil seines Lebens auf Reisen zubrachte, teils zu seiner eigenen Ausbildung, teils als Begleiter junger polnischer Magnatensöhne, teils in politischen Missionen. So war er wiederholt in Frankreich, Italien, Deutschland, der Schweiz u. s. w. König Stephan Bathory (1575—86) ernannte ihn zum königlichen Envoyé und brauchte ihn zu politischen und kirchlichen Geschäften. Später scheint er sich in seine Heimat zurückgezogen zu haben, wo er teils mit Erteilung von Unterricht (im Hause des Woiwoden Krotowski zu Barcin, später zu Wilna, zuletzt zu Zaslau in Litauen), teils mit litterarischen Arbeiten sich beschäftigte. Bald nach 1599 muß er gestorben sein. — Zeitgenossen schildern ihn als vir pius et eruditus, qui multa audivit, legit, expertus est. Er nahm lebhaften Anteil an den religiösen Bewegungen seiner Zeit und seines polnischen Vaterlandes, an der Ausbreitung der evangelischen Lehre, an der Union zwischen Lutheranern, Reformierten und Brüdern, an der Bekämpfung des in Polen sich einnistenden Jesuitismus und Unitarismus. Obwohl Mitglied der reformierten Kirche und mit Calvin, Beza, Bullinger u. a. befreundet, spricht er doch auch von Luther mit größter Hochachtung, verkehrt mit den Philippisten Camerarius, Rüdinger u. a., ist dagegen dem Gnesioluthertum abgeneigt und wünscht nichts sehnlicher als eine Einheit des evangelischen Bekenntnisses. Besonderes Interesse brachte er den böhmischen Brüdern entgegen, deren Lehren, Einrichtungen und Geschichte er teils in Großpolen, teils in Böhmen und Mähren, wo er (seit 1567) öfters ihre Hauptvertreter und Hauptgemeinden besuchte, näher kennen lernte. Aus eigenem Antrieb entschloß er sich, eine kurze Geschichte der böhm. Brüder zu schreiben (Commentarius 1568), die er dann zu einem größeren Werke (s. oben Nr. 2) um-

arbeitete. Als Quelle diente ihm außer der Historica narratio des Joach. Camerarius (1573 herausg. 1605) allerhand von den Brüderſenioren ihm zur Verfügung geſtelltes Material (ſ. ſeinen Briefwechſel mit denſelben bei Gindely, Fontes). Deshalb galt, ſo lange die böhmiſchen Originalquellen unbekannt oder unzugänglich waren, ſein Werk als Hauptquelle für die Geſchichte der böhm. Brüder (ſo beurteilt es noch v. Zezſchwitz, Die Katechismen der Waldenſer und böhm. Brüder 136). Auch heute noch iſt es nicht ohne allen Wert, ſofern manches von dem ihm zu Gebote ſtehenden Material verloren gegangen iſt. Der Wert des Werkes wird aber ſtark beeinträchtigt durch die panegyriſche Form der Darſtellung, die Vorliebe für wunderbare Legenden, die Kritikloſigkeit und den Mangel an geſchichtlichem Sinn. Die Brüder haben ſeine wiederholten Bitten, das Werk drucken zu laſſen, ſtets abgelehnt (ſ. Gindely, Synodalbeſchlüſſe der Brüderunität [böhmiſch] 256).

(**Wagenmann** †) **Joſeph Müller.**

Laski, Johannes (ſo der Familienname. Die Schreibweiſe Lasco iſt nur unter Beifügung von a zuläſſig. Laski ſelbſt unterzeichnet ſich in ſeinen lateiniſch geſchriebenen Werken und Briefen meiſt Joannes a Lasco, ab und zu auch in letzteren de Lasco), geſt. 1560, nach den Synodalprotokollen im 61. Jahre. — Litteratur (von älteren bei Dalton angegebenen Schriften abgeſehen): Goebel, Geſch. des chriſtl. Lebens in der rhein.-weſtfäl. Kirche, Cobl. 1862, I², 324—58; Bartels, Joh. a L., Elberf. 1860, 72 S.; Kuyper, Jo. a Lasco opera tam edita quam inedita, Amstelodami 1866, 2 Bde; Dalton, Joh. a L., Gotha 1881, 578 S.; Dalton, Joh. a. L. in der Neuen Chriſtoterpe 1891, 44 S.; Pascal Jean de Lasco, Paris 1894, 304 S.; Dalton, Lasciana nebſt den älteſten Synodalprotokollen Polens 1551—61, Berlin 1898, 576 S.; Kuyper, Disquisitio historico-theol. exhibens Calvini et a Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem, Hagae 1862; Kawerau, Der Reinigungseid des Joh. Laski (NkZ X, 430—41); Kruske, Joh. a Lasco und der Sacramentsſtreit, Leipzig 1901, 216 S. Eine Beurteilung der beiden letzten Schriften, die mir erſt nach Fertigſtellung dieſes Artikels zu Geſicht gekommen, behalte ich mir für den 4. Band meiner „Beiträge zur Geſch. der evang. Kirche in Rußland“ vor.

Johannes Laski wurde 1499 wahrſcheinlich in dem der Familie gehörigen, von ihr den Namen tragenden Städtchen Lask (Gouv. Petrikau) und daſelbſt in der heutzutage bis auf einen kümmerlichen Mauerreſt zerſtörten Stammburg geboren. Der Urſprung der in Polen einſt hochangeſehenen Familie mit dem Wappen Korab—weiſet, wie Laski 1548 dem Könige Sigismund Auguſt ſchreibt (Lasciana S. 296), auf England hin. Mit Wilhelm dem Eroberer ſoll ein Indilbert Laski ins Land gekommen ſein und ſich in der Schlacht von Hastings (1066) ausgezeichnet haben. Schon im Anfang des zwölften Jahrhunderts ſiedelte die Familie nach Polen über. In der Krakauer Biſchofsreihe ſteht 1143 ein Robert mit dem Beinamen der Korabite verzeichnet, deſſen Vater bereits als Kaſtellan von Sieradz genannt wird. Im Anfang des 15. Jahrhunderts war ein Johann Laski in der hohen Stellung des Bannerträgers von Sieradz. Von ſeinen Söhnen erlangte der eine, Johannes, die höchſte geiſtliche Würde in Polen; er wurde Erzbiſchof von Gneſen. Sein Bruder Jaroslav war Erbherr auf Lask, anfänglich Tribun, zuletzt Palatin von Sieradz. Aus ſeiner Ehe mit Suſanna von Bakowa-Gora entſprangen neben vier Töchtern drei Söhne; der mittlere unter ihnen unſer Johannes. Die Jahre ſeiner Kindheit verbrachte der Knabe in der elterlichen Stammburg; wahrſcheinlich von 1510 an nahm der Oheim ſeine Neffen zu ſich in die erzbiſchöfliche Reſidenz in Krakau, wo er den gut veranlagten Söhnen ſeines Bruders eine vorzügliche Schulung in den in Krakau blühenden humaniſtiſchen Studien bieten konnte. Als der Oheim 1513 zu mehrjährigem Aufenthalt nach Rom zum Konzil aufbrach, nahm er die beiden älteſten Neffen, Hieronymus und Johannes, nebſt einem Erzieher mit; der jüngere, Stanislaus nebſt ein paar weiteren Studiengenoſſen aus befreundeten Familien, unter ihnen ein Radziwil, trafen ſpäter ein. Schon nach Jahresfriſt ſiedelte die kleine Studentenſchar aus Polen nach Bologna über, während der Erzbiſchof in Rom zurückblieb. Drei Jahre währte der Aufenthalt an der berühmten Hochſchule; Hieronymus bereitete ſich für die Laufbahn eines Staatsmannes vor, Johannes war von früher Jugend an für den geiſtlichen Stand beſtimmt. Der warm an ſeiner Familie hängende Oheim mochte wohl in dieſem ſeinem Liebling den Nachkommen einſt auf dem erzbiſchöflichen Stuhle im Geiſte ſehen und auch erſehnen. Aus Bologna verlautet das älteſte Zeugnis des Johannes aus dem Munde ſeines Erziehers Branizki: er ſei ihm der liebſte; nie noch habe er einen ſolchen Jüngling von höchſter Tugendhaftigkeit geſehen. Als der junge Student 1518 heimkehrte, war er bereits reichlich mit Pfründen ausgeſtattet; in dem damaligen Palatinat des Vaters, in Leczyc, ferner in Krakau und Plozk hatte man ihm die einträgliche Würde eines Domherrn verliehen. 1521

erhielt der vielfache Domherr die Priesterweihe und wurde Dekan an der Metropolitankirche in Gnesen, gleichzeitig auch schon unter die Sekretäre des Königs aufgenommen. All' diese Würden- und Stellenhäufung konnte den jungen Mann nicht fesseln; sie waren ihm neben so vielem anderen ein schmerzliches Zeichen der Gebrechen, an denen die Kirche litt, auch ihrer Sorglosigkeit, während bereits drüben im Westen die Zeichen eines neu heraufkommenden Tages sich mehrten. Er sehnte sich weg aus Polen, nach der Stille in humanistischen Studien. So folgte er gern der Aufforderung des Bruders, ihn auf einer diplomatischen Sendung zu begleiten (1523). Der Weg führte zunächst für kürzere Zeit nach Basel, dann für ein paar Monate nach Paris; Ende 1524 kehrte Johannes allein zu längerem Aufenthalt nach Basel zurück, in jenen Tagen eine auserwählte Heimstätte des Humanismus, zumal seitdem Erasmus dahin übergesiedelt war, auf dem Gebiete des Wissens und der Humanitätsstudien allüberall damals als König gefeiert. Der vornehme Pole trat jetzt auch als Tisch- und Hausgenosse Erasmus besonders nahe. Der Meister ist seines Lobes voll. Er rühmet ihn als einen Jüngling von altrömischer Unbescholtenheit des Charakters; er, der Greis, habe von ihm gelernet, was sonst wohl die Jugend vom Alter zu empfangen habe, die Nüchternheit, Mäßigkeit, Ehrfurcht, Mäßigung der Zunge, Bescheidenheit, Keuschheit, Lauterkeit des Charakters. Nicht auf Erasmus allein beschränkte sich der Verkehr. Laski trat auch hier wie bereits früher und auch in Paris mit den Männern in persönliche Berührung, die von der neuen Geistesströmung ergriffen, früher oder später sich der Reformation anschlossen, in ihr zum Teil eine führende Stellung erhielten. Seine Ansichten deckten sich damals und für eine Reihe von Jahren noch mit denen des Erasmus und einer nun doch nicht geringen Zahl hervorragender und auch tieffrommer Kirchenmänner. Er war ein begeisterter Humanist. Als solcher auch hat er ein scharfes Auge für die tiefen Schäden der Kirche und daß sie einer durchgreifenden Heilung an Haupt und Gliedern bedürfe; aber wie Erasmus hoffte er, daß die Heilung noch von der Kirche selbst geschehen könne, es keiner Losreißung von ihr bedürfe. Erasmus hielt an dieser Hoffnung bis zuletzt fest, selber freilich zu haltlos und auch feige, eine fromme, thatkräftige Hand an die Heilung zu legen, entzweit mit dem deutschen Reformator und den Besten des Volkes in seinem Gefolge, verdrossen über den Siegeszug der Reformation. Laski mag eine Weile noch in dem falschen Urteil über die Reformation und ihren Hauptträger in Deutschland befangen geblieben, vielleicht lebenslang diese ersten getrübten und ungerechten Eindrücke über Luther, mit dem er nie in persönliche Berührung gekommen, nicht völlig losgeworden sein. Jedenfalls hielt er in treuer Liebe zu seiner Kirche noch jahrelang an der Überzeugung fest, daß eine Heilung der immer bedrohlicher hervortretenden Schäden von der Kirche aus geschehen könne.

Früher als Laski gewünscht, riefen ihn drängende Briefe von daheim nach Polen zurück. Den dortigen Kirchenmännern war bange geworden vor der weit im Lande um sich greifenden „Pest" der modernen Reformationsgedanken. Rasch hintereinander waren 1526 königliche Befehle ergangen, in Krakau Haussuchungen nach Luthers Schriften anzustellen und sie wegzunehmen; gleichzeitig weitere, in Großpolen alle die zu ergreifen, welche im Verdacht ständen, lutherisches Gift einzuführen und selbst bereits davon angesteckt zu sein. Der in Basel weilende Laski war in solchen Verdacht geraten, der Oheim für die Zukunft des Neffen besorgt. Dazu kam eine mächtige feindselige Partei wider den Erzbischof, an ihrer Spitze der einflußreiche Bischof von Krakau. Deshalb bestand der Oheim nicht nur auf beschleunigter Heimkehr, sondern drang darauf, daß sein verdächtigter Neffe vor ihm und dem Krakauer Bischof sich von dem ausgesprengten Verdacht durch einen Eid reinige. (Es bleibe einer anderen Stelle vorbehalten, die von Prof. Kawerau vorgebrachten, schwerwiegenden Gründe, den im Wortlaut, aber ohne Zeitangabe vorliegenden Reinigungseid in das Jahr 1542 zu verlegen, als dennoch nicht überzeugend nachzuweisen.) Das Einleben in die heimischen kirchlichen Verhältnisse fiel dem ernstgesinnten, sittenstrengen jungen Laski herzlich schwer; ein weiteres Aufsteigen auf der Stufenleiter kirchlicher Würden konnte seiner Natur keine Erleichterung bieten. Dazu kamen die gewaltig aufregenden Zeitereignisse, in deren Strudel unser Laski für ein paar Jahre widerwillig hineingezogen wurde. Die Lasciana teilen den reichen Fund an Briefen mit, die zeigen, in wie hohem Grade Laski aus Liebe zu seinem Bruder Hieronymus, in jenen Tagen einer der hervorragendsten Staatsmänner, in die politischen Wirren zumal am Hofe Zapolyas einzugreifen sich genötigt sah. Das war für die höhere römische Geistlichkeit kein ungewohntes, mit ihrer kirchlichen Stellung als unvereinbar gehaltenes Thun. Dazu kam in der Laskischen Familie wie ein Erbgut eine politische Ader, die zu verschiedenen Malen auch bei unserem Laski sich geltend machte. Daß er wegen seines eifrigen Eintretens für die angetasteten

Rechte seines Bruders von Zapolya die „Staatspfarre“ eines Bischofes von Vesprim in Ungarn erhielt, hat weder kirchlich noch politisch irgend welche Bedeutung. Der Papst anerkannte die von Zapolya ernannten Bischöfe nicht; nicht einmal die Einkünfte des Bistums kamen Laski zu gute. Sie sollten gewissermaßen eine Entschädigung für die hohen Summen sein, welche Zapolya dem so schnöde von ihm behandelten Bruder Laskis schuldete. Von diesen Einkünften sah keiner der beiden Brüder etwas. So verging ein Jahrzehnt und mehr in aufreibender Zerstreuung, in erfolglosen Bemühungen auf kirchlichem Gebiete. Auch der reiche Fund von Laskibriefen aus dieser Zeit läßt uns im Stiche, Schritt für Schritt die innere Entwickelung zu verfolgen, bis es endlich zu einem entschiedenen Bruch mit der römischen Kirche, zur Niederlegung der kirchlichen Ämter und weiter zum Verlassen des Vaterlandes kam.

Der um seines evangelischen Glaubens willen eine glänzende Lebensstellung und auch sein Vaterland drangegeben, tritt zunächst in unseren Gesichtskreis in Löwen, wo er in den abseits gelegenen, stillen Kreisen lebte, aus welchen die ersten Blutzeugen der evangelischen Kirche in den Niederlanden hervorgingen. Von da siedelte L. nach Emden über, wo ihn die Regentin des Landes, Gräfin Anna, bat, die Leitung aller Kirchen des Landes zu übernehmen. Dem dritten drängenden Ruf glaubte er keinen Widerstand mehr entgegensetzen zu dürfen (1542). Die paar Jahre der Zurüstung in tiefer Zurückgezogenheit hatten L. in seiner evangelischen Überzeugung zum Manne ausgereift; von ihr beseelt, in ihrem Dienste hat er seine hohe Gabe des Kirchenregiments mit der Kraft eines Reformators alsbald in der seiner Leitung anvertrauten Kirche nach zwei Seiten hin bekundet: in der einen Hand das Schwert, entschieden und fest das noch vorhandene römische Unwesen zu entfernen und den sich herandrängenden sektiererischen Umtrieben zu begegnen; in der anderen Hand die Kelle, die seiner Leitung anvertraute, einer festen Ordnung noch entbehrende Kirche rein und lauter auf dem Grunde des Evangeliums aufzuerbauen. L. hat der ostfriesischen Kirche und ihren Gemeinden ein auch in der Kirchenzucht so festgefügtes, damals im evangelischen Deutschland so eigengeartetes Gepräge aufgedrückt, daß lange Zeit hindurch Friesland als nordisches Genf gepriesen wurde, daß selbst bis auf den heutigen Tag die letzten Spuren dieses evangelischen Gepräges dortzulande nicht verwischt sind. In der That eine reformatorische Leistung, unverkennbar aus der Nachfolge Calvins und dennoch mit selbstständigen, vorzüglich den besonderen Landesverhältnissen angepaßten Zügen, wohl wert, gerade in unseren Tagen aufmerksam geprüft und auch berücksichtigt zu werden. Auch auf einzelne Nachbargebiete ging von dem, was Laski in Emden geschaffen, segensreiche Wirkung aus, nach Wesel hin und von da dem Rhein entlang hoch hinauf bis nach Heidelberg hin. Der Kenner wird manche heutige Lebensäußerung in der evangelischen Kirche der Rheinlande auf Anregungen und Einflüsse der damaligen Kirche Frieslands zurückführen. Leicht wurde L. die Arbeit nicht gemacht, weder von den „Weltkindern“, die sich in ihrem Lebensgenuß aufgestört sahen, noch auch von einer sich immer heftiger und trotziger geltend machenden lutherischen Gegenströmung. L. konnte um des Gewissens willen weder von den einen noch den anderen sich etwas von dem abdingen lassen, was er als die Wahrheit des Evangeliums erkannt und in dem Glauben „an die Gemeinde der Heiligen“ treu zu wahren sich verpflichtet fühlte. Eher sein Amt niederlegen, als den Forderungen des Amtes, für ihn Forderungen seines Herrn Christus, etwas aus nachgiebiger Menschenfurcht zu vergeben. Er hat in der That einmal für kurze Zeit (1546) den Hirtenstab eines Superintendenten der friesischen Kirche niedergelegt und ihn erst wieder aufgenommen, als ihm die Regierung zusicherte, der von ihm aufgestellten Kirchenordnung sich zu fügen. Ein paar Jahre später (1548) hat dem glaubenskühnen, unbeugsamen Mann das verhängnisvolle „Interim“ statt des Hirtenstabes den Wanderstab in die Hand gedrückt. L. war der kaiserlichen Vergewaltigung des Interims gegenüber von der gleichen Gesinnung beseelt, wie Markgraf Johann von Brandenburg, der seine Unterschrift mit den glaubensstarken Worten verweigerte: „lieber Beil als Feder, lieber Blut als Tinte.“ Für L. war in den unholden Tagen des Interims kein Bleiben mehr in Friesland. Nach einem mehrmonatigen Urlaub zunächst (1548—49) siedelte er nach England über, wohl in der Hoffnung, daß die Kraft des Interims über kurz oder lang gebrochen sein werde; denn weder hat ihn die Gräfin des Dienstes entlassen, noch auch hat er selbst förmlich sein Amt in der Kirche Frieslands niedergelegt.

Nicht als ein Fremdling den kirchlichen Kreisen und nicht zum erstenmal traf L. im Mai 1550 in England ein. Nach dem Tode Heinrich VIII. (1547), während der Zeit der Unmündigkeit des Thronerben Eduard VI., lag die Hauptgewalt in der Hand des zum Lord-Protektor des Reichs erwählten Oheims des Königs, des Herzogs von Somerset,

und in der des Primas der Kirche von England, des Erzbischofs Cranmer, der die Nichte Osianders geheiratet. Beide Männer standen entschieden auf seiten der Reformation und nun auch entschieden, ihr offnen, freien Zugang im Lande und in der Kirche zu verschaffen. Cranmer erbat sich für seine Reformpläne den Beirat hervorragender Kirchenmänner in Deutschland; zu den geladenen Gästen gehörte in erster Linie L., der bald im erzbischöflichen Lambeth-Schloß, mit Cranmer auf dem vertrautesten und liebevollsten Fuße stand. Schon nach kurzer Zeit machte sich der bedeutsame Einfluß des kraftvollen L. auf Cranmer und dadurch mittelbar auf die evangelische Ausgestaltung der Kirche von England geltend. Bald nach seiner Abreise sagte der berühmte Hugh Latimer in einer vor dem jungen frommen König gehaltenen Predigt: „Ich wünschte, daß Männer wie Laski in unserem Lande wären; das Land würde gedeihen, wenn es sie fesselte. Der König sollte seine Ehre darein setzen, solche Männer aufzunehmen und warm zu halten.“ Dem Wunsche seines Predigers willfuhr der König und wandte sich wegen Überlassung an den König von Polen. Als erbetenes Arbeitsfeld wurden L. sämtliche Protestanten fremder Zunge, die da und dort daheim um ihres Glaubens willen verfolgt in London eine gesicherte Herberge gefunden, zugewiesen, um als ihr Superintendent sie zu einem festen kirchlichen Verbande zusammenzufügen. Die Aufgabe stand an Umfang der in Friesland gestellten nach, aber nicht an Schwierigkeit der Lösung. Schon zwei Monate nach L.s Ankunft wurden durch königlichen Erlaß die Deutschen und andere Fremdlinge als eine selbstständige, von dem Regimente der Kirche von England unabhängige Gemeinde anerkannt; an ihrer Spitze L. als Superintendent, ihm zur Seite vier Geistliche nach den verschiedenen sprachlichen Zweigen der Gemeinde. Auch eine Kirche wurde dem Superintendenten für sein zu ordnendes Gemeinwesen als Eigentum zugewiesen. Mit bewundernswertem, nun auch bereits erprobtem Geschick legte L. Hand an das Werk. Seine Fremdlingsgemeinde hatte sich als eine Bekenntnisgemeinde anzusehen. L. stellte ein Bekenntnis (Confessio Londinensis) auf, in welcher es galt einen starken Damm wider sich geltend machende sektiererische Strömungen unter den Fremdlingen aufzurichten, und das jeder bei seiner Aufnahme zu unterzeichnen hatte. Die bekannte Lehre sollte vertieft werden, einmal durch frühzeitige und jahrelange Unterweisung der Jugend in dem in Emden bereits aufgestellten Katechismus, der auf den Heidelberger Katechismus nicht ohne Einwirkung blieb, und dann durch die umfangreichste, höchst bedeutsame Schrift über die Sakramente (brevis et dilucida de sacramentis ecclesiae Christi tractatio), die aus der „Prophetie“ hervorgegangen, dieser vortrefflichen Einrichtung von regelmäßigen Bibelbesprechungen, in welchen jedes Gemeindeglied Zweifel oder Bedenken in der Schriftauslegung vorbringen konnte und von den Geistlichen und auch den Kirchenältesten belehrt und berichtigt wurde. Wie Calvin seine Institutio dem König von Frankreich gewidmet, so L. diese seine Sakramentslehre, die entscheidungsvollen Einfluß auf die englische Kirche ausübte, dem Könige von England. Auf solcher Unterlage baute nun L. seine Gemeinde auf; ein mustergiltiger Bau, den die uns noch erhaltene, mitten unter den Anfechtungen und Verfolgungen seiner aus England vertriebenen Gemeinde niedergeschriebene Forma ac ratio eingehend darstellt, wohl eine der bedeutsamsten Reformationsschriften, die gerade in unseren Tagen neu erwachten Gemeindelebens ganz besondere Beachtung verdient. Die größere Lebensbeschreibung hat das kostbare Buch eingehend berücksichtigt (S. 376—410). So müssen wir ebenfalls in diesem kurzen Abriß — leider — unter Hinweis auf das Buch an der nachhaltigen Einwirkung L.s auf die Gestaltung der Kirche von England, auf die politische Thätigkeit, die er im Interesse der evangelischen Kirche in Deutschland am englischen Hof zu treiben veranlaßt wurde, vorübergehen, um nur noch zu erwähnen, daß mit dem frühzeitigen Tode Eduards VI. (1553) das ganze gesegnete Werk zusammenbrach. Die „blutige Maria“ löste die Fremdlingsgemeinde auf; ihre Glieder mußten beim anhebenden Winter den unwirtlich gewordenen Boden verlassen. Eine erschütternde Irrfahrt bricht damit für die armen Flüchtlinge an; ihr Bericht ist eins der schmerzlichsten Blätter des sich erhebenden Hadergeistes unter den Söhnen der Reformation, peinlicher noch zu lesen, als was das römische Regiment der blutigen Maria den Verbannten angethan, verhängnisvoller noch für den Fortgang der Reformation, weil dieser Kampf der einen wider die anderen unter den evangelischen Religionsverwandten der sich allüberall regenden Gegenreformation vortrefflich in die Hand arbeitete. Selbst in Emden fand L. keine heimische Stätte der Wirksamkeit mehr. Er zog nach Frankfurt am Main, wo ein Teil der Flüchtlingsgemeinde Aufnahme gefunden, alsbald auch da in hervorragender Weise bemüht, das traurige Los der Flüchtlinge bis nach Basel hin zu lindern, das Bekenntnis seiner Glaubensgenossen wie ihren Rechtsbestand innerhalb der Reformationskirche zu wahren und als Prophet und

Herold einer späteren besseren Zeit zur Eintracht der Brüder aus dem gleichen Hause gegenüber dem gemeinsamen Gegner, der römischen Kirche, zu mahnen. Freilich damals vergeblich!
Nach Jahresfrist seit seiner Ankunft in Frankfurt kamen die ebenso lange erwarteten wie ersehnten Briefe aus Polen, die ihn dringend zurückriefen und zugleich meldeten, daß 5 der ihm wohlgeneigte König seine Rückkehr nicht verhindern werde. Ende Dezember 1556 traf L. in der alten Heimat wieder ein, bereit, seine letzte, schier aufgebrauchte Lebenskraft in den Dienst der evangelischen Kirche seines Vaterlandes zu stellen. Die Reformation hatte in den 18 Jahren seiner Abwesenheit starke Fortschritte unter dem Adel Polens gemacht; die Mehrzahl der Reichsratsmitglieder und von ihnen die hervorragendsten 10 waren ihr offen beigetreten. Mehr wie einmal schien es, als ob der König selbst den letzten entscheidenden Schritt zum Anschluß an die evangelische Kirche thun wolle. Verhängnisvoll für den Fortgang der Reformation war das Fehlen eines kräftigen, selbstständigen Bürger- und auch Bauernstandes in Polen; die willenlosen Hörigen waren völlig in der Hand ihrer Herrn, schlossen sich ungefragt ihnen an, als diese der Reformation bei- 15 traten, folgten ihnen dann wieder ebenso ungefragt und unselbstständig, als dieselben der Vergewaltigung der Gegenreformation erlagen. Aus mehr wie einem Grunde hatte der von Genf ausgehende Einfluß besonders in Kleinpolen, dem Herzpunkt des Landes, und in Litauen den von Wittenberg überholt; zumal in gemeindebildender, kirchenregimentlicher Beziehung kam er den eigengearteten Verhältnissen in Polen besser entgegen. Calvins 20 Glaubenslehre wurde von den adligen Familien des Landes, den Männern sowohl wie Frauen, eifrig gelesen, willig angenommen. Aber es gebrach diesen Evangelischen an einem hervorragenden Theologen und geistlichen Berater, der selber ein Landeskind und den einzelnen adligen Führern ebenbürtig die noch ungeordneten, auf kein reformatorisches Bekenntnis sich gründenden Gemeinwesen mit starker, zielbewußter Hand zu leiten im 25 stande gewesen wäre. Die wie von Gott gegebene, berufenste Persönlichkeit, unser L., war noch in die Fremde gebannt. Die im Lande weitverbreiteten böhmischen Brüder boten Ersatz: sie hatten ein Bekenntnis, festgefügte Gemeindeordnung, eine ernst gehandhabte Kirchenzucht. Bei der immer fühlbarer sich geltend machenden Notlage kam auf einer gemeinsam beschickten Synode zu Kozminek 1555 eine Vereinigung zu stande, in welcher 30 die Evangelischen Kleinpolens das Bekenntnis, die Kirchenordnung, das ganze Kirchenwesen der böhmischen Brüder annahmen, mit ihnen sich vereinigten. Das Jahr darauf traf L. in Polen ein. Er erkannte alsbald, daß die Vereinigung übereilt geschehen und das Band gelockert werden müsse. Das Bekenntnis enthielt in seiner teilweise unbestimmten Fassung gar manchen fragwürdigen Punkt; in der Ordnung des Gemeinwesens 35 waren römische Überreste, die für eine rein evangelische Gemeinde unhaltbar; als bedenklichster Punkt mußte dem erprobten Kirchenmann und Polen erscheinen, daß die oberste Leitung der evangelischen Kirche Kleinpolens fortan außer Landes liegen würde. Was L. vorfand, war keine Union, vielmehr ein versuchtes Aufgehen der evangelischen Kirche Polens in die denn doch fremdländische Brüderunität. Dem beugte L. mit fester Hand vor und 40 machte sich mit dem Aufgebot seiner letzten, schwindenden Kraft, die sich in Friesland und London so glänzend bewährt, daran, die evangelische Kirche seines engeren Vaterlandes in fester, synodaler Ordnung selbstständig auszugestalten und als eine Kirche der Reformation machtvoll der römischen Kirche im Lande gegenüber zu stellen. L. kann nicht als Reformator Polens bezeichnet werden, dafür ist er auch zu spät in die evangelische Strömung des 45 Landes eingetreten; aber er hat mit reformatorischem Geschick die noch ungeordneten, teilweise zerfahrenen kirchlichen Verhältnisse in feste, echt evangelische Bahnen geleitet. Deß sind die nun in den Lasciana mitgeteilten Synodal-Protokolle überzeugender Beleg. Zugleich aber auch der unübersteiglichen Schwierigkeiten, mit denen er bis zuletzt nach zwei Seiten hin zu kämpfen hatte, einmal den ihn bis in die Arbeit seiner Heimatkirche verfolgenden 50 Angriffen der ihm feindselig gesinnten Partei innerhalb der Reformationskirche zu begegnen, die nicht müde wurde, alle seine aufreibenden Versuche zu durchkreuzen, um die Evangelischen Großpolens und Preußens zu einträchtigem Vorgehen wider den sich eben aufraffenden gemeinsamen römischen Gegner im Lande zu veranlassen. Dann aber mit aller Entschiedenheit wider die sich im Lande verbreitenden Unitarier anzugehen und ihnen das 55 beanspruchte und auch angemaßte Heimatrecht in der evangelischen Kirche streitig zu machen. So lange er noch lebte, hat er mit starker, unerbittlicher Faust diese Sekte in Kleinpolen niedergehalten. Es war ein schwerer, für Polen unersetzlicher Verlust, als mitten in solcher Arbeit L. in Pinczow am 8. Januar 1560 mit den Worten „Mein Herr und mein Gott" „aus diesem sorgenschweren Leben in die himmlische Heimat übersiedelte", wie sein 60 Freund Sylvius in der Leichenrede sein Sterben umschreibt. D. Dalton.

Lateau, Luise s. d. A. Stigmatisation.

Lateinische Bibelübersetzungen s. Bd III S. 24—58.

Lateransynoden: 1. von 1123 s. d. A. Calixt II. Bd III S. 642, 30 ff. Die Beschlüsse MG CI I S. 574 Nr. 401. — 2. von 1139 s. d. A. Innocenz II. Bd IX S. 111, 16 ff. Die Beschlüsse Mansi XXI S. 525 f. — 3. von 1179 s. d. A. Alexander III. Bd I S. 343, 60 ff. Die Beschlüsse Mansi XXII S. 210 ff. — 4. von 1215 s. d. A. Innocenz III. Bd IX S. 120, 52 ff. Die Beschlüsse Mansi XXII S. 953 ff. — 5. von 1512—1517 s. die Art. Julius II. Bd IX S. 624, 18 ff. und Leo X. Akten Hardouin Conc. Coll. Bd IX S. 1570 ff. Labbei et Cossart. coll. concil. Bd XIV.

Latimer, Hugh, gest. 1555. — Latimers Werke, herausgegeben von G. E. Corrie. 2 Bde, Cambridge 1844 f.; Predigten mit Lebensabriß ed. Bernher 1570 und Watkins 1824. Parker Society 1844. Eine Auswahl herausgeg. von der Rel. Tract. Soc. Vgl. Foxe, Martyrologium; Strype, Memorials III.; Demaus, Life of H. Latimer, 1869, 2. Aufl. 1881; Dictionary of National Biographie Bd 32 Art. v. J. Gairdner.

Hugh Latimer, geboren ums Jahr 1480 zu Thurcaston in Leicestershire, und in dem Christ's College in Cambridge gebildet, trat zuerst als heftiger Gegner der Reformation auf. Die „neue Lehre", die Stafford vortrug, empörte ihn so, daß er demselben nicht nur ins Gesicht widersprach, sondern auch seine Schüler mit Wort und Gewalt zu entziehen suchte. Er gewann das Baccalaureat der Theologie durch eine scharfe Disputation gegen Melanchthons Lehre. Th. Bilney, der zugegen war, sah wohl, daß Latimer es ehrlich meinte, suchte ihn auf und bat ihn, seine Beichte anzuhören. Diese machte einen solchen Eindruck auf Latimer, daß er sich dem Evangelium zuwandte, viel mit Bilney auf dem „Ketzerhügel" zusammenkam und mit ihm Kranke und Gefangene besuchte. Mit gleichem Eifer wie früher für das Papsttum trat er jetzt gegen dasselbe auf. Großes Aufsehen erregten seine „Kartenpredigten", die er an Weihnachten 1529 hielt. Von der bösen Gewohnheit, die Festzeit mit Kartenspielen zu verbringen, nahm er nach dem Geschmacke der Zeit Anlaß, christliche Karten auszugeben, wobei Herz Trumpf sein sollte. Schon in diesen Predigten stellte er die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Erlösung durch den Tod Christi auf, bekämpfte die Gottlosigkeit der Indulgenzen und die Unsicherheit der Tradition und zeigte die Notwendigkeit der Bibelübersetzung. Dr. Buckenhams „Christtagswürfel" war eine schwache Entgegnung. Latimer brachte ihn durch seine witzige und derbe Erwiderung auf immer zum Schweigen. Seine Gegner wandten sich nun an den Bischof von Ely, Dr. West, der ihm das Predigen in der Diöcese verbot. Allein der Augustiner Prior Barnes, dessen Kloster exempt war, öffnete ihm seine Kirche. Eine große Menge kam nun dorthin, um ihn zu hören, darunter auch der Bischof von Ely. Die Papisten appellierten an Wolsey, der deshalb einen Gerichtshof in York hielt, aber mit Latimer, welcher nicht bloß sich selbst wohl verteidigte, sondern auch seinen Richtern ihre Gewährsmänner citieren half, so zufrieden war, daß er ihm die Erlaubnis gab, überall in England zu predigen. Im Jahre 1530 hielt er vor dem Könige die Fastenpredigten, wodurch er sich dessen große Gunst erwarb; bald darauf bekam er die Pfarrei Westkington in Wiltshire. Seine reformatorischen Predigten riefen in seiner Pfarrei große Aufregung hervor. Er wurde nach London citiert, mit Bann bedroht und entging der Strafe nur auf Grund nicht ganz klarer Erklärungen durch des Königs Dazwischenkunft, der an dem unerschrockenen Mann und begabten Redner seine Freude hatte. Auf Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Bolen und 1535 Bischof von Worcester, wo er die Sache der Reformation eifrig förderte. Aber nach vier Jahren legte er sein Amt nieder, weil er die sechs „Blutartikel" nicht unterzeichnen wollte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit, bis ein Unfall ihn nötigte, Hilfe bei einem Londoner Arzt zu suchen. Gardiners Spione fanden ihn auf. Er wurde wegen Widerstandes gegen die sechs Artikel in den Tower geführt, wo er bis zu Edwards Thronbesteigung blieb.

Die Einladung, in sein Bistum zurückzukehren, lehnte er ab und schlug seinen Wohnsitz in dem erzbischöflichen Palaste auf. Hier eröffnete sich ihm ein großes Feld der Thätigkeit. Er war Cranmers Berater und half ihm bei Abfassung des Homilienbuchs. Den Armen war er ein Vater, den Bedrängten ein Beschützer und für alle ungerecht Gerichtete ein warmer Fürsprecher. In einer Zeit, wo das Recht auf das Willkürlichste

gehandhabt wurde, kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß es wenigstens einen Ort gab, wo die Klagen gehört werden mußten, und einen Mann, der es wagte, ohne Ansehen der Person Gewaltthätigkeit und Habgier zu züchtigen und die Sache der Unterdrückten zu führen. Latimers Kanzel war der hohe Richtstuhl, vor den die Rechts-
5 verletzungen und geheimen Bedrückungen gezogen wurden so gut wie die Sünden und Unsitten der Zeit. Mit der Geißel des Spottes und dem Schwert des Geistes züchtigte er die ungerechten Richter und die „predigfaulen" Prälaten. Tyrannei und Aufruhr verdammte er gleichermaßen. Mit überraschender Gewandtheit wußte er den evangelischen Text auf die öffentlichen Zustände wie auf das Privatleben anzuwenden. Die Verkehrt-
10 heit des Papsttums konnte niemand so an den Pranger stellen, wie er. Die evangelische Wahrheit wußte er auch dem Ungebildetsten nahe zu bringen. Seine Predigten unterhielten, indem sie belehrten. Er konnte 2—3 Stunden fortpredigen, ohne die Hörer zu ermüden. Der Inhalt seiner Predigten war durchaus evangelisch. Er schöpfte unmittelbar aus der hl. Schrift und band sich an kein System. Die evangelischen Grundlehren
15 standen ihm schon frühe fest. Nur in der Abendmahlslehre wurde er erst später (1548) durch Cranmer auf den calvinistischen Standpunkt geführt; dagegen verwarf er die Prädestinationslehre und behauptete die Allgemeinheit der Erlösung. Er predigte sehr viel in Edwards Zeit, gewöhnlich jeden Sonntag zweimal, teils vor dem Könige, teils an anderen Orten. Und gewiß hat Keiner der Reformation so den Eingang in die Herzen ver-
20 schafft, als der volksbeliebte Latimer. Nur zu früh wurde seiner segensreichen Thätigkeit durch Marias Thronbesteigung ein Ziel gesetzt. Er war eben auf einer Predigtreise bei Coventry, als er vor den Geheimrat geladen wurde. Er konnte fliehen, aber er wollte nicht. Als er auf seiner Rückreise über Smithfield kam, sagte er: „Dieser Platz hat lange nach mir geseufzt." Am 13. September 1553 wurde er in den Tower abgeführt,
25 wo er mit Cranmer, Ridley und Bradford in ein Zimmer kam. Im März 1554 wurde er mit den beiden ersten nach Oxford gebracht. Nachdem sie die Unterschrift von drei streng katholischen Artikeln über das Abendmahl verweigert, wurden sie einzeln verhört, Latimer am 18. April. Der würdige Greis erschien im Gefangenenkleid mit einer weißen unter dem Kinn gebundenen Mütze, das neue Testament unter dem Arme, auf seinen
30 Stab gelehnt. Zur Verteidigung aufgefordert, sagte er: „Ich kann nicht disputieren. Ich will meinen Glauben bekennen und dann mögt ihr thun ganz wie ihr wollt." Er zog ein Blatt heraus, das man ihn aber nicht lesen ließ. Als der Prolokutor mit Fragen auf ihn einstürmte, erklärte er, daß er nur aus der hl. Schrift antworten wolle. Nach fast anderthalbjähriger weiterer Haft wurden Latimer und Ridley am 1. Oktober 1555 wieder
35 vorgeladen und zum Tode verurteilt. Der 16. Oktober war der Tag der Hinrichtung. Beide wurden mit derselben Kette an den Scheiterhaufen gebunden. Als ein angezündeter Reisigbündel an Ridleys Füße gelegt wurde, tröstete ihn Latimer mit den Worten: „Seid gutes Muts, Meister Ridley, und zeigt Euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hilfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird." Latimer gab
40 in wenig Augenblicken den Geist auf, während Ridley unsägliche Martern zu leiden hatte. „Die Flammen, die sie umhüllten, waren ihr Ehrenkleid, und der Holzstoß der Triumphwagen, auf dem sie gen Himmel fuhren."

Wahrheitssinn, Rechtlichkeit, Überzeugungstreue und Unerschrockenheit sind die hervorstechenden Züge in Latimers Charakter. Menschenfurcht kannte er nicht. Ehrgeiz und
45 Eigensucht waren ihm völlig fremd. Bei der entschiedensten Anhänglichkeit an die evangelischen Grundlehren gab er, wie Cranmer, in nichtwesentlichen Dingen nach, um nicht die Sache der Reformation selbst aufs Spiel zu setzen. Er war nicht gelehrt, nicht einmal Griechisch verstand er. Aber seine Bibel hatte er im Kopf und Herzen. Unter den volkstümlichen Predigern in England nimmt er eine der ersten Stellen ein. Nur darf man
50 seine Derbheiten und Witze, das oft Gesuchte und Gezwungene in seiner Predigtweise nicht nach dem Maßstab der Gegenwart beurteilen. **C. Schoell †.**

Latitudinarier. — W. J. Conybeare, Church parties, deutsch in Gelzers Prot. Mon.-Bl., April 1854, vgl. auch Schaff. Zust. und Partheien der engl. Staats-Kirche in der Dsch. Zeitschr. 1856, Nr. 17 ff.; Churton Latitudinarians from 1671 to 1787, London 1861;
55 J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the seventeenth century, 2 Bde, 2. Aufl., Edinburg 1873.

Latitudinarier hießen die Männer der wissenschaftlich-freisinnigen und kirchlich-duldsamen Richtung, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England aufkam. Ihre Entstehung hängt mit den kirchlichen Gärungen des karolinischen Zeitalters und mit dem

Umschwung der Philosophie zusammen. Schon die doktrinellen Puritaner nahmen eine vermittelnde Stellung zwischen den zwei Extremen der Laudischen Schule und der fanatischen Puritaner ein. Abbot, Carlton, Hall u. a. waren die Hauptvertreter dieser Richtung. Das Äußerliche war ihnen gleichgiltig, Frömmigkeit stand ihnen höher als Formenwesen. Bei aller Anhänglichkeit an die Episkopalkirche ließen sie Andersdenkende gewähren. In der Lehre hielten sie an dem milderen Calvinismus der 39 Artikel fest. Aber als die Gemäßigten gingen sie in dem Parteisturm unter. Gleich duldsam, aber in der Lehre abweichend waren Männer, die wie Hales, obwohl Gegner des Laudischen Hochkirchentums, in der Lehre arminianisch waren, wie die Laudianer, oder, wie Chillingworth, das Christentum auf wenige wesentliche und hauptsächlich praktische Grundlehren zurückführen wollten. Die sittliche Auffassung des Christentums machte sich überhaupt in dem Kampf und raschen Wechsel der religiösen Ansichten und Systeme immer mehr geltend. Andererseits konnte sich die Theologie gegen den Einfluß der Philosophie nicht abschließen. Die Neugestaltung der letzeren durch Baco und Cartesius nötigte auch die Theologie, ihre Grundlage aufs neue zu prüfen und sich mit der Geistes- und Naturphilosophie wie mit der Geschichte auseinanderzusetzen. So kam in Cambridge die platonisierende Philosophie und Theologie auf, deren Gründer Cudworth (s. d. A. Bd IV S. 346) und More waren. Männer dieser Richtung und die Gemäßigten überhaupt wurden von den usurpierenden Gewalten der Reihe nach als Gesinnungslose verdächtigt, und weil sie sich in den engherzigen Geist der Zeit nicht finden konnten, „Latitude-men“ genannt. Zur Zeit der Republik warf man ihnen Arminianismus und Prälatismus vor. Als aber mit der Restauration das Hochkirchentum wieder zur Herrschaft kam und eine Masse Gesinnungsloser in die Kirche hineinströmte, die durch übergroßen Eifer gut zu machen suchten, was sie an der Episkopalkirche zuvor gesündigt, wurden die Gemäßigten als Illoyale und Unkirchliche verdächtigt. Wer sich dem Hochkirchentum nicht beugte noch auch mit den, bald (1662) ausgestoßenen, strengen Puritanern gegen dasselbe kämpfte, wurde als Latitudinarier gebrandmarkt. „Dieser Name,“ sagt ein Zeitgenosse, „ist der Strohmann, den man, um etwas zu bekämpfen zu haben, in Ermangelung eines wirklichen Feindes aufstellt — ein bequemer Name, um jeden, dem man übel will, zu verunglimpfen.“ Und da man diesen Namen auf viele übertrug, die in gar keiner Beziehung zu jener wissenschaftlich-freien und duldsamen Richtung standen oder in religiöser Hinsicht indifferent waren, so galt Latitudinarier bald für gleichbedeutend mit Socinianer, Deist und Atheist. Was nun die eigentlichen Latitudinarier betrifft, so hielten sie an der Liturgie, dem Ritus und der Verfassung der englischen Episkopalkirche fest. Eine allgemeine Liturgie ist nach ihrer Ansicht notwendig gegenüber den zu subjektiven, oft fanatischen Gebeten der Puritaner, die beste Liturgie aber ist die englische, die sich durch feierlichen Ernst und primitive Einfalt auszeichnet. Die Gottesdienstordnung hält die rechte Mitte zwischen Rom und den Konventikeln. Die Ceremonien sind für die Erbauung förderlich. Die bischöfliche Verfassung ist die beste und echt apostolische, gleich weit entfernt von der Zwingherrschaft des schottischen Presbyterianismus und der Anarchie des Independentismus. Auch in der Lehre wollen sie an den Bekenntnisschriften der englischen Kirche festhalten, da diese mit der hl. Schrift im Einklang stehen. Die Schriftauslegung der ältesten Kirche, dieses „goldenen Zeitalters“, ist der Kompaß, nach dem sich die Vernunft richtet. Denn letztere ist die Erkenntnisquelle für die geoffenbarte und natürliche Religion, die beide in schönster Harmonie sind. Die Grundlehren der wahren Religion sind: Willensfreiheit, Allgemeinheit der Erlösung durch den Tod Christi, Vollgenüge der göttlichen Gnade. Und diese finden Eingang in das Herz der Menschen, bei den einen durch den Schriftbeweis, bei anderen durch das übereinstimmende Zeugnis der primitiven Kirche, bei anderen durch ihre Vernünftigkeit. Überall in der Theologie zeigt es sich, daß das Älteste das Vernünftigste ist. Nichts ist wahr in der Theologie, das falsch ist in der Philosophie, und umgekehrt. Was aber Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Die Naturwissenschaften haben einen ungeheuren Fortschritt gemacht und die Philosophie und Theologie können nicht zurückbleiben. Wahre Wissenschaft läßt sich nicht dämmen, so wenig als das Sonnenlicht und die Meereswogen. Sie ist das beste Mittel gegen Atheismus und Aberglauben. Indem nun die Latitudinarier auf der Höhe der Wissenschaft und zugleich auf dem breiten Boden der Duldung stehen, sind sie in der That „Wagen Israels und seine Reiter“. Durch ihr untadeliges Leben lehren sie die Kirche achten, durch ihre Gelehrsamkeit und Thätigkeit verteidigen sie dieselbe, durch ihre Mäßigung können sie die Dissenter gewinnen, durch Accomodation das größtenteils presbyterianisch gesinnte Volk in die Kirche zurückbringen, die sonst eine Gesellschaft von Hirten ohne Herde werden würde.

Wollte man die Latitudinarier ausstoßen, so würde nur ein Häuflein bleiben, das den Papisten oder Presbyterianern zum Raube werden müßte. — So schildert ein Zeitgenosse den Charakter und die Stellung der Latitudinarier in der Schrift: „A brief account of the New Sect of Latitudinarians 1662. Es ist merkwürdig, wie diese Schule außer den philosophischen Anschauungen der Zeit noch viele Laudische Ideen in sich aufgenommen hat. Auf einer so breiten Grundlage war Raum für die verschiedensten Ansichten. Während bei Cudworth, Whichcot, Worthington und Wilkins die philosophische Auffassung vorherrschte, schlossen sich Burnet, Tillotson, Whiston und Spencer mehr an die Kirchenlehre an. Bury (the naket Gospel 1690) erklärte alle christlichen Lehren außer den zwei von der Buße und dem Glauben für unwesentlich, und deshalb von Jurien (la Religion du Latitudinaire) angegriffen, versuchte er vergeblich in seinem Latitudinarius orthodoxus 1697 seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Die Versuche der Latitudinarier (1689—1699), die Presbyterianer und Episkopalen zu vereinigen, schlugen fehl. Der Latitudinarismus wurde später immer mehr zum Indifferentismus, und trat nur vereinzelt in theologischen Werken hervor. Erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ist hauptsächlich durch den Einfluß der deutschen Theologie eine ähnliche freiere Richtung wieder aufgekommen — die Broad Church Party — als deren Begründer, und Vertreter S. Coleridge und Thomas Arnold, Hare, Wathley, Maurice, Kingsley, Stanley, Conybeare und Colenso zu nennen sind. **C. Schoell †.**

Latomus, Bartholomäus, katholischer Humanist, gest. 1570. — L. Roersch Barth. L., le premier professeur d'éloquence latine au collège royal de France, in Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 3. série. Tom. XIV 1887, p. 132—176; ders. in Biographie nationale de Belgique, Tom. XI, Brux. 1890/91, Sp. 424—434; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden XI (Haarlem 1865), 191 ff. (In diesen Arbeiten findet man auch die ältere Litteratur verzeichnet.) Der Artikel von F. X. Kraus in AdB XVIII, 14 giebt nur wieder, was bei den Geschichtschreibern des Erzstifts Trier Brower, Hontheim und J. Marx Richtiges und Falsches über L. berichtet ist. H. Schreiber, Gesch. d. Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg II (1859), S. 194 ff. Sein Brief an Melanchthon vom 24. Juni 1533 ist von G. Kawerau in StK 1902, 140 ff. veröffentlicht. Notizen aus den Freiburger Universitäts-Akten, uns mitgeteilt durch Prof. Dr. H. Mayer daselbst.

Bartholomäus Heinrici, eines Steinmetzen Sohn, daher im Freiburger Promotionsbuch der Artistenfakultät 1516 als Henrici Lapicide, 1517 aber Barth. Latomus genannt, wurde c. 1485 in Arlon im Luxemburgischen geboren (daher oft Arlunensis genannt). Er war ein Landsmann und Jugendfreund des späteren kaiserlichen Vizekanzlers Matthias Held. Wo er nach dem Besuch der Schule der Vaterstadt seine Studien begann, ist unbekannt (in Trier?); nachdem er am 10. März 1516 (nicht schon 1514 oder 15, wie Roersch annimmt) in Freiburg immatrikuliert worden war, wurde er bereits in angaria Crucis [28. September] d. J. Baccalaureus, und in vigilia Omnium SS. 1517 Magister. Am 13. Januar 1518 wurde er Mag. legens, betrieb aber auch daneben Rechtsstudien unter Ulrich Zasius. 1520 wurde er conventor einer Freiburger Burse, 1521 begleitete er Erasmus auf einer Reise ins Elsaß. Im September 1522 ist er in Trier und hilft die Stadt gegen Sickingen verteidigen. Schon hatte er sich als Poet bekannt gemacht: zunächst durch eine Elegie auf Kaiser Maximilians Tod (Augsburg 1519; neugedruckt in Sim. Schardius, Oratt. funebres, Francof. 1567 I, 59 ff.), dann durch seine Epistola Austriae ad Carolum Imperatorem (vom 1. Januar 1520, gedruckt Straßburg 1521), mit der Bitte an den Kaiser, schleunigst ins Land seiner Väter zu kommen, und lebhaften Anklagen gegen den Luxus und die Geldgier Roms. Nun beschrieb er auch den Kriegszug und das Ende Sickingens (Köln 1523, auch bei Schardius, Scriptores rerum Germ. 1574 II, 1019—1030). Ein Brief an seinen Lehrer Zasius (bei Riegger, Epistolae Zasii p. 509 ff.) — wohl vom 28. Dezember 1525, nicht 1530, wie Roersch annimmt, da die Schrift des Zasius, deren Erscheinen L. erwartet, die erste (nicht die zweite) Ausgabe der Intellectus singulares (1526) gewesen sein wird — zeigt uns, wie ihn der Niedergang der Universitäten während der ersten Jahre der religiösen Erregung in Deutschland beunruhigte. Zasius erwarb sich das Verdienst um L., ihn dem gelehrten Berufe wieder zu gewinnen, dem er schon den Rücken kehren wollte. Bewundernd hatte L. seit 1521 von fern her auf Melanchthon geblickt, zunächst ohne den Mut zu brieflicher Annäherung zu finden; dann hatte er 1527 geschrieben, aber keine Antwort erhalten, vielleicht hatte der Brief jenen gar nicht erreicht (StK 1902, 142). Inzwischen war er von Trier nach Köln als Lehrer der Dialektik

und Rhetorik gezogen; er gab hier das Lehrbuch Summa totius rationis disserendi, Coloniae 1527 u. ö., heraus, begann auch mit der Edition kommentierter Ausgaben ciceronianischer Schriften (pro Milone, Colon. 1528). Am 31. Juli 1530 wurde er in Löwen inskribiert als Lehrer am Collegium trium linguarum; bald aber folgte er einem Ruf an die Trierer Hochschule, wo er die Krönung Ferdinands zum römischen König besang und auf den Tod des Erzbischofs Richard von Greifenklau die Gedächtnisrede hielt, die auch den hl. Rock zu Trier hoch preist (1531, bei Schardius, Oratt. funebr. III, 117 b ff.). Am 28. Juni 1531 war er auf der Reise nach Frankreich — seine Trierer Thätigkeit war also nur von kurzer Dauer gewesen. Wir finden ihn nun in Paris am Collegium S. Barbarae, dessen Leiter damals Andreas Goveanus war, dem er 17. September 1533 eine neue Ausgabe der Dialektik des Rudolf Agricola widmete. Ein Schreiben, das er hier am 24. Juni 1533 an Melanchthon richtete, mit warmem Freundschaftsangebot und Nachrichten über momentane Erfolge Gerards Roussels, des Beichtvaters der Königin Margarete v. Navarra, zeigt, wie lebhaft er sich jetzt für die evangelische Sache interessierte. Beabsichtigte doch die Königin selbst, ihn sowie Johann Sturm an die von ihr geplante höhere Schule in Béarn zu berufen (vgl. Real.-Encykl.[2] IX, 304). Zu Beginn des Jahres 1534 erhielt er den Lehrstuhl der Eloquenz an dem von Franz I. gegründeten Collège royal. Jetzt erschien seine Oratio de studiis humanitatis, Paris 1534, und seine Oratio de laudibus Eloquentiae, Paris 1535; in rascher Folge gab er zahlreiche Schriften Ciceros mit seinen Annotationen heraus (später vereinigt in der Cicero-Ausgabe des Joh. Oporinus, Basileae 1553 und Lyon 1574. Gedichte an Franz I. (mit dem Wunsch, daß er sich mit dem Kaiser aussöhne, und dann beide vereint den Türken vertreiben möchten) und an Kardinal du Bellay gehören gleichfalls dieser Zeit an. Auch mit Joh. Sleidan schloß er in Paris herzliche Freundschaft. 1539 nahm er Urlaub zu einer Reise nach Italien, voll Verlangens, Rom kennen zu lernen; über Venedig zog er nach Bologna, wo er wahrscheinlich Dr. jur. wurde. Von hier schrieb er am 2. Februar 1540 an Joh. Sturm in Straßburg, der einst in Löwen sein Schüler gewesen und in Paris ihm freundschaftlich nahe gestanden hatte, de dissidio periculoque Germaniae: Beilegung der kirchlichen Streitigkeiten ist nötig, um einträchtig der Türkengefahr begegnen zu können. Sturm antwortete und veröffentlichte den Briefwechsel in den Epistolae duae duorum amicorum, B. L. et Jo. Sturmii, Straßburg 1540 (und wieder 1567). Von Bologna reiste er im Frühjahr weiter nach Rom. Die Frucht seines römischen Aufenthaltes faßte er hernach in Paris in das dürftige Glaubensbekenntnis zusammen: humana omnia mortalia atque caduca esse, sola recte facta manere nosque immortales efficere (s. seinen Reisebericht in F. Schott, Itinerarii Italiae Germaniaeque libri IV, Coloniae 1620 im 2. Buch, bes. S. 148). Das erklärt auch, warum er trotz vorübergehenden Interesses für die Reformation ihr sich nicht angeschlossen hat. Auf der Rückreise verweilte L. etliche Tage in Straßburg in freundschaftlichem Verkehr mit Butzer und dessen Freunden, war auch mit ihnen in Hagenau beim Religionsgespräch anwesend, vgl. L. Pastor, Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879, S. 238. 1542 rief ihn sein alter Gönner, Ludwig von Hagen, jetzt Erzbischof von Trier, zu sich und machte ihn zum kurfürstlichen Rat mit dem Wohnsitz in Koblenz. Hier vermählte er sich mit Anna Zieglins. Der Kölner Reformationsversuch veranlaßte ihn zur Kontroverse mit Butzer. Dieser hatte sich 15. Juni 1543 brieflich an ihn gewendet, um sein Urteil über Melanchthons Schrift gegen den Kölner Klerus zu provozieren. L. antwortete 12. Juli 1543: er sei nicht Theologe, aber zu den seit Jahren Deutschland erregenden Streitfragen dürfe er wohl auch seine Meinung äußern. Mit Unrecht werfe Butzer ihm vor, als wenn er jetzt seine Meinung geändert habe: er habe niemals lutherisch gelehrt. Übrigens möge Butzer doch lieber mit Theologen streiten, nicht wider einen in alio campo versantem. Darauf erwiderte dieser erst kurz (11. August 1543), dann in ausführlicher Streitschrift (März 1544). Vgl. Responsio B. L. ad epistolam quandam M. Buceri, Coloniae 1544, und Butzers Scripta duo adversaria, Argent. 1544. Nun replizierte L. in ausführlicher Gegenrede: B. L. adversus M. Bucerum de controversiis quibusdam ... altera plenaque defensio, Colon. 1545. In den Streit über Abendmahl, Heiligenanrufung und Cölibat ist nun auch die Fundamentalfrage de autoritate ecclesiae hineingezogen. Nachdem er schon 1544 und 45 seinen Kurfürsten auf die Reichstage nach Speier und Worms begleitet hatte, wurde er als katholischer Gelehrter auch zum Religionsgespräch in Regensburg berufen. Wahrscheinlich war er der Verfasser der anonymen Schrift Actorum colloquii Ratisbonensis narratio, Ingolstadt 1546, die Cochläus dann ins Deutsche übersetzte (vgl. N. Paulus, Joh. Hoffmeister, Freiburg 1891, S. 211 f.;

M. Spahn, J. Cochläus, Berlin 1898, S. 313). 1548 soll ihn Kaiser Karl zum Rat am Kammergericht in Speier gemacht haben. 1557 finden wir ihn wieder auf dem Religionsgespräch in Worms. Melanchthon nennt ihn jetzt den λογοδαίδαλος sui agminis, quem existimo in prooemiis magis disertum fuisse, quam erit in dogmatibus 5 (CR IX, 374). Den Vorwürfen von reformierter Seite, daß die Katholiken das Gespräch gesprengt hätten, antwortete er mit einem Dialog „Spaltung der Augsburgischen Konfession durch die neuen und streitigen Theologen". Der Pastor der flamandischen Gemeinde zu Frankfurt a. M., Petrus Dathenus (vgl. Bd IV 495), griff ihn darauf an. Er antwortete in seiner Responsio ad impudentissima convitia et calumnias 10 P. Datheni, 1558, und abermals Ad furiosas P. Datheni criminationes et absurdas eiusdem de Verbo Dei et Scriptura ... sententias, 1560. Inzwischen war aber auch der Lutheraner Jakob Andreae, damals Stadtpfarrer in Göppingen, der in Worms den Evangelischen als Schriftführer gedient hatte (CR IX, 394), mit ihm in Konflikt gekommen. Er hatte ein Wort des L. aus der Responsio gegen Butzer aufgegriffen 15 und gebrandmarkt, in dem jener sagt: die älteste Kirche, cum adhuc rudis esset, habe ängstlich an beiderlei Gestalt festgehalten, bis sie, docta a Patribus, erkannt habe, daß für die Laien auch eine Gestalt genüge. Darauf schrieb L. zu seiner Rechtfertigung De docta simplicitate primae Ecclesiae, Colon. 1559, und suchte nun das „cum adhuc rudis esset" abschwächend zu erläutern: es sei ja doch die Kindheitszeit der Kirche, die 20 Zeit der incunabula und rudimenta, gewesen. — Kurfürst Jakob von Eltz machte den Hochbetagten noch 1569 zum ersten Beisitzer seines Gerichtshofes, aber am 3. Jan. 1570 starb er zu Koblenz. — Von nichttheologischen Publikationen aus der Zeit seiner Übersiedelung nach Deutschland sind seine Ausgabe der Dialektik des Georgius Trapezuntius (Colon. 1544 u. ö.) und die Notae in Comoedias Terentii (Paris 1552) zu nennen, beide 25 entstammen wohl aber aus der Zeit seiner Lehrthätigkeit in Paris. Ein Kollegheft seiner Pariser Horaz-Vorlesungen von 1534 bewahrt die Leidener Universitäts-Bibliothek.

G. Kawerau.

Latomus, Jacobus, katholischer Theologe, gest. 1544. — Opera, Lovanii 1550 fol; Félix Nève in Biographie nationale de Belgique, Tom. XI 434 ff. (Bruxelles 1890,91); 30 Luthers WW, Weimarer Ausgabe VIII, 36 ff.; an beiden Orten ist die ältere Litteratur verzeichnet.

Jakob Masson, gräcisiert Latomus, c. 1475 in Cambron im Hennegau geboren, studierte in Paris, wo er Mag. artium wurde; darauf nach Löwen berufen, wurde er 1505 Leiter des von Van Standonck gegründeten Hauses für arme Studenten (Domus 35 Standonica). In die dortige Artistenfakultät wurde er 1510 rezipiert, am 19. August 1519 wurde er Dr. der Theologie. Eine der ordentlichen Professuren der Theologie wurde ihm jedoch erst 1535 übertragen, mit ihr zugleich erhielt er ein Kanonikat an der Peterskirche daselbst. 1537 bekleidete er das Rektorat; am 29. Mai 1544 starb er und fand seine Ruhestätte hinter dem Hochaltar der genannten Stiftskirche. Bekannt geworden 40 ist er vor allem durch seine Kämpfe mit Erasmus und Luther. 1519 hatte er von der Schrift des Leipziger Humanisten Petrus Mosellanus De variarum linguarum cognitione paranda (1518) Anlaß genommen, formell gegen diesen, sachlich gegen Erasmus und das unter dessen Fürsorge in Löwen errichtete Collegium trilingue einen Warnruf ergehen zu lassen: De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus 45 (Antwerpen 1519, in den Opp. Bl. 157[b] ff.). Erasmus hatte umgehend geantwortet in seiner Apologia refellens suspiciones quorundam dictitantium dialogum D. J. Lat. . . conscriptum fuisse adversus ipsum (Opp. Erasmi, ed. Lugd. Bat. IX, 79 ff.). Sein Name war damit für den großen Kreis der Verehrer des Erasmus als der eines Feindes der neu aufblühenden Wissenschaften gebrandmarkt, wenngleich dieser 50 bis dahin über des neuen Gegners Gaben nicht ungünstig geurteilt hatte. Jetzt schüttete der junge Wilhelm Nesen in seiner Epistola de magistris nostris Lovaniensibus (in Opp. Zwinglii ed. Schuler und Schultheß VII, 36 ff.) ein reichliches Maß spöttischer Verachtung über ihn aus; vgl. auch Melanchthons Spott über L. Corp. Ref. I, 316 f. Inzwischen hatten die Löwener Theologen sich zum Kampf gegen Luther gerüstet und im 55 Bunde mit den Kölnern ihre Condemnatio doctrinalis, qua condemnatur doctrina M. Lutheri im Februar 1520 erscheinen lassen (Luthers WW WA VI, 175 ff.) Ende März desselben Jahres hatte Luther schlagfertig darauf geantwortet (ebend. VI, 181 ff.). Latomus beschloß, jetzt in voller theologischer Rüstung die Ehre der Löwener Theologen zu wahren; am 8. Mai 1521 erschien in Antwerpen seine Gegenschrift: Articulorum

doctrinae fratris M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum Ratio ex sacris literis et veteribus tractatoribus (in seinen Opp. Bl. 1 ff.). Luther hatte bereits vor seiner Abreise nach Worms von dem Vorhaben des L. Kunde erhalten; schon am 26. Mai hatte er ein Exemplar der fertigen Schrift in Händen und beschloß, alsbald zu antworten. Auf der Wartburg fehlte ihm größerer litterarischer Apparat; um so energischer vertiefte er sich in die Bibellehre von Sünde und Gnade und vollendete bereits im Juni die für seine Rechtfertigungslehre bedeutsame Entgegnung, die jedoch erst im September fertig gedruckt war: Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae Sophistis redditae Lutheriana Confutatio (WA VIII, 43 ff.) — „incendiarii" nannte er die Löwener mit Anspielung auf die dort geschehene öffentliche Verbrennung seiner Schriften. Latomus schwieg zunächst. Erst im März 1525 vollendete er eine Schrift De primatu pontificis adv. Lutherum (Opp. Bl. 56 ff.). Im Mai desselben Jahres ging seine Streitschrift gegen Oekolampad und Beatus Rhenanus De confessione secreta (Opp. Bl. 98[b] ff.) aus. Ersterer antwortete in seinem Elleboron pro Jacobo Latomo, Basel, August 1525, und erinnerte ihn hier an die Abfertigung, die er von Erasmus und von Luther erhalten habe. Das trieb ihn dann noch zu einer verspäteten Responsio ad Lutherum (Opp. Bl. 54 ff.), von der selbst Nève urteilt, daß sie bedeutungslos sei, und zu der nicht minder verspäteten Apologia pro dialogo de tribus linguis (Opp. Bl. 169 ff.). Luther ließ jene Responsio ebenso wie spätere Angriffe unbeantwortet. Unvollendet blieb eine Streitschrift gegen des Erasmus De sarcienda Ecclesiae concordia. Es folgte noch eine Streitschrift gegen den englischen Bibelübersetzer und Reformator W. Tyndal, sowie Abhandlungen über einzelne Kontroverslehren (Glauben und Werke, Mönchsgelübde, Fürbitte für Verstorbene, Heiligenanrufung, Reliquien, Bilder u. a.). Im Jahre seines Todes veröffentlichte er noch Duae epistolae, una in libellum de ecclesia, Philippo Melanchthoni adscripta; altera contra orationem factiosorum in comitiis Ratisbonensibus habitam (Antwerpen 1544). Eine Schrift, die Melanchthon 1523 gegen ihn plante, ist nicht erschienen (vgl. Epp. Schwebelii p. 43). Luther gedachte seiner noch einmal in der unvollendet gebliebenen Streitschrift gegen die Löwener; er nennt ihn in Anspielung an ein bekanntes Wort des Horaz den magnus maximo promissor hiatu (s. G. Buchwald, Luthers letzte Streitschrift, Leipzig 1893, S. 9). Die Aufschrift auf seinem Grabe rühmt ihn als einen professor clarissimus, qui haereses contra catholicam fidem suo tempore grassantes doctrina et libris editis profligavit: vir sane multae eruditionis, pietatis ac modestiae. Dagegen war er den evangelisch Gesinnten der Typus der „Verblendung, Unvernunft und Gottlosigkeit". Hatte ihn doch der gehaßte kaiserliche Ketzerrichter in den Niederlanden, Franz van der Hulst, 1522 alsbald als theologischen Berater an seine Seite berufen (der Hoop-Scheffer, Gesch. der Reformation in den Niederlanden. Deutsche Ausgabe, Leipzig 1886, S. 136 f.) und bis an sein Ende wirkte er bei Ketzerprozessen mit, vgl. die abschätzige Charakteristik, die Francisco de Enzinas in seinen Denkwürdigkeiten (deutsch von Hedwig Böhmer 1893, S. 18 ff.) in dieser Beziehung von ihm entworfen hat. In evangelischen Kreisen wollte man auch von den Gewissensqualen und der Verzweiflung wissen, die ihn angesichts des Todes befallen hätten (ebend. S. 19, und Claudius Senarcläus, Hist. de morte J. Diazii 1546, p. 12 ff.). **G. Kawerau.**

Laubhüttenfest. — Zur Litteratur vgl. Bd VII S. 19, 4—15; Dazu F. B. Dachs, Talmudis Babylonici codex Succa 1726; Lundius, Die alten jüdischen Heiligtümer, 5. Buch, Kap. 24.

Das Laubhüttenfest heißt im AT חַג הַסֻּכּוֹת Le 23, 34; Dt 16, 13. 16; 31, 10; Sach 14, 16. 18; Esr 3, 4; 2 Chr 8, 13; ferner חַג הָאָסִיף Ex 23, 16; 34, 22 oder prägnant הֶחָג das Fest 1 Kg 8, 2; Ez 45, 23; 2 Chr 7, 8 od. חַג יהוה Le 23, 39; Jdc 21, 19. Den ersten Namen geben die LXX durch *ἡ ἑορτὴ (τῶν) σκηνῶν* oder *τῆς σκηνοπηγίας*, den zweiten durch *ἡ ἑορτὴ συντελείας* oder *συναγωγῆς*. Die Benennung *ἡ τῶν σκηνῶν ἑορτή* findet sich auch 2 Mk 10, 6, während Josephus (Arch. 4, 209, vgl. 3, 247) und das NT (Joh 7, 2) die Form *σκηνοπηγία* benutzen. Als *ἡ σκηνή* wird das Fest von Plutarch (Symp. 4, 6, 2 erwähnt).

Die geschichtliche Entwickelung der alttestamentlichen Feste überhaupt ist in dem Artikel „Gottesdienstliche Zeiten im AT" (Bd VII S. 19 ff.) besprochen worden. Was das Laubhüttenfest im besonderen betrifft, so weist die mehrmals vorkommende kurze Benennung „das Fest" darauf hin, daß diese Feier einst ein besonderes Hauptfest der Israeliten gewesen sein muß. In den Gesetzen ist es freilich den beiden anderen Hauptfesten

koordiniert und speziell auf die Obstlese im Herbste bezogen worden. Wenn es aber Ex 23, 16 heißt, daß dies Fest gefeiert werden soll, wenn die Erzeugnisse „des Feldes" eingeheimst worden sind, und wenn Dt 16, 13 die Zeitbestimmung lautet: wenn du den Ertrag von deiner Tenne und deiner Kelter sammelst, so schimmert noch durch, daß das Laubhüttenfest einst als Dankfest für den ganzen Bodenertrag des verflossenen Jahres gegolten hat. Dem entspricht es auch, daß es nach 1 Sa 1, 3 ff. (vgl. besonders V. 20) in alten Zeiten an einem Hauptheiligtume gefeiert wurde, während man sich wohl sonst mit den kleineren Lokalheiligtümern begnügte.

Von dem möglichen kanaanäischen Vorbilde dieses Festes (Jdc 9, 27) war schon in dem erwähnten Artikel die Rede. Als israelitisches Fest treffen wir es zuerst Jdc 21, 19 ff.; es wird hier als ein jährliches Jahresfest in Schilo erwähnt, bei welchem die jungen Mädchen in den benachbarten Weinbergen Reigentänze aufführten. Wie es in alter Zeit gefeiert wurde, wird ferner in der schon erwähnten Erzählung 1 Sa 1, 3 ff. beschrieben. In der älteren Königszeit scheint man es im 8. Monat (späterer Rechnung) gefeiert zu haben. Allerdings heißt es 1 Kg 8, 2, daß das Hüttenfest, mit dem Salomo die Tempelweihe verband, im 7. Monat stattfand. Da aber der Tempelbau nach 1 Kg 6, 38 im 8. Monat fertig war und es wenig wahrscheinlich ist, daß Salomo 11 Monate mit der Einweihung des fertigen Gebäudes sollte gewartet haben, so hat die von Stade und anderen ausgesprochene Vermutung eine große Wahrscheinlichkeit, wonach jene Zeitangabe 1 Kg 8, 2 erst nachträglich mit Rücksicht auf die in der späteren Königszeit üblich gewordene Sitte, das Fest im 7. Monat zu feiern, eingefügt worden ist, während der Text ursprünglich den 8. Monat meinte. Eine Bestätigung findet diese Annahme 1 Kg 12, 32, denn die Worte: Jeroboam feierte ein Fest im 8. Monat, das dem in Juda gefeierten Feste entsprach, bedeuten unzweifelhaft, daß er sich bei der Anordnung des Festes nach dem jüdäischen Vorbilde richtete, und nicht, daß er es auf eine andere Zeit verlegte. Die ältesten Gesetze geben gar keine bestimmte Datierung für die Feier, sondern es heißt Ex 23, 16 (vgl. 34, 22) ganz allgemein, daß das Asiph-(Lese-)Fest am Ausgange des Jahres (d. h. im Herbste) beim Einsammeln der Früchte stattfinden sollte. Es gehört hier zu den drei großen Jahresfesten, an denen alle Männer vor Jahve erscheinen sollten.

Im Deuteronomium fehlt ebenfalls eine genaue Datierung. Das Fest heißt hier das Sukkot-(Hütten-)Fest, und es werden die neuen Bestimmungen angeordnet, daß es nur an dem einzig legitimen Heiligtume gefeiert werden dürfte, und daß die Feier 7 Tage dauern sollte (vgl. 1 Kg 8, 66, wo diese Sitte vorausgesetzt wird). Eine weitere Bestimmung fügt Dt 31, 9 ff. hinzu, wonach alle 7 Jahre, im Erlaßjahre, das Gesetz an diesem Feste vorgelesen werden sollte. Außerdem hat Bertholet die wahrscheinliche Vermutung ausgesprochen, daß die Ablieferung des deuteronomischen Zehnten zur Zeit dieser Feier stattfand.

Die deuteronomischen Bestimmungen werden ergänzt durch das ältere Gesetz, das in das 23. Kapitel des Leviticus aufgenommen und bearbeitet worden ist. In diesem älteren Gesetze, das V. 39 (mit Ausnahme des Anfanges und des Schlusses des Verses) und V. 40. 42 f. vorliegt, ist das Fest ebenfalls noch nicht bestimmt datiert („wenn ihr den Ertrag des Landes einheimset"). Es dauert wie im Deuteronomium 7 Tage und hat wie dort den ausgesprochenen Charakter eines Freudenfestes. Zugleich aber heißt es, daß man sich am ersten Tage des Festes prächtige Baumfrüchte, Palmenwedel und Zweige von dicht belaubten Bäumen und ʿArab-Bäumen (populus Euphratica) nehmen sollte, und ferner, daß man alle 7 Tage in Laubhütten (Sukkot) wohnen sollte, und zwar zum Andenken an die Zeit der Wüstenwanderung, in welcher die Israeliten in Hütten und nicht in Häusern wohnten. Daß die Zweige gesammelt werden sollten, um daraus die Hütten zu bauen, wird nicht ausdrücklich gesagt, wenn es auch eine sehr naheliegende Vermutung ist. Nach dem vorliegenden Texte durften nur die echten Israeliten an diesem Feste teilnehmen und in den Hütten wohnen, aber Bertholet (Die Stellung der Israeliten u. d. Juden zu den Fremden 171 f.) hat mit beachtenswerten Gründen die Ursprünglichkeit dieses Textes bezweifelt und den Ausfall der Worte: und die Gerim vermutet. Durch diese Bestimmungen wird nur der schon im Deuteronomium vorkommende Name „Sukkot-Fest" erklärt. Aber wenn auch die Sitte des Hüttenbauens ohne Zweifel alt ist, so ist doch die gegebene Erklärung dieser Sitte aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Vertiefung. Schon der Umstand, daß im Gesetze von prächtigen Baumfrüchten die Rede ist, beweist deutlich, daß diese eigentümliche Form der Festfeier mit dem Aufenthalt in der Wüste nichts zu thun hat, sondern mit der Obstlese zusammenhängt. Das Wohnen in den Hütten erklärt sich dann einfach dadurch, daß das Fest anfänglich in den Weinbergen und

Obstgärten gefeiert wurde, wo man während der Feier in Laubhütten übernachtete (vgl. die angeführte Stelle Jdc 21, 20 ff.). Dieselbe Sitte findet auch heutzutage in Palästina statt, wo während der Weinlese der größte Teil der Bevölkerung in die Weinberge hinauszieht. „Wer keinen eigenen Weinberg besitzt, pachtet sich ein Stückchen, und der vornehme Städter schätzt sich glücklich, wenn er mit Weib und Kind unter einem Zelt oder in einer Laubhütte einige Wochen in einem Weinberge kampieren kann“ (ZDPV 4, 80, vgl. Robinson, Palästina 2, 717).

Nachdem das Deuteronomium das Hüttenfest in ein allgemeines Tempelfest verwandelt hatte, ergab sich von selbst die Notwendigkeit einer bestimmten Datierung der Feier. Eine solche treffen wir nun zum erstenmal in dem Kultusentwurf des Propheten Ezechiel (45, 25). Der Anfang des Herbstfestes, das hier wie im Deuteronomium und Heiligkeitsgesetze eine siebentägige Dauer hat, wird auf den 15. des 7. Monats fixiert. Der Monat ist also ein anderer, als in der älteren Königszeit, aber der Prophet hat gewiß nicht diese Neuerung eingeführt, sondern er folgt, wie eben aus der oben erwähnten Interpolation 1 Kg 8, 2 hervorgeht, der in der späteren Zeit in Jerusalem üblich gewordenen Sitte. Außerdem giebt Ezechiel genaue Bestimmungen in betreff der an diesem Feste darzubringenden Opfer. Gefordert werden täglich 7 Farren und 7 Widder, ein Epha Mehl für jeden Farren und jeden Widder und ein Hin Öl für jedes Epha; außerdem als Sündopfer ein Farren am ersten und ein Ziegenbock an jedem der folgenden Tage. Doch beruht, wie Krätzschmar vermutet, die Bestimmung über die Sündopfer vielleicht auf eine sekundäre Kombination verschiedener Textformen.

Die letzte Stufe bezeichnet die Le c. 23 vorliegende Bearbeitung des oben besprochenen Heiligkeitsgesetzes. Die Bestimmung ist dieselbe wie bei Ezechiel: der 15. des 7. Monates, aber zu den 7 Festtagen wird noch ein 8. hinzugefügt, der den Namen Asereth (עֲצֶרֶת feierliche Versammlung) trägt. Alle 8 Tage werden durch Opfer ausgezeichnet, der 1. und 8. außerdem durch Festversammlung (מִקְרָא קֹדֶשׁ) und Ruhe von der Arbeit. Die näheren Bestimmungen über die an diesen Tagen darzubringenden Opfer treffen wir Nu 29, 12 ff. An den ersten 7 Tagen sind täglich zu opfern: als Sündopfer 1 Ziegenbock und als Brandopfer 2 Widder und 14 einjährige Lämmer, außerdem von jungen Stieren am 1. Tage 13 und dann täglich einer weniger. Dagegen am 8. Tage: 1 Stier, 1 Widder und 7 Lämmer als Brandopfer und 1 Bock als Sündopfer. Zu allen Brandopfern sind die dazu gehörenden Speiseopfer hinzuzufügen.

Wie das Hüttenfest zum erstenmal nach dem neuen Gesetze gefeiert wurde, beschreibt dann Neh 8, 14 ff. Man fand im Gesetze geschrieben, daß die Israeliten während des Festes im 7. Monate in Laubhütten wohnen sollten, und begab sich deshalb hinaus auf die Berge, um Zweige vom wilden und edeln Ölbaum, Myrthen, Palmen und dichtbelaubten Bäumen zu sammeln und daraus Hütten zu bauen. Die Hütten wurden auf den Dächern und in den Höfen Jerusalems, in den Tempelhöfen und auf den freien Plätzen vor dem Wasserthore und dem Ephraimthore aufgeführt. Man beging das Fest 7 Tage lang und am 8. Tage fand nach der Bestimmung des Gesetzes die Asereth statt.

Von dem späteren Gesetze ist natürlich auch die Chronik abhängig, und so läßt der Chronist Salomo nach den 7 Festtagen noch die Asereth feiern und erst am 23. die Israeliten entlassen (2 Chr 7, 8 f.), während nach der Darstellung des Königsbuches die Israeliten schon am Tage nach dem 7. Festtage Jerusalem verließen (1 Kg 8, 66) — eine sehr lehrreiche Abweichung, die sich nicht durch die Annahme Keils, der Verfasser des Königsbuches habe sich einer ungenauen Redeweise bei einer bekannten Sache bedient, erledigen läßt.

Welche Bedeutung man in nachexilischer Zeit dem Hüttenfeste beilegte, geht aus Sach 14, 16 ff. hervor. Der Verfasser läßt nämlich bei seiner Beschreibung der messianischen Zeit die übrig gebliebenen Völker jährlich nach Jerusalem ziehen, um das Hüttenfest zu feiern; wer dies unterläßt, begeht eine schwere Sünde, die mit Regenmangel (in der nach der Zeit dieses Festes beginnenden Regenperiode) bedroht wird.

Das Interesse für das Hüttenfest, dessen Stiftung das Buch der Jubiläen 16, 20 f. später Abraham zuschreibt, zeigte sich auch darin, daß man die Ceremonien dieser Feier auf verschiedene Weise erweiterte. So wurde es Sitte, an diesem Feste Zweige von Laub- und Obstbäumen in den Händen zu tragen, also infolge einer anderen Auffassung der Worte Le 23, 40 als die oben erwähnte, falls nicht die ganze Ceremonie einfach auf der Wiederaufnahme einer uralten Sitte beruht. Die zum Tragen verwendeten Zweige werden verschieden angegeben. 2 Mk 10, 7 spricht von mit Laub umwundenen Stäben, Palm-

wedeln und anderen schönen Zweigen, Josephus einmal (Arch 3, 245) von Myrthen-, Weiden-, Palmen- und Pfirsichzweigen, ein anderes Mal (Arch 13, 372) von Palmen- und Citronenzweigen. Später entschied man sich, wie der Mischnatraktat Sukka zeigt, für eine Auslegung, wonach man in der rechten Hand einen von Weiden- und Myrthenzweigen umgebenen Palmzweig (Lulab), in der rechten einen Paradiesapfel zu tragen hatte. Auf diese Weise umzog man während der Festfeier unter Hosiannarufen den Brandopferaltar täglich einmal und am 7. Tage siebenmal. In dieser Gestalt wurde das Hüttenfest Vorbild sowohl des Tempelweihfestes (2 Mk 10, 6 f., vgl. Pf 118, 25) als auch des Empfanges Christi bei seinem Einzuge in Jerusalem. Ferner führte man die Sitte ein, während der 7 Festtage eine Wasserspende zu bringen. Ein Priester holte aus der Quelle Siloah 3 Log Wasser, das ein anderer Priester in Empfang nahm, während Priester und Laien die Worte Jes 12, 3 recitierten; es wurde dann mit dem Trankopferweine gemischt und unter Psalmengesang der Leviten und Trompeten der Priester an der Südwestecke des Altars ausgegossen (b. Sukka IV, 9. 10). Bekanntlich hat man diese Sitte als Veranlassung der von Christus gebrauchten Wendung Joh. 7, 37 f. betrachtet. Ob sie auf uraltem Herkommen beruht oder eine Neuerung ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Dagegen erinnert die gesteigerte Festfreude, die am Laubhüttenfeste herrschte, unzweifelhaft an die Art und Weise, wie man in alten Zeiten dies Fest der Feste begangen hatte. Sie erreichte ihren Höhepunkt in der Nacht zwischen dem ersten und zweiten Festtage. Beim Anbruch des Abends errichteten die Priester und Leviten im Weibervorhofe eine doppelte Gallerie für die Zuschauer. In die Mitte des Vorhofes stellte man große Kandelaber, wovon jeder vier goldene Schalen trug, die als Oellampen dienten. Nachdem sie angezündet waren, nahm der von den vornehmsten Bewohnern Jerusalems ausgeführte Fackeltanz seinen Anfang. Die Fackeln wurden von den Tänzern in die Höhe geworfen und wieder ergriffen. Auf den Stufen zum inneren Vorhofe standen die Leviten mit ihren Instrumenten und sangen Psalmen. Der jubelnde Lärm stieg fortwährend, bis beim ersten Hahnengeschrei ein dreifaches Trompetensignal von zwei am Nikanorthore stehenden Priestern das nächtliche Fest unterbrach. Die Psalmen, die während des Hüttenfestes gesungen wurden, waren Pf 29; 50, 16 ff; 94, 16 ff.; 94, 8 ff.; 81, 7 ff.; 82, 5 ff. und Pf 65. 113—118, das sog. Hallel, (b. Sukka 53 [a] vgl. LXX zu Pf 29).

Trotz des strengen kirchlichen Charakters, den die späteren Gesetze den Festen aufgeprägt hatten, wurde das Laubhüttenfest noch in den späteren Zeiten auf eine solche Weise gefeiert, daß man es versteht, wenn der Festjubel und die Thyrsusstäbe bei oberflächlicher Betrachtung Plutarch auf den Gedanken bringen konnten, es werde dem Dionysos zu Ehren gefeiert. **Fr. Buhl.**

Laud, Erzbischof von Canterbury, gest. 1645. — Die erste Biographie schrieb der Kaplan desselben Peter Heylyn unter dem Titel Cyprianus Anglicus 1668. Daneben ist die wichtigste Quelle The Works of the most reverend father in God William Laud, Oxford 1847—60 (ein Teil der Library of Anglo-Catholic Theology). Biographien aus neuerer Zeit W. H. Hutton, William Laud, 2. ed. London 1896; A. C. Benson, William Laud, some time Archbishop of Canterbury, London 1897. Sonst zu vergleichen Ranke, Engl. Gesch. II. Bd; M. Brosch, Gesch. von England, Bd 7; A. Stern, Gesch. der Revolution in England, Berlin 1891; J. Köstlin, Die schottische Kirche, Hamburg und Gotha 1852; H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; S. R. Gardiner, History of England from the accession of James I to the outbreak of the Civil War 1613—1642, 10 vols. New edition 1894; ders., A History of the Great War. 4 vols., London 1897 f.; ders., Art. Laud in der Dictionary of National Biography vol. XXXII.

William Laud wurde geboren zu Reading am 7. Okt. 1573 als Sohn eines wohlhabenden Tuchmachers. Mit 16 Jahren kam er in das College von St. John in Oxford und wurde mit 20 Jahren Fellow. Nachdem er sich im Jahre 1598 die Würde eines M. A. erworben, wurde er 1600 zum Priester geweiht, und hatte, während er doch im Universitätsverband blieb und 1608 Dr. theol. wurde, in diesen Jahren mehrere kirchliche Stellen inne, die er zumeist seinem Gönner, Dr. Neile, dem damaligen Bischof von Rochester verdankte. Obwohl er im Jahre 1610, um seine Pfarrstelle in Cuchstone (Kent) zu verwalten, die er noch in demselben Jahre mit der in Norton vertauschte, seine Stellung als Fellow aufgegeben hatte, wurde er 1611 zum Präsidenten seines früheren College gewählt, allerdings unter großem, zum Teil stürmischen Widerspruch einer Partei, die, als sie die Wahl selbst nicht verhindern konnte, beim Könige, wenn auch vergebens, die Aufhebung der Wahl wegen vorgekommener Unregelmäßigkeiten verlangte. Die wahren Gründe

waren andere. In Oxford herrschte unter Führung von Abbot, dem späteren Erzbischof von Canterbury, ein ausgesprochener Calvinismus, der lediglich biblisch gerichtet sein wollte, aber auch manchen rationalistischen Auffassungen Raum ließ und seine Korrektheit vor allem durch seinen Abscheu gegen alles Ceremonienwesen im Kultus dokumentierte. Unter Einflüssen, die sich nicht klar nachweisen lassen, wahrscheinlich aber auf seinen Tutor Buckeridge, der später als Bischof von Rochester, dann von Ely gleiche Ziele wie Laud verfolgte, zurückzuführen sein werden, zeigte sich bei Laud schon früh eine entschiedene Abneigung gegen den Calvinismus und speziell gegen seine liturgischen Anschauungen und damit gegen den immer mehr um sich greifenden Puritanismus. Bei dem letzteren mußte es natürlich Anstoß erregen, als er schon bei der Bewerbung um die Würde eines Baccalaureus der Theologie die Notwendigkeit der Taufe, durch welche die Gnade der Wiedergeburt verliehen werde, behauptete, und zugleich den Satz aufstellte, daß es ohne Bischöfe keine wahre Kirche geben könnte. Wie die echten Anglikaner von heute, — nur ein Vierteljahrtausend zu früh — sah er, schon damals verhältnismäßig gleichgiltig gegenüber der Lehre, den Bestand der wahren Kirche allein gesichert durch das göttliche Recht des Episkopats und seiner vermittelst der apostolischen Succession gewährleisteten Verbindung mit der Urkirche. Schon 1606 hatte man ihm vorgeworfen, papistische Meinungen in der Predigt vorgetragen zu haben. Man predigte sogar gegen ihn. Er schwieg dazu. Da ist kein Zweifel, daß er sich schon früh mit Reformgedanken trug, aber ein Mann von kühler Berechnung und Meister in der Selbstbeherrschung, wartete er, bis seine Zeit kam.

Kaum hatte er als Präsident seines College die Macht dazu, als er daran ging, sich mit Leuten seiner Gesinnung zu umgeben. So wuchs seine Partei an der Universität und bald darüber hinaus, aber auch seine Gegnerschaft. Indessen war er schon 1611, durch Neile empfohlen, zum Kapellan des Königs ernannt worden. Jakob I. hatte für seine Person keinerlei Neigung. Daß er als junger Priester, was er später bitter bereute, im Interesse, einen einflußreichen Gönner zu gewinnen, den Earl von Devonshire mit einer geschiedenen Frau, seiner Maitresse, gegen die Kirchengesetze getraut hatte, konnte er ihm nicht verzeihen. Auch fehlt es nicht an Anzeichen, daß er bisweilen ein dunkles Gefühl davon hatte, der gewandte Mann könnte ihn zu kirchlichen Maßnahmen verleiten, die verhängnisvoll werden möchten. Aber er erkannte seine Brauchbarkeit und fand in ihm einen Mann, der nicht nur auf seine theologischen Liebhabereien einging, sondern für dieselben kirchenpolitischen Ziele erglühte, und der den Mut hatte, von der königlichen Gewalt geschützt, seine und des Königs Reformgedanken auch durchzuführen.

Es bedarf nicht geringer Einschränkung, wenn Ranke meint, „vor allem doch als eine Ausbreitung der in Schottland entsprungenen kirchlichen Formen und Ideen hat man den englischen Puritanismus anzusehen" (Engl. Gesch. II, S. 34), aber das ist keine Frage, daß durch die Verbindung von England und Schottland, durch das Einströmen calvinistischer Gedanken in das Reich der Elisabeth der Puritanismus in seiner presbyterianischen Form bestärkt werden mußte und daß die englischen Puritaner sich den größten Hoffnungen hingaben. Was man erwartete, zeigt „die tausendstimmige Bittschrift" (Millenary petition, s. d. A. Puritaner), in der die Puritaner um Erleichterung in der kirchlichen Jurisdiktion, und um die Berechtigung, gewisse anstößige Ceremonien abzuschaffen, anderes nach dem Worte Gottes einzurichten, baten und wünschten, daß die englischen Bischöfe keine andere Stellung haben sollten als die schottischen. Wie wenig kannte man doch diesen König, der vielmehr darauf ausging, die schottische Kirche nach englischem Muster zu reformieren, der ganz im Gegensatz zu früheren Auslassungen, jetzt keinen Hehl daraus machte, daß für ihn die englische Kirchenverfassung und ihre kultischen Formen das Palladium des Reichs seien, und der in der Erinnerung daran, daß in Schottland mit der Aufhebung der Bistümer auch die Schmälerung der Macht der Krone eingetreten sei, in der Verbindung einer starken Königsmacht und eines der Krone ergebenen starken Episkopats, — no bishop no king —, das Heil sah. Seine ersten kirchlichen Maßnahmen, die Forderung des Eides auf den Supremat des Königs, und die allen Geistlichen aufs schärfste auferlegte Verpflichtung, das Commonprayerbuch zu beobachten, ließen darüber keinen Zweifel. Die Einzelnheiten können jedoch hier nicht verfolgt werden. Es ist bekannt, wie es „dem Sinne des Königs so recht entsprach, Protestant zu sein, was für seine Autorität in England und Schottland unbedingt notwendig war, und doch auch die Katholiken nicht wider sich zu haben, den römischen Papst zu seinen Freunden zählen zu können" (Ranke II, 46). Das mußte zu einer Schaukelpolitik führen, die je nach den Umständen oder auch den den König gerade beherrschenden persönlichen Einflüssen bald das eine bald das andere Moment hervortreten ließ. Nur in dem Streben, die alten kirchlichen Einrichtungen festzuhalten

bezw. sie wieder einzuführen, läßt sich eine gewisse Festigkeit erkennen, und einer der Männer, dessen Thatkraft der König dazu besonders benutzte, war Laud.

Im Jahre 1616 zum Dekan von Gloucester erhoben, erhielt er den bestimmten Auftrag, die schlecht gehaltene dortige Kathedrale wieder in Ordnung zu bringen. Und er begann alsbald mit Reformen, die zwar rein äußerliche Dinge betrafen, aber bei dem Werte, den beide Parteien ihnen beilegten, bald von großer Bedeutung werden sollten. Mit dem Aufkommen des Puritanismus hatte in den meisten Kirchen der Altar aufgehört, Altar zu sein. Man brachte den „Tisch" dahin, wo es, um die Abendmahlsgäste davor zu versammeln, am bequemsten schien, gewöhnlich in die Mitte der Kirche. So war es auch in Gloucester und darin sah Laud ein Greuel. Daß diese Stellung des Altars die Kirchenbesucher dazu verführte, Hüte und Stöcke darauf zu legen und ihn sonst zu allerlei unwürdigen Dingen zu benutzen, worüber die strengen Kirchenmänner klagten, mag richtig sein. Für Laud war aber, wie er später in seinem Prozeß zur Begründung seines Vorgehens in diesem Punkte angiebt: the altar the greatest place of God's residence upon earth, greater than the pulpit, for these 'tis Hoc est Corpus meum, this is My Body; but in the other it is atmost but Hoc est Verbum Meum, this is My Word; and a greater reverence is due to the Body, than the Word, of the Lord (Works IV, 284). Als Dekan, dem nach englischen Kirchenrecht überhaupt die Aufsicht über das Äußere der Diöcesankirche und namentlich der Kathedrale und den ganzen Kultus zukommt, ließ er sofort den Altar am Ostend des Chors aufstellen und verordnete, daß alle Kirchendiener beim Eintritt in die Kirche und beim Verlassen derselben sich gegen den Altar hin verbeugen sollten, worin Klerus und Volk nur Papismus sahen, und was zur Folge hatte, daß der Bischof seine Kathedrale Jahre lang nicht betrat. Vergebens beriefen sich die Gegner auf die Freiheit, die das Common prayer book in diesem Punkt gewährte; der König entschied, daß das Recht, davon Gebrauch zu machen, nur dem Ordinariat zukäme, dieses zu bestimmen habe. Wie sehr der König in ihm seinen Mann gefunden zu haben glaubte, zeigt, daß Laud ihn im Jahre 1616 auf der Reise nach Schottland zu begleiten hatte, die nicht am wenigsten die Anbahnung vollkommener Konformität mit der anglikanischen Kirche bezweckte und auf welcher Jakob I. durch seine scharfe Betonung der königlichen Prärogative und seine Maßnahmen die Schotten so tief und nachhaltig verletzte. Es mag sein, daß Laud, wie jetzt angenommen wird, nicht unmittelbar bei dem Erlaß der Artikel von Perth beteiligt war (vgl. über sie Neal, History of Puritans I, 469), ebensowenig wie bei dem in demselben Jahr 1618 ausgegebenen sogenannten Book of Sports (A declaration to encourage recreations and sports on the Lords day), das im Gegensatz zu der von den Puritanern angestrebten strengen Sabbathsfeier, gewisse Vergnügungen für diejenigen, welche dem ganzen Gottesdienst in der Pfarrkirche beigewohnt hätten (ebenda S. 472 f.), gestattet; gleichwohl war man überzeugt, daß gerade er seine Hand dabei im Spiele habe. Im Jahre 1621 wurde er Bischof von St. Davids und gab von neuem dadurch Anstoß, daß er sich in seinem Palast zu Abergwilly eine eigene Kapelle baute. Seine kirchliche Stellung, namentlich gegenüber den Römern, auch theoretisch im Zusammenhang klarzulegen, gab ihm der König Gelegenheit, als er ihn 1622 vor der zum Katholicismus neigenden Gräfin von Buckingham zu einer Disputation mit dem Jesuiten John Fisher veranlaßte, über die er später in seiner „Relation of the conference" (Works II. Bd) berichtet hat. Da ist er zunächst weit entfernt davon, die römische Kirche schlechthin zu verwerfen. Er erkennt sie als eine treue Kirche an, weil sie die Schrift, wenn auch nicht als alleinige und vollkommene Glaubensregel und die beiden Sakramente als Vermittler und Siegel der Gnade festhielte. Aber die katholische Kirche Christi ist sie nicht, das ist die „primitive" Kirche der ersten vier Jahrhunderte, der die englische am nächsten steht, näher als die der gleichen Wurzel entstammende römische, mit der sie der Substanz nach dieselbe ist, die aber ein verderbter Zweig sei. Dieses Verderben sah er einmal in dem zu weit getriebenen Ceremonienwesen, zum anderen, und das charakterisiert seine Stellung auch für die spätere Zeit, in ihrem Dogmatismus. Was er anstrebt, ist möglichste Weitherzigkeit in dogmatischen Fragen. „The church does not require assent unto particulars." Die Behauptung, alle von der Kirche definierten Punkte sind gleich fundamental, bekämpft er. Fundamental ist nur, was zur Seligkeit notwendig ist (the soul saving faith). Die Grundlagen des Glaubens sind die heilige Schrift und die Symbole. Wenn sich Zweifel über ihre Artikel erheben, dann ist das auf Grund der Schrift entscheidende Konzil der beste Richter (Works II, 428).

Bei der Anschauung, daß in der Kirche der ersten Jahrhunderte, der primitiven, der

Maßstab für die wahre Kirche sei, begreift es sich, daß er über die Fassung der Artikel unter Elisabeth, die ihm zu calvinistisch waren, auf den Edwardschen Entwurf zurückgehen wollte, der der Lehre der alten Kirche viel näher stand. An die Stelle des Decretum absolutum setzte er die Lehre von der allgemeinen Gnade und erklärte die guten Werke für ein wesentliches Moment in der Rechtfertigung. Die Taufe teilt die Wiedergeburt mit, die aber verloren gehen kann. Die Transsubstantiation im streng scholastischen Sinne leugnet er und wollte vielleicht nur die Realpräsenz bekennen (II, 364 f.), aber seine Auslassungen sind unklar, ebenso seine dem Common prayer book entsprechenden Darlegungen über das Abendmahl als Opfer, in denen er das sacrificium propitiatorium abweist, aber doch ein sacrifice commemorative and gratulatory made by the priests and people annimmt (II, 340 f.). Auch darin kommt schon sein von ihm später besonders betonter Standpunkt zu Tage, daß er den Grund für die Verwirrung in der anglikanischen Kirche wesentlich in dem Mangel an Uniformität sieht. Die innere Gottesverehrung sei freilich die Hauptsache, aber die äußere Einheit sei ein gewichtiges Zeugnis der Welt gegenüber, und die Ceremonien haben Einfluß auf das Innere. Nur müsse dabei die rechte Mitte eingehalten werden, Rom und die Sektierer gehen zu weit.

Seitdem wurden seine Beziehungen zum Hofe immer enger, denn er hatte die Freundschaft des mächtigen Günstlings Buckingham, der ihn zu seinem Beichtvater machte und sich durch ihn in religiösen und kirchlichen Fragen beraten ließ. Sein Einfluß auf die Kirchenpolitik war aber bislang noch ein indirekter. Seine erste Staatsstellung erhielt er, als er 1622 in die commission of grievances berufen wurde. Das wurde alles anders mit dem Regierungsantritt Charles I. (27. März 1625). Sehr bald konnte man bemerken, wie ihn der König bevorzugte. Er hatte anstatt des wegen seines Puritanismus in Ungnade gefallenen Bischofs Williams von Lincoln bei der Krönung als Dekan von Westminster zu fungieren. Wenige Tage nach dem Regierungsantritt erbat sich der König von ihm eine Liste der zu Beförderung geeigneten Geistlichen, wobei er sie als Orthodoxe bezw. Puritaner markierte. Bald darauf wurde er zum Bischof von Bath und Wells, Dekan der Hofgeistlichkeit und Mitglied des geheimen Rats ernannt. Die von ihm bei Eröffnung des ersten Parlaments gehaltene offizielle Predigt, in der er die von Gott geschenkte Gewalt des Königs in Staat und Kirche betonte und den König als Stellvertreter Gottes bezeichnete, ließ die Puritaner erkennen, was von dem Einfluß dieses Mannes, der ihnen längst als Papist verdächtig war, zu erwarten war, und anderes, was folgte, verschärfte den Gegensatz der kirchlichen Parteien. Noch war die Sache nicht so weit gediehen, daß man von seiten der Puritaner das kirchliche Grundgesetz, das Common prayer book im ganzen verworfen hätte und eine durchdringende Reform der kirchlichen Einrichtungen anstrebte, — in diesem Sinne war der Puritanismus damals nur die Sache einer verhältnismäßig kleinen Minorität, aber bei sehr vielen in den Mittelklassen war die Prädestination im Sinne Calvins zum wichtigsten Glaubensartikel geworden. Jede Abweichung davon galt als eine Hinneigung zum Papismus. Man könnte den kirchlichen Gegensatz, wie er am Anfang der Regierung Karls I. hervortrat, fast auf die Formel bringen, dort Uniformität im Kultus, hier bei den Puritanern im Dogma, nur daß hier sehr bald aus dem Dogma auch die Konsequenzen hinsichtlich des Ritus gezogen wurden, je mehr die andere Partei sich darauf steifte. Kirchliche Uniformität galt jedenfalls bei beiden Parteien als der Eckstein des Reiches, woraus sich die gleiche Intoleranz auf beiden Seiten ergab. Noch hatte die Regierung direkt nicht viel gethan, was den Vorwurf der romanisierenden Tendenzen schlechthin rechtfertigte, hatte doch der König sogar, um den katholischen Einfluß zu brechen, gegen die Ehepakten den französisch-katholischen household der Königin verjagt. Aber schon das Dasein der katholischen Königin, dann die spanischen und französischen Beziehungen erhöhten die wachsende Furcht vor den papistischen Tendenzen. Dazu kam, daß der König Männer wie Richard Montague, der gegen den Calvinismus aufgetreten war, und gegen den das Parlament Klage führte, unter dem Einfluß einer Kommission, deren Seele Laud war, offen begünstigte, ja so recht im Gegensatz zum Volkswillen zu hohen kirchlichen Stellen beförderte (Hudson S. 29 f.), Leute der entgegengesetzten Richtung beiseite schob oder auch unterdrückte. Ebenso war nicht zu verkennen, daß dieselben Männer, auf die der König sich bei seiner verfassungswidrigen inneren Politik stützte, zugleich die Führer der hochkirchlichen Richtung waren, die das von den Puritanern beherrschte Haus der Gemeinen schon mit dem Papismus identifizierte. So bestärkte das Eine das Andere. Die Opposition gegen die Regierungspolitik bei den einen, der Kampf für die Rechte des Königs bei den anderen, verquickte sich mit religiösen Tendenzen, das gab ihm die Schärfe, das war es, was ihn für beide Parteien zur Gewissenspflicht, einen

Ausgleich unmöglich machte. Und Laud war es, der immer mehr Einfluß auf den König gewann, das Bewußtsein von seinem göttlichen Rechte steigerte, auch die herausfordernden Reden des Königs vor dem Parlamente von 1626 aufsetzte (Works IV, 354). Nunmehr (Juli 1628) zum Bischof von London befördert, begann er seine Reformthätigkeit. Sein Werk ist die noch heute zu Recht bestehende und im Common prayer book sich findende Deklaration vom Nov. 1628, welche die volle wirkliche Annahme der Artikel „in the literal and grammatical sense" vorschreibt und jede eigene Meinung über ihren Sinn zu äußern verbietet. Es ist richtig, daß darin, wie man, um Lauds katholisierenden Standpunkt zu leugnen, betont hat, sich auch eine gewisse Weitherzigkeit gegen andere Meinungen zeigt, wie denn in der That Laud jeden, der gegen die Artikel nicht polemisierte, acceptierte, auch wenn er ihnen die liberalste Auslegung gab. Aber das beweist nur von neuem, wie wenig Interesse er an der Lehre hatte. Auch sein Eifer gegen den Calvinismus beruht nur darauf, daß er in ihm eine Untergrabung des Kultus sah. Und die in der Uniformität des Kultus zur Erscheinung tretende Einheit der Kirche fiel ihm mit dem Wesen der Kirche zusammen, I laboured, sagte er später zu seiner Verteidigung, nothing more, than that the external public worship of God — too much slighted in most parties of this kingdom — might be preserved, and that with as much decency and uniformity as might be; being still of opinion that unity cannot long continue in the Church, when uniformity is shut out at Church door. Und nur eine solche uniforme Kirche war nach ihm im stande, die wahre, gottgewollte Stütze des Staatswesens zu sein: He who ever he be, that will not communicate in public prayers with a national Church, which serves God as she ought, is a separatist (Hudson S. 63). Solche Äußerungen geben den Schlüssel zum Verständnis seiner ganzen Haltung.

Als das Parlament von 1629 zusammentrat, zeigte sich der kirchliche Gegensatz schon in seiner ganzen Schärfe. Mehrere Führer der hochkirchlichen Partei, Sibthorpe, Manwaring (vgl. Ranke II, 196), hatten die Puritaner durch ihre absolutistischen Auslassungen, wonach für alle Befehle des Königs, wenn sie nicht mit dem göttlichen Gesetz in Widerspruch stünden, auch wenn es sich um Entrichtung unbewilligter Steuern handelte u. s. w., unbedingter Gehorsam verlangt wurde, schwer gereizt. Die Ausdrücke „Priester" und „Altar" erschienen ihnen bereits unerträglich und lieferten den Beweis, daß die Leute, die sie gebraucht, sich auf katholischer Linie bewegten. Man forderte ihre Bestrafung, aber das Parlament wurde aufgelöst, es begann die parlamentlose, absolutistische Regierung. Und Laud, der allerdings jene Männer schätzte, und von dem man sagte: Like a busie and an angry waspe, his sting is in the tail of every thing (Benson S. 69), wurde immer mehr auf die Gegenseite gedrängt, je mehr sich der Haß der puritanischen Opposition auf ihn richtete. Und in kirchlicher Beziehung glaubte er bei seiner Bekämpfung des Puritanismus lediglich das nach seiner Meinung kirchlich zu Recht Bestehende zu wahren, selbst keinerlei Neuerung einzuführen. Obwohl in seiner Weise ein frommer Mann, sein Tagebuch läßt sein Gebetsleben erkennen, — freilich bewegte es sich durchaus in kirchlichen Formen und Formeln —, auch auf Würde und Prunk legte er keinen Wert, in dieser Beziehung konnten die Gegner nichts an ihm aussetzen, außer etwa eine gewisse Formlosigkeit im Verkehr, aber ganz der Mann des Intellekts und des Prinzips, fehlte ihm jegliches Verständnis für jede außerhalb des hergebrachten Geleises sich bewegende Frömmigkeit. Er vermochte auch keinen Unterschied in der Beurteilung der verschiedenen Parteien zu machen, — es war alles Auflehnung gegen die bestehende Ordnung und gegen das gottgewollte Regiment, Grund genug, um jede dahingehende Regung, wo sie immer in die Erscheinung trat, mit der ihm eigenen Schärfe entgegenzutreten.

In den nächsten Jahren war er es, der neben dem unbedeutenden, unthätigen Lordschatzmeister Weston, in enger Verbindung mit Wentworth, dem späteren Earl of Strafford im Namen Karls England regierte. Schon im Dezember 1629 ging man zu einem schweren Angriff gegen das immer deutlicher zu Tage tretende Überwuchern der neuen religiösen Strömung über, indem man die Thätigkeit der sog. „lecturers" einschränkte. Das waren Leute, die entweder von einer Kongregation oder auch einem einzelnen Mitgliede lediglich als Prediger aufgestellt wurden, und ihre Übung war nicht selten die, daß sie nach Schluß des offiziellen Gottesdienstes, an dem sie selbst nicht teilnahmen, die Kanzel bestiegen. Und man konnte schon beobachten, wie sie in den Augen der Menge bei weitem höher standen, als die Geistlichen, die vorher ihre gedruckten Gebete abgelesen hatten (Gardiner, hist. of England VII, 131 f.) Offenbar bedeutete ihre Anstellung durch die Gemeinde eine völlige Durchbrechung des hierarchischen Prinzips. Darum galten sie

für Laud mit Recht als die Hauptträger des Puritanismus. Nun wurde durch eine von dem Könige an die Bischöfe erlassene Instruktion bestimmt, daß wie in Büchern so auch auf den Kanzeln jede Polemik verboten sein sollte. Die hergebrachten Nachmittagspredigten wurden in Katechesen für die Jugend umgewandelt, die Predigt im Morgengottesdienst durfte zwar bestehen bleiben, aber niemand dürfe die Kanzel besteigen, der nicht vorher 5 im Chorrock (in his surplice) die vorgeschriebenen Gebete gelesen hätte. Kein lecturer sollte in einer Stadt angestellt werden, wenn er nicht zugleich die Seelsorge übernehme, und die Bischöfe hätten darauf zu achten, daß nur die gesetzlich berechtigten Edelleute sich Kapläne hielten, und dann solche, die qualifiziert also von der kirchlichen Behörde anerkannt worden seien. Es begreift sich, welchen Haß Laud durch solche Maßregeln auf sich 10 herauf beschwören mußte, und man hatte nicht so unrecht, wenn man in ihm speziell das verkörpert sah, was die Opposition in Staat und Kirche bekämpfte. Mit großer Aufmerksamkeit beobachtete man jede seiner Handlungen. Und bei seinem großen Einfluß, — seit 12. April 1630 war er auch Kanzler der Universität Oxford, und als Mitglied des geheimen Rats, der Sternkammer und der hohen Kommission, welche die eine als weltliche 15 Kommission, die andere als geistliche, über die Durchführung der jetzt ohne Parlament lediglich vom geheimen Rate ausgehenden Gesetze überwachen sollten und unter Zertretung der Landesgesetze und Landesgewohnheiten eine grausame Willkürherrschaft ausübten, gab er Anlaß genug dazu, sich immer größere Feindschaft zuzuziehen. In der That war es kein Wunder, daß man es nicht verstand, daß er zwar unter Verweis auf das Verbot, 20 Kontroversen zu behandeln, jede Kontroverse über Lehrfragen mit scharfen Strafen ahndete, dagegen die Bekämpfung von Angriffen gegen den Episkopalismus und sein Ceremonienwesen protegierte, weil es sich dabei um die Aufrechterhaltung gesetzlich zu Recht bestehender Zustände handle. Aber furchtlos, obwohl im Bewußtsein, überall von Feinden umringt zu sein, und ohne volle Hoffnung, die von ihm so sehnlich erstrebte Uniformität und damit 25 die Ruhe wirklich erreichen zu können, aber in der Ueberzeugung, damit die Sache Gottes zu führen, ging er seinen Weg (Si his artibus peream, factus inter litigantes victori, ut solet, praeda, merces mea mecum, nec extra me, nisi in Deo, solatium quaeram. Interim, quae spero pauciora sunt, quae timeo multa, vgl. den für seine Absichten sehr instruktiven Brief an Vossius (Works VI, 265 f.). Mit diesem Be- 30 wußtsein wurde er immer fanatischer, jeder Angriff auf sein System war ein Angriff auf Gottes Ordnung, seine Feinde, die Feinde Gottes, die er mit furchtbarer Grausamkeit, wie im Falle Al. Leightons (vgl. darüber Gardiner, VII, 143 ff.), zu vernichten für seine Pflicht hielt. Sein bischöfliches Auftreten wurde immer römischer, man bemerkte, daß er sich nicht nur beim Betreten der Kirche nach Osten hin verbeugte, sondern ebenso bei Nen- 35 nung des Namens Jesu. Als einen weiteren Fortschritt auf der katholischen Linie mußte man das sicherlich von ihm inspirierte Fastengebot vom 12. Nov. 1630 auffassen, welches den Genuß von Fleisch am Freitag verbot, obwohl die Regierung es mit der ökonomischen Lage begründete und auf ähnliche Edikte aus den Zeiten Edwards VI. und der Elisabeth sich berief (Huddon S. 67). Im Jahre 1633 begleitete Laud den König auf seiner Reise 40 zur Krönung nach Schottland, wo der frühere von Jakob unternommene Versuch der Vereinigung der schottischen und englischen Kirche wieder aufgenommen wurde. Konnte auch sein Plan, einfach der schottischen Kirche die englische Liturgie zu octroyiren, nicht durchdringen, so wurde doch, die böse Saat späteren Irrsals, die Abfassung einer neuen, sich möglichst an die englische anlehnende Kirchenordnung in Angriff genommen (vgl. Köstlin S. 150 ff.). 45 Unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Schottland wurde er am 6. August 1633 vom König, dem er immer unentbehrlicher geworden, und für den er die wärmste Zuneigung hatte, zum Erzbischof von Canterbury ernannt. Zwei Tage vorher hatte man ihm römischerseits den Kardinalshut angetragen. In seinem Tagebuch bemerkt er einige Zeit später, am 17. August, als das Anerbieten erneuert worden war: But my answer again was 50 that somewhat dwelt within me, which would not suffer that, till Rome were other than it is. So gab es allerdings noch eine Schranke, die ihn von der römischen Kirche trennte, wohl das Papsttum selbst. Daß er den Gedanken einer Konversion mit sittlicher Entrüstung zurückgewiesen hätte, hören wir nicht. Man sieht, wie er durch den Kampf mit dem Puritanismus sich immer weiter auf die römische Seite hatte drängen 55 lassen. Die Hoffnung, ihn wirklich zu gewinnen oder wenigstens durch seinen Einfluß für die römische Propaganda größere Freiheiten zu erhalten, gab man dort noch nicht auf. Sie wurde genährt durch das im Jahre 1634 zu beobachtende vertrautere Verhältnis zur katholischen Königin und seinen Verkehr mit dem päpstlichen Emissär Panzani, der freilich nur den Erfolg hatte, Laud noch mehr in den Augen des puritanisch gesinnten Volkes 60

zu diskreditieren (Benson S. 73 f.). Als Erzbischof von Canterbury, Kanzler von Oxford und Dublin und im Besitze seiner anderen Ämter übte er jetzt einen fast unbeschränkten Einfluß in Staat und Kirche, den er alsbald dazu benutzte, nunmehr im ganzen Lande seine kirchlichen Reformations- oder Repristinationsgedanken durchzuführen. Immer mehr
5 befestigte sich in ihm das Bewußtsein, daß auf die Aufrechterhaltung dessen, was er als durch die kirchlichen Kanones gesetzlich festgestellt ansah, das Heil nicht nur der Kirche, sondern des Staates beruhe, jede Abweichung durch Abschreckungsmittel verhindert werden müßte. Daher seine, die aller anderen Richter übertreffende Strenge in allen Puritanerprozessen gegen Prynn, der in seinem Histriomastix das hierarchische System des Erzbischofs
10 gegeißelt hatte, gegen Bastwick, Burton u. s. w. (vgl. Brosch S. 152 ff.). Die ersten von ihm als Erzbischof bei dem Könige veranlaßten Anordnungen bewegten sich auf der schon früher eingeschlagenen Richtung: keine Ordination ohne wirkliches Amt (title), was einen neuen Angriff auf die lecturers bedeutete, und die erneute offizielle Publikation des books of Sports, womit sich der Kampf gegen den puritanischen Sabbath verband.
15 Schon tiefer griffen andere den Kultus uniformierende Maßregeln ein. Allenthalben wurde jetzt die Aufstellung eines Altars im Ostchor und die Errichtung einer Schranke vor demselben gefordert. Visitationen, die 1634 begannen und mehrere Jahre wiederholt wurden, sorgten für die Ausführung und die genaue Einhaltung dessen, was das Common prayer book nach seiner Meinung vorschrieb, auch für die Wiedereinführung der alt-
20 kirchlichen geistlichen Gewänder, Kerzen, gemalter Kirchenfenster und des ganzen kirchlichen Pompes, der unter dem Einfluß calvinistischer Tendenzen während der letzten Generation in Abgang gekommen war. Daneben darf nicht vergessen werden, daß er nicht weniges that für die Hebung der materiellen Verhältnisse des Klerus, Oxford mit reichen Spenden bedachte und den Einfluß der Kirche, vor allem der Bischöfe auf jede Weise zu fördern
25 suchte. Ihm war es zu danken, daß 1636 Juxon, der Bischof von London, der erste Geistliche seit den Zeiten Heinrich VII., Lordschatzmeister wurde. Dazu bemerkt er in seinem Tagebuche: „und nun, wenn die Kirche sich jetzt nicht mit Gottes Hilfe oben hält, ich kann nicht mehr thun" (Works IV, 226).

Nur scheinbar ist es ein Widerspruch zu seiner sonstigen Haltung, wenn wir hören
30 daß er im Jahre 1637, als mehrere Konversionen im Adel vorgekommen waren, die gleiche Strenge wie gegen die Puritaner auch gegen die Katholiken angewendet wissen wollte und die Schuldigen vor die hohe Kommission forderte. Es war einerseits der stärker werdende Einfluß der Königin, den er fürchtete, andererseits das ihn bei allen seinen Maßnahmen beseelende Bestreben, um jeden Preis die Einigkeit der Kirche von England
35 zu erhalten. „I am between two great factions, very like corn between two mill-stones", schrieb er damals an Wentworth (ebd. VII, 378), und bei seiner Wachsamkeit, wovon seine alljährlich dem Könige übersandten Visitationsberichte Kunde geben (ebd. VI, 317 ff.), schien es ihm zu gelingen. Kein Parlament nahm sich mehr der Nonkonformisten an, die eine Zeit lang sehr unbequeme Opposition durch die Presse wurde
40 durch ein scharfes Censurgesetz von 1637 fast ganz unterdrückt. Nur Leute seiner Richtung wurden angestellt und konnten sich im kirchlichen Dienste halten. So gelang es allerdings, während im Geheimen der Puritanismus immer mehr anwuchs und festere Formen gewann, im eigentlichen England eine weitgehende äußere Konformität durchzusetzen. Um so geringer waren die Erfolge bei der beabsichtigten Anglikanisierung der schottischen Kirche.
45 Im Mai 1635 wurde das von schottischen Prälaten ausgearbeitete und von Laud revidierte book of canons ausgegeben, das nicht nur eine völlige Unterdrückung der presbyterianischen Kirche Schottlands und ihre Ersetzung durch den englischen Episkopalismus bedeutete, sondern, und das war es, was das Buch auch für die englische Kirche bedeutungsvoll werden ließ, das in England längst befolgte System des Staatskirchentums und des könig-
50 lichen Absolutismus mit einer bisher nie dagewesenen Schärfe und Offenheit zum Ausdruck brachte, exkommunizierte doch sogleich der erste Kanon jeden, der leugne, daß dem Könige dieselbe unumschränkte Macht zukomme, wie den Königen Judas (vgl. Köstlin S. 152 ff.). Mußte schon dies den Unwillen der Schotten hervorrufen, so noch mehr die wiederum von Laud revidierte und möglichst den römischen Kultusformen sich annähernde
55 Liturgie, mit der am 23. Juli 1637 begonnen werden sollte. Es kam zum Tumult in der St. Giles church in Edinburg, dann zum schottischen Covenant. Wie weit der Erzbischof für die darauffolgenden politischen Maßregeln im einzelnen verantwortlich zu machen ist, ist nicht sicher, wohl aber, daß er den König drängte, in der kirchlichen Frage nicht zurückzuweichen, und daß man ihm an den schottischen Wirren und allem, was darauf
60 folgte, im Volke die Hauptschuld beimaß. Auch ist nicht zu leugnen, daß er nach Auf-

lösung des kurzen Parlaments im Interesse des von ihm für notwendig gehaltenen Krieges auch zu inkonstitutionellen Maßnahmen riet. Und was man ihm später nicht am wenigsten vorwarf, war, daß er entgegen der bisherigen Übung, und trotzdem, daß er selbst Bedenken dagegen hatte (Gardiner IX, 142), auch nach dem Auseinandergehen des Parlaments nach dem Willen des Königs die Konvokation weiter tagen und zu Gunsten des Krieges die Besteuerung des Klerus um je 20000 Pfund votieren ließ und endlich die Annahme von 17 neuen Kanones veranlaßte. Diese umfangreichen Kanones vom 29. Mai 1640 (Works V, 613 ff.), ein Seitenstück zu dem schottischen book of canons, proklamierten die unbeschränkte Macht der Krone über Staat und Kirche als in Gottes Gebot und durch das Naturrecht begründet, bezeichnete jede Annahme einer independent coactive power, either, papal or popular, als einen Kampf gegen Gott und die von ihm eingesetzten Gewalten und beschlossen scharfe Strafbestimmungen gegen alle kirchlichen und religiösen Abweichungen. Dazu kam, daß jedermann verpflichtet wurde, zu beschwören, daß Lehre, Disziplin und Regierung, wie sie in der Kirche von England bestehe, zur Seligkeit notwenidg sei, und niemals einzuwilligen in den Versuch, to alter the government of this church by archbishops deans and archdeacons etc. — daher der Etcätera-eid genannt. Der Erlaß dieser Kanones — es geschah zum erstenmal seit 1604, daß die Konvokation von ihrem Rechte, solche Kanones ausgehen zu lassen, Gebrauch machte — sollte alles, was in den letzten Jahrzehnten in kirchlicher Beziehung geschehen, legalisieren, den Schlußstein zu dem ganzen kirchlichen Gebäude abgeben. Es zeigt, wie wenig politische Fähigkeiten Laud besaß, wie wenig er die ganze Lage überschaute, daß er in diesem Momente, wo die Anzeichen der allgemeinen Gärung immer deutlicher wurden, einen solchen Schritt wagen konnte. Er besiegelte seinen Sturz. Der lang gehegte Haß gegen ihn loderte in hellen Flammen auf, und wenn die Schotten bei ihrer Ueberschreitung der englischen Grenze in ihrem Manifest als eine ihrer Aufgaben neben der Bestrafung Straffords die Lauds und seiner „papistischen" Anhänger bezeichneten, so standen die meisten im englischen Volke auf ihrer Seite. Eine Flut von Pamphleten, Plakaten, Spottversen, die sich selbst in seinem Schlafgemach fanden, ergoß sich über Laud. Es kam schon vor, daß das Volk sich drohend vor seinem Palast zusammenrottete. Ein Haufe von 2000 drang in die Paulskirche, wo die hohe Kommission tagte, und zertrümmerte die Bänke mit dem Rufe: Nieder mit den Bischöfen, nieder mit der hohen Kommission (Works III, 237). Die Aufregung wuchs derartig, daß der König den Etcäteraeid bis zur nächsten Konvokation suspendierte, — es war das erste Mal, daß der Erzbischof mit einer seiner Anordnungen nicht durchdrang. Am 3. November 1640 begann das lange Parlament. Am 11. wurde Strafford in Anklagezustand versetzt. Am 18. Dezember traf Laud dasselbe Schicksal, nachdem bereits am 16. November die neuen Kanones von dem Parlament verdammt und ihr Urheber mit dem Namen eines „Mordbrenners" gebrandmarkt worden war. Er wurde verhaftet. Auf Grund von 24 Punkten, die sein ganzes Verhalten in Staats- und Kirchenangelegenheiten einer von Haß erfüllten Kritik unterzogen, wurde er am 26. Februar 1641 des Hochverrats bezichtigt und am 1. März nach dem Tower gebracht. Schon am 11. Mai wurde Strafford gerichtet, dem er auf seinem letzten Gange auf seine Bitte vom Fenster aus den Segen erteilte. Aber da das Parlament mit anderen Dingen vollauf beschäftigt war, dauerte es drei Jahre, bis sein Prozeß wirklich begann. Inzwischen schrieb er an seiner History of the troubles, in der er auf Grund dessen, was er von den Vorgängen im Parlament erfuhr, eine Art Verteidigung dessen, was er gethan, und an dessen Zerstörung das Parlament unter fortwährenden Anklagen gegen seine Person arbeitete, niederlegte und später Tag für Tag Anklage und Verhör wie seine Verteidigungsreden nach dem Gedächtnis bis zum Tage vor seinem Tode notierte. Es war eine bange Zeit, reich an fortwährenden Demütigungen und Grausamkeiten, die ihn aber nicht beugten. An den Psalmen sich erbauend litt er im Bewußtsein, die Sache Gottes zu vertreten. Am 12. März 1644 begann das Verhör vor den Lords, im November im Hause der Gemeinen. Mit großer Ruhe, unterstützt durch sein treffliches Gedächtnis, führte er Tag für Tag seine Verteidigung, ohne irgend welchen Eindruck auf seine Ankläger und Richter zu machen, die kaum die Form eines ordentlichen Gerichtsverfahrens innehielten. Es war die Rache des in seinen Rechten gekränkten Volkes, die über ihm zu Gericht saß. Die wenigen Lords, die noch tagten, trugen zwar Bedenken, ob sein Verbrechen, der Versuch, die bestehende Religion zu ändern und die Rechte des Parlaments zu untergraben, das sie als erwiesen anerkannten, unter den durch ein Statut Edwards III. festgesetzten Begriff des Hochverrats falle, gaben aber unter dem Druck des schon stürmisch die Verurteilung des verhaßten Mannes fordernden Pöbels nach, als die

Gemeinen erklärten, daß das Parlament das Recht habe, jedes Verbrechen als Hochverrat zu stempeln. So erfolgte eben wegen dieses Verbrechens am 4. Januar 1645 seine Verurteilung. Auf seine Bitte wurde die entehrende Strafe des Hochverräters (Tod durch den Strang, Schleifung und Vierteilung des Leichnams) auf Enthauptung ermäßigt. Gottergeben sah er dem Tode entgegen. Angesichts desselben, vor dem Schaffot, erklärte er noch einmal, wie oft bei seiner Verteidigung, sich nicht bewußt zu sein, gegen irgend welches bekannte Gesetz des Königtums gehandelt zu haben, und protestierte energisch gegen den Vorwurf, daß er die Kirche zum Papismus habe führen wollen. Wonach er gestrebt habe, sei to keep an uniformity in the external services of God according to the doctrine and discipline of the church. Am 10. Januar 1645 wurde das Urteil auf Tower Hill vollzogen. Seine Leiche, die man anfangs in der nahegelegenen Allerheiligenkirche in Barking, deren Rektor ein Neffe Lauds war, beisetzte, wurde 1663 nach der Kirche des St. Johns College in Oxford, das ihm soviel verdankte, verbracht.

Selten hat ein Mann mit geringerem Weitblick, der doch in alle Fragen des öffentlichen Lebens miteingreifen zu sollen glaubte, an einem so verantwortungsvollem Platze gestanden, als Laud. Man muß in seinem Tagebuch lesen, was ihm wichtig erschien und worauf er Wert legte, um zu erkennen, wie eng sein Horizont war. Er wollte für die Kirche Christi kämpfen, aber nur selten spürt man bei ihm einen Hauch christlicher Wärme, und als Theologe zeigt er eine Unklarheit, die erkennen läßt, daß er das nicht Wenige, was er namentlich von den alten Vätern und der Kontroverslitteratur seiner Zeit gelesen hat und was er auch in seinen Predigten vorzubringen liebte, nur unter dem Gesichtspunkte aufgenommen hat, wie weit es seine Theorie, deren Umsetzung in die Praxis er mit der rücksichtslosen Energie des Fanatismus anstrebte, zu stützen vermochte. Er hat immer den einen als Verräter, den anderen als Märtyrer gegolten. Er war keines von beiden. Man darf ihm glauben, daß er die Zurückführung der englischen Kirche zum Romanismus nicht gewollt hat, aber sicher ist, daß er durch seine Betonung des ius divinum der Bischöfe (Works IV, 309 ff.), durch die Lehre von der zur Seligkeit notwendigen Unterordnung unter den Episkopat, durch seine Sakramentslehre und seinen Ritualismus &c. sich auf einer Linie bewegte, die letztlich zum Romanismus führen mußte und in neue oder doch von der anglikanischen Kirche seit der Reformation verlassene Bahnen zurücklenkte. Und eben dies läßt es begreifen, daß er heute, wo die führende Partei der englischen Staatskirche dieselben Ziele anstrebt, ihr Heros geworden ist.

Theodor Kolde.

Laurentius d. H. s. Sixtus I., Papst.

Laurentius, Gegenpapst s. Symmachus, Papst.

Laurentius Valla s. Valla.

Lausanne, Heinrich von s. Bd VII S. 606.

Lavater, J. C., gest. 1801. — Litteratur: Lavaters Leben wurde bald nach seinem Tode von seinem Schwiegersohn, dem nachmaligen Antistes Geßner in 3 Bänden beschrieben, 1802—3; das Werk enthält viel Quellenmaterial, aber keine Kritik. Herbst, Lavater nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Ansbach 1832 und Fr. Wilh. Bodemann, Lavater &c., 1856 und 77 sind zu ausschließlich von Geßner abhängig. J. C. Mörikofer hat in seiner schweizerischen Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts 1861 S. 332—406 die erste modernen Anforderungen einigermaßen entsprechende Darstellung von Lavater als Schriftsteller und Mensch gegeben. Die beste bis jetzt über L. erschienene Schrift hat Franz Muncker zum Verfasser: J. C. Lavater, eine Skizze seines Lebens und Wirkens, Stuttgart 1883. In Vorbereitung ist augenblicklich eine Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages, in welcher die verschiedenen Seiten der Wirksamkeit und Persönlichkeit L.s von Fachgelehrten bearbeitet werden sollen, sie wird 1902 in Zürich erscheinen. Von Zeitgenossen haben zusammenhängend über L. geschrieben: Meister und Hegner (Beiträge zur näheren Kenntnis und wahren Darstellung Lavaters). Der bekannte Philologe J. C. Orelli gab eine Auswahl seiner Schriften in 8 Bändchen heraus. Sal. Hirzel edierte Goethes Briefe an L.; Dünzer L.s Briefwechsel mit Herder (im 2. Band von Herders nachgelassenen Werken); Ehmann seinen Briefwechsel mit Hasencamp. Der überaus umfangreiche handschriftliche Nachlaß L.s findet sich auf der zürcherischen Stadtbibliothek. Vereinzelte Abhandlungen über L. und verschiedene Seiten seiner Wirksamkeit, welche in Zeitschriften zerstreut erschienen sind, können

hier selbstverständlich nicht aufgeführt werden, ebensowenig die ihn betreffenden Abschnitte in größeren historischen Werken oder in den Biographien Goethes, Herders ꝛc. und in zeitgenössischen Reisebeschreibungen.

Lavater, Johann Caspar wurde am 15. November 1741 als das zwölfte Kind des Arztes Heinrich L. und der Regula Escher in Zürich geboren. Beide Eltern entstammten 5 angesehenen altzürcherischen Geschlechtern. Tüchtiges, thätiges Wesen, Gemeinsinn und praktische Religiösität bei schlichter jedoch uneingeschränkter Lebensweise bildeten die Atmosphäre, in welcher der begabte Knabe aufwuchs. Vermöge eines seltsam zusammengesetzten Naturells, welches Schüchternheit und Thatkraft, Sanftmut und Heftigkeit, Flüchtigkeit und Ernst in sich vereinigte, sowie einer außergewöhnlichen Empfindsamkeit und Gemüts- 10 tiefe, welche die Unbefangenheit in der Mitteilung hinderten, war er ein unverstandenes Kind. Selbst seine Mutter, mit welcher er reges Phantasieleben und einen starken Drang zur Mildthätigkeit gemein hatte, vermochte nicht, sein volles Vertrauen zu gewinnen. Da wandte sich der innerlich Einsame an Gott und genoß in einem naiven, von kindischer Selbstsucht nicht freien Gebetsverkehr ein geheimes Glück. Einem augenblicklichen Impuls 15 folgend hatte sich der Zehnjährige für den geistlichen Beruf erklärt, was mit den Absichten der Eltern nicht überein kam, aber doch nicht auf ihren Widerstand stieß. Der wenig schulgerechte Geist des Knaben gewann erst auf den höheren Unterrichtsstufen, wo Bodmer und Breitinger, die bekannten Vorkämpfer einer frei aus Empfindung und Phantasie quellenden Dichtung und Vermittler ausländischer Litteraturschätze an die deutsche Bildung 20 seine Lehrer und väterlichen Freunde wurden, Lust an geistiger Arbeit. Von seinen theologischen Lehrern wird am meisten Steinbrüchel, ein Schüler Wolffs und Baumgartens genannt, welcher später in schroffen Gegensatz zu L. geriet; auch hat J. J. Zimmermann, der 1756 gestorbene, freigesinnte Anwalt der Vereinfachung des theologischen Systems, auf Grund der praktischen Abzweckung der göttlichen Offenbarung, ohne Zweifel Nachwirkungen 25 auf ihn ausgeübt.

Die Briefe aus L.s Studentenjahren versetzen uns in einen zärtlich verbundenen vom Streben nach Tugend und Glückseligkeit getragenen Freundeskreis, in welchem die litterarischen Anregungen und freiheitlichen politischen Ideale Bodmers, insbesondere die Begeisterung für Klopstock und die Heroen des klassischen Altertums den Grundton bilden, 30 daneben über Leibnitz und Wolff disputiert wird und die theologischen Zeiterzeugnisse, besonders die Schriften englischer Gegner des Deismus wie Butler, Clark und ihrer deutschen Verehrer wie Spalding gelesen und erörtert werden. Gleichzeitig öffnen sie uns den Blick in schwere religiöse und sittliche Kämpfe, welche L.s tiefernstes und energisches Gemüt, dem ein bloß intellektuelles und ästhetisches Verhältnis zum göttlichen nicht genügen konnte, in 35 der Verborgenheit besteht. Er beschwört seine Vertrauten, für ihn zu beten, daß die Gnade Gottes, die er durch Selbstsucht, Heftigkeit, Sinnlichkeit und besonders durch Herzenskälte selbst in den heiligsten Momenten von sich gestoßen habe, doch noch den Weg zu seiner gottverlassenen Seele finden möge. Er liest sich das Gericht aus der Bibel, aus Osterwalds Katechismus, aus Youngs Nachtgedanken, aus Klopstocks Messias, aus Gellerts 40 Liedern, aus der „Nachfolge Christi", aus jeder ernsten Schrift und aus jedem kleinen Ereignis seiner bescheidenen Welt. Zu Zeiten bricht was sein Innerstes bewegt, zum Staunen der Anderen hervor, wie z. B. in einigen studentischen Uebungspredigten, welche durch ihren ergreifenden Ernst den Zuhörern unvergeßlich blieben. Im Frühling 1762 hatte L. seine Studien beendigt und wurde ins Zürcherische Ministerium aufgenommen. 45

Demselben Jahre gehörte eine Begebenheit an, welche den Namen des 21jährigen Jünglings mit einem Schlage in weite Kreise trug. Ein zürcherischer Landvogt, Felix Grebel, hatte sich gegen seine Untergebenen arge Bedrückungen zu Schulden kommen lassen, ohne zur Rechenschaft gezogen zu werden. Da schrieb ihm L. im Einverständnis mit einigen Freunden einen vom tiefsten sittlichen Ernst durchdrungenen Brief mit der Auf- 50 forderung, seine Gewaltthaten durch Wiedererstattung gut zu machen und reichte, als nichts erfolgte, bei den einzelnen Mitgliedern des Rates eine Klageschrift gegen den Landvogt ein. Der Erfolg war ein vollständiger, Grebel floh, die Geschädigten erhielten Vergütungen, freilich bekamen auch die jugendlichen Eiferer wegen des „illegalen Weges" einen Verweis. Der große sittliche Ernst, das Mitgefühl mit den unschuldig Leidenden, die edle Unab- 55 hängigkeit von der öffentlichen Meinung wie von den eigenen Interessen, endlich das Vertrauen zum persönlichen Wirken, — das alles ist charakteristisch für L.

Um nach Brauch und Sitte seine Bildung im Ausland zu bereichern, zugleich aber um sich für einige Zeit dem Schauplatz des aufregenden Ereignisses zu entziehen, verließ L. mit zwei Freunden im März des folgenden Jahres Zürich. Ihr Ziel war das Städtchen 60

Barth in Schwedisch-Pommern, wo der Präpositus Spalding, nachmals Konsistorialrat und Propst in Berlin wirkte, welchen die jungen Zürcher aus seinen Schriften bereits als „einen der aufgeklärtesten und schönsten Geister und zugleich als einen der würdigsten Diener Christi“ kannten und verehrten. Unterwegs lernten sie unter Sulzers Führung eine Reihe der angesehensten Schriftsteller und Gelehrten Deutschlands kennen. L. verbrachte neun überaus glückliche Monate in Barth. Einmal war es die Persönlichkeit des heiteren, feinen, liebenswürdigen und frommen Weisen, welche ihn anzog, dann aber war der Anhänger und Übersetzer der Gefühlsethiker Shaftesbury und Butler ganz der Mann, in L. die natürliche Abneigung gegen alle „Scholasticität“ bei Wolffianern und Orthodoxen zu wecken und zu bestärken. An der hl. Schrift als religiöser Autorität hielt L. dagegen unbedingt fest, wenn er sie auch damals so wenig wie später mit den Augen des nach Lehrsatzungen suchenden Dogmatikers, sondern mit der Intuition des nach den Tiefen Gottes und der Menschheit trachtenden Gemütes las. Er nahm daher an Spaldings „schriftgemäßer Heterodoxie“ keinen Anstoß; ja er widmete einem noch um ziemliches heterodoxeren Schriftsteller eine nicht geringere Verehrung, nämlich Crügot, dem Verfasser eines Andachtsbuches „Der Christ in der Einsamkeit“ und Herausgeber einer Predigtsammlung. Die edle Sprache, die lichtvolle Gedankenprägung und die reiche und tiefe moralische Intuition dieses Fürstlich-Carolathschen Hofpredigers bildeten noch spät den Gegenstand von L.s Bewunderung und veranlaßten ihn damals, durch eine in den Lindauer Nachrichten veröffentlichte Besprechung seiner Predigten gegenüber den Verketzerungen zürcherischer Theologen für ihn einzutreten. Den Anstoß bildete seine „ungefähr arianische Christologie“ und seine „sozinianische“ Ablehnung der Lehre vom Sühntode Christi. Crügot war aber einem noch zudringlicheren Kritiker in die Hände gefallen, dem damals orthodoxen, später extrem rationalistischen Bahrdt, welcher die Unverschämtheit hatte, sein Andachtsbuch mit kritischen, ja verdächtigenden und verdrehenden Zusätzen von sich aus neu herauszugeben. Da schrieb ihm L. einen ernst zurechtweisenden Brief und hernach, als Bahrdt sich nicht beirren ließ, einen zweiten, in welchem er des Gegners Angriffe auf seine Person durch Darlegung seines Glaubens abwehrte; endlich beförderte er alles zum Druck. Man wird an sein Vorgehen gegen Grebel erinnert.

Gegen Ende März 1764 trafen die jungen Zürcher wieder in ihrer Vaterstadt ein, nachdem sie auch auf dem Heimwege zahlreiche wertvolle Bekanntschaften gemacht hatten. L. hatte in Barth die Ruhe der Seele nicht gefunden, seine inneren Kämpfe dauerten fort, ja sie haben ihn in gewisser Weise sein ganzes Leben hindurch begleitet, indem sich neben der höchsten Christuszuversicht das Gefühl der inneren Armut und Gottesleere immer wieder bei ihm einstellt. Ebensowenig vermochte ihm Spalding die religiösen und theologischen Positionen zu vermitteln, in denen er sich dauernd genügen konnte, vielmehr hat er sich im Verlauf, je kräftiger seine Eigentümlichkeit hervortrat, von dem väterlichen Freunde entfernt, an welchen ihn nachmals nur dankbare Erinnerungen fesselten. Vielleicht war doch die energische Richtung auf praktische Bethätigung, welche an dem jungen Kandidaten gleich nach seiner Rückkehr in die Heimat auffällt, eine Frucht des pommerschen Pfarrhauses. Zunächst fand sich freilich für L. kein Amt. Er beschritt daher den litterarischen Weg, um auf die Gemeinde zu wirken und gab, anfänglich fast ohne Mitarbeiter, speziell für seine Vaterstadt eine moralische Wochenschrift, den „Erinnerer“ heraus. Seine Beiträge bestehen teils in praktisch-moralischen Abhandlungen, Tagebuchauszügen, Aphorismen, teils in religiösen Gedichten, meist Kirchenliedern. Die Prosastücke frappieren durch Feinheit seelischer Beobachtung und Reichtum sittlicher Anschauung. Es fällt diesem Moralisten nicht schwer, die Allgemeinheiten zu vermeiden, welche die größte Gefahr des moralischen Unterrichts sind; jene selbe intuitive Kraft, jener Realismus, die früh seine Selbstprüfung leiteten, befähigten ihn auch, Andere zu wirksamer Selbsterkenntnis zu führen. Die Gedichte sind nur vereinzelte Proben einer ausgedehnten poetischen Produktivität, welche vorherrschend geistlicher Natur war. 1768 kamen „auserlesene Psalmen Davids zum allgemeinen Gebrauch in Reime gebracht“ heraus und seit 1771 erschienen mehrere Sammlungen geistlicher Lieder. L. besaß unstreitig gewisse Requisite des Dichters, reiche Phantasie, gewandte und bewegliche Ausdrucksweise, ungewöhnliche Fertigkeit in der Handhabung des Reimes und der Strophe, aber es fehlt ihm die plastische Kraft; der leichte Fluß der Worte ist oft genug mächtiger als der gestaltende Gedanke. Er dachte groß von der Aufgabe des religiösen Dichters und hielt speziell das Kirchenlied für eines der edelsten „Werke“ des Menschen. Dabei dominierte der pastorale Gesichtspunkt, das Lied ist als Mittel der Seelenpflege gedacht; ist doch L. überhaupt sein Leben lang in der aufklärerischen Vorstellung befangen geblieben, daß die moralische Wirkung den Wert der Poesie bestimme.

Demgemäß fordert er von dem christlichen Liederdichter in erster Linie „Gemeinnützigkeit" und zu diesem Behufe Deutlichkeit und Einfalt, ferner Empfindung und Bibelkenntnis. Er planiert eine Liedersammlung, in welcher alle möglichen Situationen und Stimmungen des Menschen poetisch beleuchtet und beurteilt werden sollen, eine Art christliches Vademecum in Liedern, und erläßt in der Empfindung, daß diese Aufgabe seine Kraft über- 5 steige, an alle ernsten Dichter deutscher Zunge eine Aufforderung zur Mitarbeit. Die Zahl seiner geistlichen Lieder beläuft sich auf etwa 700; ihre Vorzüge sind die Tugenden ihres Urhebers, individuelle Menschlichkeit, herzgewinnende Milde und Freundlichkeit und innige Hingabe an Christus und den himmlischen Vater. Einige haben sich bis heute in den Kirchengesangbüchern erhalten. In teilweiser Verbindung mit seiner geistlichen Dichtung 10 stehen die verschiedenen „christlichen Handbüchlein", aus Bibelsprüchen, Liederversen, auch wohl kurzen Erläuterungen und Gebeten zusammengestellt für Erwachsene und für Kinder.

Ein Beschluß der „Helvetischen Gesellschaft", ein patriotisches Volksliederbuch herstellen zu lassen, in welchem durch Darstellung der besten Thaten der Väter und durch moralische Schilderung des patriotischen Schweizers in allen möglichen Lebensstellungen die Jugend 15 zu großmütiger und tugendhafter Gesinnung erweckt werden sollte, war zu sehr im Sinne L.s, als daß er dem Wettbewerb hätte fern bleiben können; so entstanden 1767 seine „Schweizerlieder", die ihrem Zweck aufs beste entsprachen und bis über die Revolution hinaus in aller Munde waren.

Am 7. April 1769 öffnete sich für L. endlich die Laufbahn des praktischen Geist- 20 lichen, indem er zum Diakon am Waisenhause berufen wurde. War sein Wirkungskreis hier ein beschränkter, so trat er 1778 durch seine Wahl zum Diakon an der St. Peterskirche in den Dienst einer großen Gemeinde und erhielt ein geräumiges Gottesdienstgebäude, in welchem sich nun Zürichs Einwohner allsonntäglich unter der Kanzel des berühmten Mannes und erwecklichen Predigers drängten. Wiederholte Berufungen nach 25 Deutschland, unter denen diejenige an die St. Ansgargemeinde in Bremen die bemerkenswerteste war, schlug er aus, um seiner ihn über alles liebenden und verehrenden Gemeinde treu zu bleiben. Auch von der Predigt fordert L. in erster Linie, daß sie „gemeinnützig", wir würden sagen: modern oder aktuell sei. Alle bloß formelhaften Ausdrücke und Wendungen, wären sie auch durch Liturgie und Gesangbuch sanktioniert, sind zu 30 meiden, und unter den biblischen Termini diejenigen in den Vordergrund zu stellen, welche den Menschen der Gegenwart am faßlichsten sind. Der Prediger soll ferner an die Interessen seiner Zuhörer anknüpfen, weshalb L. nicht versäumte erschütternde Zeitereignisse oder brennende Fragen des öffentlichen Lebens auf der Kanzel zu beleuchten. Was jedoch bloß den Geistlichen interessiert, wie dogmatische Streitfragen u. dgl. gehört nicht in den 35 öffentlichen Gottesdienst. Die Heilsfrage soll den Mittelpunkt der Verkündigung bilden. Der Beifall ist kein Maßstab für den Erfolg der Predigt. L.s Vortrag war natürlich, „einem belebten und vertraulichen Gespräche gleich". Seine Kraft lag in der Einheit seines Wesens mit seinem Gegenstande, und die Regsamkeit und der Reichtum seines inneren Lebens bildeten die unversiegliche Quelle stets sich gleich bleibender Frische und 40 Anziehungskraft. Da wiederholt Predigten von ihm ohne sein Wissen und Wollen abgedruckt wurden, entschloß er sich, selbst Sammlungen herauszugeben; diejenigen über das Buch Jonas (1773), welche durch ihre Wahrheit und Natürlichkeit Goethes Beifall erwarben und diejenigen über den Brief des Paulus an Philemon (1785 86) sind die bekanntesten. 45

In seltener Weise war L. durch Gaben der Natur und Tugenden des Herzens zum Seelsorger ausgerüstet. Ein ungewöhnliches, von seiner physiognomischen Gabe unterstütztes Talent, die Menschen zu durchschauen, eine individuelle Auffassung, welche jeden in seiner besonderen äußeren und inneren Situation zu verstehen wußte, eine intime Kenntnis des menschlichen Herzens, durch stete Selbsterforschung gebildet, ein unerbittlicher Wahrheitssinn 50 und hoher Ernst fanden sich hier verschmolzen mit dem Drang eines wahrhaft guten Menschen wohlzuthun und einer Liebe, welche um des Seelenfriedens und Glückes anderer willen kein Opfer scheute. Dazu kam seine Verehrung für die Menschennatur, die in jedem das Ebenbild Gottes anerkannte. Was Wunder, daß Einheimische und Fremde, welche einen vertrauten Berater, einen edeln mitteilsamen Seelenfreund bedurften, sich an 55 ihn wandten, mit Briefen und Besuchen bei ihm einkehrten, bis sein Leben voll Unruhe wurde und eine ungeheure Arbeitslast auf seinen Schultern lag. Und doch war gerade diese persönlichste Thätigkeit ihm die liebste; selbst krank ließ er sich etwa zu solchen in der Sänfte tragen, welche seines Zuspruches am dringendsten bedurften oder er erfreute sie von seinem Bette aus mit Briefen oder Denksprüchen. Aber auch für äußere Not hatte 60

er ein Herz, und an ihn, der wie wenige Herzen und Hände fürs Wohlthun zu gewinnen wußte, übrigens auch selbst oft über seine Mittel zu geben pflegte, wandten sich Einheimische und Fremde mit Vorliebe bei öffentlichem Unglück und privatem Elend.

Lavaters energische Hingabe an eine populäre geistliche Thätigkeit hinderte keineswegs seine gleichzeitige Versenkung in große Probleme und stille Schauungen. Eine Dame hatte ihn um ein Gedicht über die Seligkeit der Verklärten gebeten. Der Gegenstand wuchs ihm ins große, eine Menge von Fragen bezüglich des Inhaltes und der angemessensten Form des Gedichtes wollten zuvor bereinigt sein. Da beriet sich L. nach seiner Gewohnheit mit Freunden, am ausführlichsten mit J. G. Zimmermann aus Brugg, großbrittannischem Leibarzt in Hannover, und gab, um den Kreis seiner Ratgeber möglichst auszudehnen und überzeugt, daß was ihn eben beschäftigte, die Angelegenheit aller ernsten Geister sei, seine Briefe an jenen im Druck heraus. Das sind die „Aussichten in die Ewigkeit", durch welche L. die Aufmerksamkeit der litterarischen wie der religiös gestimmten Kreise auf sich zog und sich seinen Platz in der zeitgenössischen Litteratur sicherte. Das Gedicht ist nie zu stande gekommen, dagegen erschienen von den Briefen mit den Jahren 3 Bändchen (1769—73). Sie enthalten nicht Offenbarungen eines Geistersehers in der Weise Swedenborgs, aber auch nicht bloß Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nach der Art Youngs und Mendelsohns, sondern Ausblicke in die Zustände und Kräfte des Menschen nach dem Tode, in der Absicht sich darin die überirdische Hoheit und Würde der menschlichen Natur, die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Wesens zu vergegenwärtigen, die Faustidee auf die menschliche Natur angewendet oder vielmehr die Idee des aus der Niedrigkeit zur Göttlichkeit erhobenen Christus auf seine Brüder übertragen. Und was das menschliche Wesen werden kann, das muß es jetzt schon sein, die menschliche Natur besitzt eine unendliche Tiefe und einen unermeßlichen Reichtum, welche in den Steigerungen und Erhöhungen, die ihr zugedacht sind, zur Anschauung kommen. Das war recht nach dem Herzen der jungen Genies, der „Stürmer und Dränger", welche eine überquellende Innerlichkeit des Gefühls und der Phantasie einer reflexionsmäßigen Begrenzung und Regulierung des menschlichen Wesens und Daseins entgegensetzten. Bei L. steht der religiös-ethische Gesichtspunkt obenan und seine lebendige, reiche und große Intuition, sein „Gefühl des Geistes und der Kraft" wie Herder es in freudiger Anerkennung nennt, erzeugt hier mächtige Wirkungen. Charakteristisch für seine positive Lebensauffassung und sein in der thätigen Liebe das Glück suchendes Herz ist die Bestimmung des Begriffs der Glückseligkeit. Unsere vollkommene Glückseligkeit soll darin bestehen, daß alle äußeren und inneren Hindernisse des Gutesthuns aufgehoben sein werden; einen größeren Schmerz kann es nicht geben als die drückende Empfindung, daß der gute Wille unvermögend ist, die Natur seinen Zwecken völlig zu unterwerfen. Es sei gleich erwähnt, daß L. die Anbahnung jenes Idealzustandes, wo dem Gerechten „alle Dinge möglich" sein werden, in den von Christus dem Glauben und dem gläubigen Gebete geschenkten Verheißungen sieht; dies ist der ethische Quellpunkt seines vielberufenen „Wunderglaubens". Nun hat aber L. seine „Aussichten" nicht bloß als religiöse Visionen, sondern als wissenschaftliche Resultate aufgefaßt wissen wollen und hat demgemäß die physiologischen und metaphysischen Autoritäten seiner Zeit wie die anthropologischen und eschatologischen Begriffe des neuen Testamentes zu Zeugen für seine transcendenten Konstruktionen angerufen. Wenn hierbei die Unbefangenheit in der Exegese des NTs anerkannt zu werden verdient, indem nämlich der Realismus der biblischen Vorstellungswelt L.s Denkweise weit verwandter war als den Abstraktionen der tonangebenden intellektualistischen Aufklärung, so wird doch die wissenschaftliche Begründung der „Aussichten" ihre schwache Seite bleiben. Kritik, wissenschaftliche Methode überhaupt lag nicht in L.s Art, Intuition, nämlich eine nach den höchsten praktischen Interessen geregelte Intuition war ihm alles und die Analogie war das Mittel über alle Klüfte Brücken zu schlagen.

Ein anderes Denkmal der „Menschheit", welches die Überlieferung noch unlösbarer mit dem Namen L.s verknüpft hat, sind die „physiognomischen Fragmente", in den Jahren 1775—1778 in 4 Quartbänden zunächst deutsch, später in neuer Bearbeitung französisch und englisch erschienen. Auch dieses Werk ist aus der gehobenen genialischen Stimmung und Anschauung der Genieströmung herausgeboren, welche Lavater mit Herder, Goethe, Lenz u. a. herbeizuführen berufen war. Es ist diesmal die Mannigfaltigkeit und individuelle Besonderheit des menschlichen Wesens, in die der Leser eingeführt wird, indem er durch Wort und Bild Anleitung empfängt, in der leiblichen Erscheinung die Eigenschaften der Seele zu lesen. Die technischen Grundsätze, welchen L. folgte, und die Resultate, welche er feststellte, wiederum mehr Intuition als Wissenschaft, dürfen uns hier

nicht beschäftigen; dagegen sein persönliches Verhältnis zu seinem Gegenstande. Selbständiger als sonst tritt hier das ästhetische Interesse hervor, das ästhetische in jenem höheren Sinn, welcher die Form als Symbol eines inneren Gehaltes deutet. Damit verbindet sich die religiöse Anerkennung der Weisheit des Schöpfers und die Ahnung seines besonderen Wirkens in jenen höheren genialen Menschen, welche die auserwählten Zeugen seiner Größe sind; diese bilden den erhabensten Gegenstand physiognomischer Betrachtung. Das unvergleichliche Idealbild müßte dasjenige Christi sein, und L. wird nicht müde, seine kunstgeübten Freunde aufzumuntern, ihr Menschheitsideal in einem Christusbilde darzustellen. Am ausdrücklichsten wird jedoch der sittliche Wert der Physiognomik betont, trägt doch der Titel des Werkes den Zusatz: „zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe." L. war von der Ansicht durchdrungen, daß der Einzelne nur durch Wechselverkehr mit anderen zur sittlichen Reife und Vollendung gelangen könne, wobei die Leiblichkeit nicht störende Schranke, sondern lebendiges Band sein sollte. Welchen Gewinn mußte es da bringen, wenn man aus dem ersten Blick auf die äußere Erscheinung die Anknüpfungspunkte für den seelischen Verkehr, die Maßstäbe für das der Individualität angemessene Verhalten erraten konnte! Daß die Physiognomik dem splitterrichterischen Sinn dienen könnte, fürchtete L. nicht, meint er doch, von dem eigenen liebevollen Herzen belehrt, daß das Wohlwollen eine notwendige Bedingung des physiognomischen Sinnes sei.

Ueber dem Bestreben Andere zu erkennen, versäumte L. die Pflicht der Selbsterforschung nicht. Schon der „Erinnerer" hatte Auszüge aus einem moralischen Tagebuch gebracht; im Jahr 1771 erschien in Leipzig anonym ein „Geheimes Tagebuch von einem Beobachter seiner selbst". Es waren L.s Aufzeichnungen, welche er einem vertrauten Freunde mitgeteilt hatte, der sie ohne sein Wissen durch Zollikofer in Leipzig dem Druck übergab. Der Verfasser schildert einen ernsten Menschen, welcher sich eine den religiösen und moralischen Anforderungen entsprechende Lebensweise vorgenommen hat und nun sein tägliches äußeres und inneres Verhalten, bis in die feinsten Regungen des Gefühlslebens hinein, unter den verschiedenen Verhältnissen und Zufällen des Lebens eines Privatmannes, an jenem Maßstabe mißt. Bei L.s Ernst mußte solche Selbstschau zur Selbstverurteilung werden. Die Menschheit erscheint hier in ihrer Blöße, das homo sum ist zum Klagelied über die Schwachheit der menschlichen Natur, über die Unfähigkeit auf der Höhe der reinen sittlichen Forderung zu bleiben, geworden. Die Schrift erregte nicht geringeres Aufsehen als die „Aussichten" und die „Fragmente"; sie ist die erste bedeutende unter jenen empfindsamen Beichten, welche von England ausgehend in Deutschland durch Goethes Werther (1774), in Frankreich durch Rousseaus Confessions (1781) zur höchsten litterarischen Vollendung gelangten. Wir wissen aus den Jugendbriefen und den Aufsätzen des Erinnerers, wie unerbittlich L. die höchsten sittlichen Ideale gegen sich selbst zu handhaben pflegte, auch das Tagebuch ist ein Denkmal dieser Gesinnung; aber gerade diesen höchsten Accenten gegenüber erwecken die einläßlichen und breiten Beurteilungen jedes kleinen Versäumnisses, jeder leisesten fehlerhaften Regung nicht selten den Eindruck des Kleinlichen und Gemachten. Das Tagebuch erlebte rasch mehrere Auflagen und wurde in andere Sprachen übersetzt. Eine Zeit lang wurde es Mode, moralische Tagebücher zu führen, wie es infolge der physiognomischen Fragmente Mode war, Silhouetten zu zeichnen. Im Jahr 1773 ließ L. einen zweiten Teil erscheinen und bekannte sich in der Vorrede als Verfasser des ersten.

Zwischen 1782 und 85 veröffentlichte er die Schrift: „Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen", wiederum eine Darstellung der Menschheit und zwar wie sie sich in der Leidensgeschichte Christi, dem einzigartigen universalen Drama in allen ihren Gestalten, in ihrer Höhe und Tiefe, ihrer Ehre und Schande zur Schau stellt, ein „Universal-Ecce homo". L. hat dieses Werk bei verschiedenen Gelegenheiten für sein eigentümlichstes, für den sprechendsten Ausdruck seines eigenen Wesens erklärt. Er kann dabei nicht die Grundgedanken im Sinne haben, welche uns auch sonst aus seinen Schriften bekannt sind, eher den Gesamtplan, welcher wahr und großartig genug ist, oder die Form, welche allerdings so subjektiv als möglich ist. Auch Goethe hat es nicht vermocht, das Menschheitsdrama in eine geschlossene Form zu gießen, aber bei L.s „Pontius Pilatus" fehlt sogar jeder Versuch dazu und es legt sich förmlich der Eindruck nahe, der Verfasser habe seine individuelle Unabhängigkeit der ihm allezeit aufsätzigen Kritik gegenüber durch die äußersten Velleitäten in der Darstellung dokumentieren wollen. Auch seinen Verehrern muß es schwer gefallen sein, sich in den Mangel jeder Einheit und das weitausschweifende wiederholte Abgehen vom Gegenstande zu finden. Trotzdem meinte L., daß das Urteil über dieses Buch in der Hauptsache das Urteil über Christus sei. Es fehlt dem Werke freilich auch nicht an großen Schönheiten und Wahrheiten, die ethische Intuition des Seelen-

kenners fördert seine Beobachtungen und Lichtblitze in großer Menge zu Tage und das Dramatische der Vorgänge wird mit fesselnder Anschaulichkeit vergegenwärtigt.

Das Mißlingen des „Pontius Pilatus“ als Ganzem hing zum Teil auch damit zusammen, daß L. mit der Schilderung der im Spiegel der Leidensgeschichte sich darstellenden Menschheit eine Apologie der Bibel verband. Bald nach dem Abschluß dieser Schrift gab er (1786) eine andere heraus, welche den letzteren Zweck für das NT direkt ins Auge faßt und in der Anlage viel glücklicher ist. Der Titel bringt Absicht und Grundgedanken bestens zum Ausdruck: „Nathanael oder die ebenso gewisse als unerweisliche Göttlichkeit des Christentums für Nathanaele d. i. für Menschen mit geradem ruhigem Wahrheitssinn.“ Die Wahrheit des Christentums läßt sich nicht demonstrieren, sie läßt sich wie das sittliche und das schöne nur empfinden; solche Empfindung ist jedoch an die Voraussetzung geknüpft, daß der angeborene Wahrheitssinn, die natürliche Einfalt des Herzens nicht geflissentlich unterdrückt werde. Die wenigsten Verteidigungen des Christentums wenden sich an dieses Organ, das doch allein eine lebendige und frohmachende Gewißheit zu vermitteln vermag. L. thut es und zwar in der Weise, daß er eine Reihe von Charakterskizzen neutestamentlicher Männer vorführt und jeweilen den Leser mit wenigen Worten auf die reine, edle, gehobene Menschlichkeit dieser Gestalten, in deren Wesen sich die Göttlichkeit Christi spiegelt, hinweist. Er thut es schlicht und schön, nur daß er durchgängig den Eindruck religiöser und sittlicher Wahrheit, welchen diese Bilder erwecken, auch für die Thatsächlichkeit der geschichtlichen Texterzählung mit allen ihren Einzelheiten in Anspruch nimmt; so würde umgekehrt historische Kritik mit dem Mangel an religiös-sittlicher Ergriffenheit zusammenfallen. Hier waltet ein Mißverständnis.

Die genannten fünf Schriften dürfen als L.s Hauptwerke bezeichnet werden; er hat aber noch eine große Zahl anderer herausgegeben, teils in Prosa teils in Poesie, von welchen einige erwähnt werden müssen. Dem philosophischen Gebiete gehört die Übersetzung von Bonnets „Palingenesie oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen“ (1769 und 70) an, deren erster Teil L. für die „Aussichten“ wesentliche Dienste leistete. Der zweite, Untersuchungen über das Christentum enthaltend, wurde von L. an Moses Mendelsohn gesandt, mit der Aufforderung, die darin enthaltenen Beweise zu widerlegen oder zum Christentum überzutreten. Dieser Schritt L.s, seinem liebevollen Herzen aber auch jenem impulsiven unbedachtsamen Eifer entspringend, der ihn den Angriffen Übelwollender so leicht und oft preisgab, zog ihm den Verdacht der Intoleranz zu, welcher doch niemals weniger gerechtfertigt war, als diesem Individualisten aus Natur und Philosophie gegenüber. L. sah den Mißgriff alsbald ein und die beiden edeln Männer gelangten zu persönlicher Verständigung, während dritte es sich nicht nehmen ließen, weiter Vorwürfe und Spottreden auf L. zu häufen u. a. Lichtenberg in Göttingen. Ebenfalls aus dem Französischen übersetzt sind die fünf Gespräche des „Blinden vom Berge“, welchen L. drei eigene Gespräche über „Wahrheit und Irrtum, Sein und Schein“ beifügte (1791), in denen er eine individualistisch-kritische Erkenntnistheorie aufstellte.

Von theologischen Schriften sind bedeutsam seine drei Fragen über die „Kraft des Glaubens, des Gebetes und der Gaben des heiligen Geistes“ von 1769, die er an ihm persönlich oder litterarisch bekannte Theologen richtete, um ihre Ansicht über einen ihm überaus wichtigen, der religiösen Denkweise seiner Zeit zuwiderlaufenden exegetischen Befund zu erbitten. Er war nämlich zu der Einsicht gelangt, daß das neue Testament durchgängig einen in direkten Wirkungen, Kraftmitteilungen, Offenbarungen verlaufenden Verkehr Gottes oder Christi mit den Menschen und den Besitz übernatürlicher Einsichten und Kräfte seitens der Christen vermöge Gebetes und Glaubens voraussetze, sowie daß in jenen Schriften nichts auf eine örtliche oder zeitliche Begrenzung solcher göttlichen Ausstattung der Christengemeinde hindeute. Die einlaufenden Antworten wichen zumeist der Frage aus und enthielten Spott oder fromme Seufzer über seine Schwärmerei; sie mußten daher L. in der Richtigkeit seiner Anschauung bestärken, welche bei seiner Voraussetzung unbedingter Verbindlichkeit der hl. Schrift in allen religiösen Dingen für seine persönliche Denkweise maßgebend werden mußte. — Ein Beitrag für die „allgemeine theologische Bibliothek“, worin er über einige Zürcher Gelehrte in anerkennender Weise Mitteilung machte, gab dem Philologen J. J. Hottinger Anlaß zu einem anonymen „Sendschreiben“, worin er L. unter Verwertung unwahrer und halbwahrer Gerüchte heftig angriff. L. hielt es unter seiner Würde zu antworten und bat auch seine Freunde, die, teilweise ungeschickt, für ihn eintraten, von allen Schritten zu seinen Gunsten abzusehen, ihn mit übertriebenen Lobeserhebungen zu verschonen und sich der unautorisierten Drucklegung von Predigten, Aufsätzen und Briefen aus seiner Feder zu enthalten. An taktlosen und schwär-

merischen Freunden hatte L. sein Leben lang schwerer zu tragen als an den erbittertsten Feinden. Hottinger ist später abermals gegen L. und seine Freunde — auch gegen Goethe — aufgetreten. L. nahm dergleichen ruhig, er pflegte zu sagen: „ich mag wohl warten" und war bemüht, den ihn Verkennenden sein persönliches Wohlwollen zu erhalten. Polemischen Charakter trug seine Recension von Steinbarts „System der reinen Philosophie und Glückseligkeitslehre des Christentums", eines auch in Zürich zu Ansehen gelangten Erzeugnisses der intellektualistischen und moralistischen Aufklärung, gegen welches sich L. auch mündlich in der Geistlichkeitssynode von 1779 aussprach. Er führt den Gedanken aus, das Christentum sei unter den Religionen ein Individuum wie das Schweizervolk unter den Nationen und es sei daher unstatthaft, jeweilen das dem Geschmack eines Zeitalters angemessene für Christentum zu erklären; das wichtigste sei, daß die christliche Würdigung der Person Jesu bei Steinbart fehle, denn Christus sei Objekt der Glückseligkeit für den Christen wie das Geld für den Geizigen, während Steinbart Christus bloß als Wegweiser zur Glückseligkeit anerkenne; sein Standpunkt sei der eines „feinen Deismus".

L., welcher in keines der seinen Zeitgenossen geläufigen Parteifächer paßte, wurde in ganz divergenten Richtungen verdächtigt. Als er 1772 mit Freunden ein Realregister der wichtigsten biblischen Begriffe zur neu durchgesehenen zürcherischen Bibelübersetzung verfaßte, warf man ihm aufklärerische Ideen vor. Später kam er in den Ruf, daß er sich zum Katholicismus hinneige und Nikolai, Biester u. a. witterten Beziehungen zum Jesuitenorden. Sein Interesse für Somnambulismus und ähnliche Erscheinungen zog ihm den Vorwurf der Absonderlichkeit und Leichtgläubigkeit zu. Er erklärte sich seinen Freunden gegenüber 1786 in zwei „Blättern", von denen das erste seine Stellung zum neu entdeckten animalischen Magnetismus Mesmers, zu Cagliostro und geheimen Gesellschaften, das zweite sein Verhältnis zum Katholicismus darlegte. Der Grundgedanke ist, daß alle Lehren, Anschauungen und Kultusbräuche Media für den Genuß des lebendigen wirksamen Gottes seien; ihren Wert für diesen Zweck könne nur die Erfahrung bestimmen, welche jedoch notwendig individuell verschieden sei. Hierarchie und Dogma, das spezifische des Katholicismus, sei seiner Individualität durchaus unangemessen, welche Freiheit des Denkens und Gewissens ebenso notwendig fordern müsse wie ein unmittelbares Gottesverhältnis. In diesem Sinn konnte L. zu frommen Katholiken wie Sailer in freundschaftlichen Beziehungen stehen und noch auf dem Sterbebette seinem zum Katholicismus übertretenden Freunde Stolberg zurufen: „Werde die Ehre der katholischen Kirche."

Außer einem rhetorischen Lebensbilde des Antistes Breitinger hat L. keine historischen Arbeiten verfaßt; geschichtliche Betrachtung entsprach seinem Geiste, welcher alles auf das Bedürfnis des lebendigen Subjektes beziehen mußte, nicht; hier liegt seine größte Verschiedenheit von Herder. Doch setzte er dem frühverstorbenen Jugendfreunde Felix Heß und ebenso seinem intimsten Seelenverwandten der späteren Jahre J. C. Pfenninger je ein pietätvolles Denkmal.

Am zahlreichsten sind seine religiös und sittlich erbaulichen Schriften. Es seien nur einige Titel erwähnt: Taschenbüchlein für Dienstboten; Sendschreiben an verschiedene Jünglinge; unphysiognomische Regeln zur Selbst- und Menschenkenntnis; Salomo oder Lehren der Weisheit, eine Citatensammlung; eigene Weisheitsregeln, Räte, vermischte Gedanken enthält u. a. die Schrift Anacharsis; ferner: Betrachtungen über wichtige Stellen der Evangelien; Handbibel für Leidende u. s. w. Verschiedene periodische Publikationen, unter welchen die „Handbibliothek für Freunde" am längsten erschien (4 Jahrgänge in je 6 Bändchen), entsprangen dem Bedürfnis, die ins Unermeßliche angewachsene Privatkorrespondenz L.s zu entlasten.

Von seiner Kirchenlieddichtung war bereits die Rede; er hat aber auch sonst und in der mannigfachsten Weise seine poetische Gabe verwendet. Insbesondere nahmen vereinzelte Gedanken oder Sinnsprüche, an denen der Lebenskundige und Menschenkenner so reich war, für ihn unwillkürlich rhythmische Form an. Die Zürcher Stadtbibliothek bewahrt seine „Gedankenbibliothek" in drei Ausgaben, bestehend aus über 100000 nach Schlagworten alphabetisch geordneten Zettelchen mit hexametrisch verfaßten Sentenzen, wie sie sich der unablässig thätige, wann und wo immer ein wertvoller Gedanke ihm einfiel, zu notieren pflegte. Gerne teilte er auch, stets auf persönliche Anknüpfung und Anregung bedacht, solche Zettel als Andenken aus. Verschiedene Sammlungen von Gedichten, in denen er zum Teil Klopstocks Oden nachahmt, sogar ein poetisches Wochenblatt, traten im Lauf der Jahre an die Seite der Kirchenliedersammlungen. Noch höheren Zielen strebte L. zu, indem er ein biblisches Drama „Abraham und Isaak" verfaßte, welchem Goethe seinen Beifall und seine Mitarbeit lieh, und einige biblische Epen: über die Offenbarung Johannis, über Joseph

von Arimathäa und das Leiden Christi und, das größte, von dem Dichter am höchsten gestellte, eine Messiade: „Jesus der Messias oder die Evangelien und die Apostelgeschichte in Gesängen" 4 Bände 1783—86. Bei größter Bewunderung für Klopstocks Genie hat Lavater an dessen Messiade Ausstellungen zu machen, denen er das Recht entnimmt, sein zugestandenermaßen schwächeres Produkt dem Klopstockschen Werk an die Seite zu stellen. Dieser hatte nämlich den biblischen Text bloß als Folie behandelt, um in eigener Kompetenz erhabene zwischen Erde und Himmel schwebende Bilder zu entrollen; L. erscheint es als eine ebenso große Aufgabe, den neutestamentlichen Text möglichst unverkürzt in rhythmisch gehobener Sprache wiederzugeben. In Wahrheit kann seine Leistung weder poetisch noch religiös befriedigen. Freier konnte sich L.s Phantasie in den 6 Gesängen über „das menschliche Herz" ergehen, dessen Größe, Erhabenheit und Reichtum mit der unserem Dichter eigentümlichen Intensität und Extensität geschildert wird. Glücklicher ist er in einigen Prosadichtungen, unter denen die „Worte Jesu" (1792), Sprüche im Geist und Tonfall der Aussprüche des Herrn, wahre Perlen enthalten. Dies nur ein Bruchteil von L.s litterarischer Produktion.

Goethe äußert einmal, daß er keinen so ununterbrochen thätigen Menschen gekannt habe wie Lavater; angesichts seiner umfassenden Schriftstellerei, seiner auch für jenes schreibselige Zeitalter erstaunlich ausgedehnten Korrespondenz und der treuen Besorgung einer großen pastoralen Aufgabe würde jedermann auch ohne des Freundes Ausspruch auf ähnliche Gedanken kommen. Das lag in seinem angeborenen Temperamente, es war aber auch die Folge einer überschäumenden Lebendigkeit, einer gärenden und flutenden Fülle und Kraft der Seele, wie sie einzelnen Männern der Genieepoche zukam. L. war ihr ethischer und religiöser — ihr christlicher Genius. Was ihn erfüllte, läßt sich in einer eng geschlossenen Gruppe von Ideen ausdrücken, die er gerne sein System nannte. Der grundlegende Gedanke ist die menschliche Natur oder die Menschheit, jedoch nicht im Sinn eines abstrakten Gattungsbegriffes, sondern als Ideal, als die in sittlicher Empfindung und religiöser Zukunftsahnung jedem innewohnende Würde und Hoheit. Die Menschheit lebt, das ist der leitende ethische Gesichtspunkt, in lauter Individualitäten, deren besondere Ausstattung gottgewollt ist und welche sich gegenseitig zu fördern haben. Es ist nicht auszusagen, was ein Mensch dem anderen sein kann, es giebt keine Freude wie Menschenfreude und nichts größeres als Menschen, die einander „genießbar" und „genußfähig" zur Seite gehen. Diese große Ansicht, welche den Verkehr der jungen Geister in L.s Tagen beherrscht, erscheint bei ihm allezeit in ethische und religiöse Empfindung getaucht; er besaß seine Freunde als Ebenbilder Gottes, als Brüder Jesu Christi, als Erben des ewigen Lebens. Und wenn einzelne von diesen solches nicht verstanden, über „Bekehrungseifer" klagten und sich von ihm zurückzogen, so trifft ihn deshalb kein Vorwurf, denn den großen Stil in der Freundschaft, die Wahrheit und die Weitherzigkeit hat ihm keiner absprechen können, im übrigen aber durfte er für seine Art dasselbe Recht beanspruchen wie die anderen für die ihrige. Ein tiefer Abscheu gegen alle Ketzerrichterei lag allezeit in seiner Seele und energische Proteste gegen pietistische Engherzigkeit, welche jeden, der nicht in traditionellen Formeln spricht, mitleidig beseufzt, wie gegen die intolerante, immerdar Toleranz heuchelnde Aufklärung begleiten den von jener Verkannten von dieser Verfolgten durchs ganze Leben. L. hat seinem Individualismus auch einen erkenntnistheoretischen Ausdruck gegeben. Alles Erkennen ist relativ zum Menschen und individuell variabel. „Absolute Wahrheit ist ein Widerspruch." Und das bedeutet nicht etwa einen Verlust für den Menschen, denn das, worauf es in der Welt allein ankommt, ist die individuelle Seele, ihre Erhebung und Vollendung; „was hätte ich mit einer absoluten Wahrheit zu schaffen, die doch eben nicht für mich wäre?" Er schrickt nicht vor dem Gedanken zurück, daß jeder seinen Gott und seinen Christus habe, und daß man genau genommen nicht sagen könne, was Gott abgesehen von den Variationen seines Bildes in Individuen sei; denn, erklärt L. weiter, die Objekte sind nur was und wie sie auf Subjekte wirken. Gott ist Vater für den, der ihm sein Seelenorgan öffnet, der glaubt; was Gott, was Christus, was der hl. Geist sei abgesehen vom Verhältnis zu denen, welche die entsprechenden Erfahrungen machen, den Christen, „das geht uns nichts an, davon sagt auch die Schrift kein Wort". Es ist wahrscheinlich, daß F. H. Jakobi an diesen Ideen L.s Teil hat; in jedem Fall war es L. wie diesem unmöglich, solchen subjektiven Idealismus an den spinozistischen Absolutismus zu vertauschen wie Herder und Goethe thaten. Und was ist es denn endlich, was ein Individuum dem anderen im Wechselverkehr der Liebe zu bieten vermag? Es soll „die schlummernden oder lässigen Kräfte der Menschheit in ihm anregen und entflammen", es soll ihm helfen „lebendiger, freier, existenter, genießbarer und genußfähiger"

zu werden. Es handelt sich um eine erhebende Beeinflussung in der Gefühlssphäre, in einem von L. vorausgesetzten lebendigen Quellpunkt der individuellen Realität, in einem wirksamen metaphysischen Centrum des Menschen.

Dieser Gesichtspunkt ist im allgemeinen auch maßgebend für das Verhältnis Gottes zum Menschen. Wie der Mensch seiner Mitmenschen bedarf, um zu werden was er werden kann und soll, so bedarf er in unendlich höherem Sinne Gottes. „Das ist mein Gott, der allen meinen Bedürfnissen abhilft.“ Man erinnere sich an L.s Seelenkämpfe, an den tragischen Widerspruch zwischen dem Ideal und der eigenen Wirklichkeit, welcher auf seiner Seele lastet, an die Sehnsucht nach Befreiung, Kraft, Sieg in seinem Herzen; das sind die großen tiefen Bedürfnisse, welche Gott stillt. So ist für L. die Religion Erlösung, während sie für die Aufklärung Weltanschauung ist; sie ist ein tiefes Begehren und Fragen des inneren Menschen nach Hilfe, die Verheißung und Erfahrung solcher Hilfe und die „geniale“, realistische Vergegenwärtigung der geistigen Mächte, von welchen die Hilfe kommt, durch welche sie sicher gestellt ist. Und wo ist diese Hilfe zu finden? wie macht sich uns Gott genießbar? Es kann nur durch Menschen geschehen, nur Menschen können die Menschheit erhöhen. Da kommt nun die christliche Offenbarung dem Bedürfnis entgegen mit ihrer Verkündigung von Christus als dem Ur-Ebenbilde Gottes, welches auf der Skala der Wesen Gott am nächsten steht, indem er die Wahrheit, das Leben, der König des Gottesreiches und zugleich als „menschlicher Gott“ allen Menschen genießbar ist, als „göttlicher Mensch“ alle genießt, aber auch „berührt“ und „belebt“. Die Sonne ist für uns nur im Strahl genießbar, das unendliche nur im endlichen, in Jesus „humanisiert sich Gott“. Er ist Gott für uns, ohne ihn giebt es keinen glaubbaren, genießbaren Gott, „wenn Christus nicht wäre, wäre ich Atheist“. Er ist das „Blut und Leben der Welt“, die Quelle des Lebensgeistes, durch welchen allein die Reinigung, Verherrlichung, Vergottung unserer Natur zu stande kommt. Menschen werden durch Menschen, Christen d. i. erhöhte, erneute Menschen durch Christus, er ist unmittelbar durch Gott. Das Bild, welches der Wirkungsweise Christi entspricht, ist das vom Arzt und der Heilung; es hat an Stelle des juridischen vom Richter und von der Sühne zu treten; die Sündenvergebung bedeutet Restituierung verlorener Kraft. Aber solche Wirkungen vollziehen sich nicht außer dem Menschen und ohne ihn; L. stellt sich die subjektive Anknüpfung der Einflüsse Gottes durch Christus nach Art der prophetischen Einsprache und der Geisteswirkungen im NT vor. Aller Glaube im Urchristentum entsprang „sinnlichen Erfahrungen“; und niemand giebt uns das Recht zu behaupten, daß Christus nicht heute und allezeit in dieser Art in seiner Gemeinde wirken könne und wolle. Freilich weiß das gegenwärtige Geschlecht davon nichts, L. nimmt gerne an, es werde zunächst ein einzelner solche Erfahrungen machen müssen, damit daraufhin auch die anderen sie machen können, wenn sie nur wollen. Ein solcher Bevorzugter würde aber seinen übernatürlichen Besitz auf überzeugende Weise den andern kundgeben müssen; das innere Wunder, an welchem ihm vor allem gelegen ist, wird insofern auch zum äußeren Wunder führen; dazu kommt das bereits erwähnte, daß unserer Erhöhung auch eine Befreiung von den natürlichen Hemmungen des Gutesthuns entsprechen muß. L. hat daher sehnsüchtig nach Regungen übernatürlicher Kräfte ausgeschaut; für deren Erscheinung er sich verschiedene Möglichkeiten dachte. Der neuentdeckte Magnetismus Mesmers, der Somnambulismus, die Exorcismen des kath. Pfarrers Gaßner und ähnliche Erscheinungen sah er darauf an, ob sie nicht erste Ankündigungen großer Manifestationen des „schweigenden Gottes“ seien; auch die Anschauung, daß der Evangelist Johannes noch auf Erden weile und die Erwartung, daß er zu ihm kommen und ihn durch Handauflegung mit Vollkraft aus der Höhe erfüllen werde, gehört hierher. Nur lose hängen eschatologische Erwartungen damit zusammen: Die Lehre vom Millennium, welche L. in der Bibel begründet fand und die Erwartung des baldigen Weltendes, welche durch die politischen Ereignisse seiner letzten Jahre begünstigt wurde. Auf apokalyptische Spekulationen oder gar Berechnungen hat er sich jedoch nie eingelassen. Er war sich der Gefahr seiner enthusiastischen Neigungen wohl bewußt und hat sich eine sorgfältige Prüfung aller im Namen höherer Mächte auftretender Erscheinungen zur Pflicht gemacht; auch hat er stetsfort eine schlichte Frömmigkeit des Gottvertrauens und der Menschenliebe bethätigt, welche sich in schweren Anfechtungen und großen Leiden herrlich bewährte. Die supranaturale Stimmung, aus welcher er kein Hehl machte, wenn er auch seiner Gemeinde gegenüber damit vorsichtig war und keinen Menschen je zur Schwärmerei verführt hat — genügte, daß ihn die Aufklärer in Zürich und auswärts zum vorzüglichen Gegenstand ihres Spottes machten. Er an seinem Orte warf der Kirche seiner Zeit Mangel an innerem Leben und Bedürfnis vor, die Religion ist „seelenloses Geschwätz“,

die Theologie „äußere Parteiung", nichts „von innen heraus", alles „negativ"; und auch für die Verkennung der Bibelwahrheit sucht er den Grund in dem mangelnden Seelenbedürfnis der Forscher. Darin wußte er sich im allgemeinen eins mit Herder, Goethe, Jakobi und all den genialen Gegnern der intellektualistischen und formalistischen Aufklärung, die 5 sämtlich den öden Spott der Gegner zu tragen hatten. Von hier aus fällt auch Licht auf den Sinn, welchen seine Lehrgedanken beanspruchen. Er meint, die theologischen Begriffe hätten nicht den Wert wissenschaftlicher Befunde, sondern denjenigen von Symbolen für die Erfahrungen des Herzens, er will die „Lehre" dahin gestellt sein lassen, da alles am „Glauben" liege. Das hindert ihn freilich nicht, die traditionelle Lehre da zu 10 kritisieren, wo sie die Bedürfnisse des Herzens zu durchkreuzen scheint; dabei muß er sich jedoch auf die Bibel berufen können. So ist der athanasische Christus nicht biblisch und nicht religiös wahr, denn er ist ebensowenig unmittelbar genießbar wie Gott; gleicherweise und aus denselben Gründen ist die Anselmsche Satisfaktionslehre abzulehnen. L. wollte Schrifttheologe im strengsten Sinne sein, er wagt keine theologische Behauptung ohne hin-15 längliche Begründung in der Schrift; es ist aber doch nicht eine empirische Analyse der biblischen Gedanken, was ihn zu seinen eigenartigen Ueberzeugungen führt, sondern die genialisch-enthusiastischen Bedürfnisse seines Herzens erkennen sich wieder und finden ihre göttliche Bestätigung in der enthusiastischen Seite der neutestamentlichen Verkündigung. L. ist der christliche unter den Menschheitsenthusiasten der Genieepoche, das ist die historische 20 Formel, nach welcher sein Wesen gedeutet werden muß; vom Pietismus ist er in keiner Weise abhängig, seine humane Weitherzigkeit, seine Abneigung gegen alle Manier, seine Ablehnung aller Askese bringen ihn von allem Anfang an in ethischen Gegensatz zu den pietistischen Kreisen und in religiöser Beziehung tadelt er an ihnen den Mangel an großen und klaren Gesichtspunkten. Ueberhaupt konnte L. wahrheitsgemäß sagen, daß er 25 keines Menschen Schüler sei, er hat sich ebenso dagegen verwahrt, irgend jemandes Lehrer zu sein.

Sein äußerer Lebensgang bietet bis in seine letzten Lebensjahre wenig Bemerkenswertes. Seine Gemeinde, seine Schriftstellerei, seine zahlreichen Freunde und zahllosen Besucher, seine Feinde und vor allem seine Familie, das war seine Welt und sein Schick-30 sal. Nur einige Reisen teils um der Gesundheit willen, teils auf Einladung von Freunden unternommen, unterbrachen die Gleichmäßigkeit des Zürcher Lebens. Im Sommer 1774 suchte er Heilung von einem chronischen Husten in Ems, wo er Goethes, Basedows und Jung Stillings persönliche Bekanntschaft machte, 1786 begleitete er seinen Sohn nach Bremen, 1793 reiste er auf Einladung des Grafen Bernsdorf nach Kopenhagen. In 35 seinen späteren Jahren litt er häufig an Schwindel, so daß er sich oft kaum aufrecht halten konnte. Sein Familienleben war überaus glücklich. Schon 1766, drei Jahre vor seiner ersten Amtsstellung, hatte er sich mit Anna Schinz, der durch Verständigkeit, Herzensmilde und schlichte Frömmigkeit ausgezeichneten Tochter eines zürcherischen Kaufmanns verheiratet; sie bereitete dem Rastlosen und viel Umgetriebenen einen häuslichen Frieden, dessen sanften 40 Zauber auch die Freunde zu schätzen wußten. Von acht Kindern, welche sie ihm schenkte, überlebten ihn nur drei, ein Sohn, welcher Arzt wurde und zwei Töchter.

L.s Lebensende ist in die großen Ereignisse verflochten, welche den Untergang des alten Europa und der alten Eidgenossenschaft herbeiführten. Er begrüßte erst den Ausbruch der französischen Revolution als das Morgenrot einer neuen Völkerfreiheit. Im 45 eigenen Lande war er, von aller Parteileidenschaft frei, mit Erfolg bemüht, eine friedliche Lösung innerer Konflikte herbeizuführen. Als aber die französischen Freiheitsmänner selbst Despoten wurden, ihren König hinrichteten, die Nachbarländer mit Krieg überzogen, um unter der Maske der Volksbeglückung Gewaltthaten auszuüben und die heiligsten Rechte mit Füßen zu treten, da erhob er auf der Kanzel aber auch den Gewalthabern in's 50 Angesicht seine Stimme für die Unterdrückten und sein mißhandeltes Vaterland. Eine That von ungeheurer Kühnheit war insbesondere sein „Wort eines freien Schweizers an die große Nation", worin er die Anklagen zusammenfaßte, die er als Patriot und als Diener der Wahrheit gegen die französische Regierung erheben mußte, um sie am 10. Mai 1798 an den Direktor Reübell zu senden. Er war sich der großen Gefahr, welcher er 55 sich damit aussetzte, vollkommen bewußt. Es geschah jedoch einstweilen nichts gegen ihn. Als er jedoch im folgenden Jahr gegen die widerrechtliche Deportation von Mitgliedern des zürcherischen Rates protestierte, wurde er in Baden, wo er sich eben zum Kurgebrauch aufhielt, gefangen genommen und nach Basel gebracht. Nach einigen Wochen frei gelassen, erreichte er Zürich wegen des das Land durchtobenden Krieges erst nach 60 langen Kreuz- und Querzügen. Am 26. September 1799 fand die zweite Schlacht bei

Zürich statt, in welcher die Franzosen siegten; französische Krieger kamen in die Stadt, einer begehrte vor L.s Amtswohnung Wein, den dieser ihm spendete; bald aber drang jener, von plötzlicher Wut erfaßt, auf ihn ein und schoß ihm eine Kugel durch die Brust. Nun begann für L. eine Zeit der schwersten, heroisch ertragenen Leiden, welche bis zu seinem Tode dauerte. So bald es seine Kräfte erlaubten, nahm er wieder allerlei Arbeiten vor, besuchte seine Kranken, bestieg auch einigemal die Kanzel, und verfaßte verschiedene Schriften, besonders die „freimütigen Briefe über das Deportationswesen." Mit seiner Gemeinde blieb er durch Ansprachen, welche seine Amtsbrüder jeweilen auf der Kanzel vorlasen, in geistiger Verbindung. Noch begrüßte er das neue Jahrhundert mit einigen Versen, dann starb er am 2. Januar 1801 in den Armen der Seinen. Sein Tod erregte weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus schmerzliche Teilnahme. Seine Freunde erhielten nach wenigen Tagen jeder einen Gedenkvers, den er als letzten Gruß ihnen zugedacht hatte.

L.s Charakterbild ist schwer zu zeichnen. Schon zu seinen Lebzeiten wurde er maßlos verehrt und zugleich maßlos verspottet und herabgesetzt, und auch diejenigen, welche ernstlich willens waren, ihm gerecht zu werden, brachten es kaum zu einem eindeutigen und konstanten Urteil. Ein Miniaturporträt feinster Art hat Goethe in „Wahrheit und Dichtung" III, 14 gezeichnet. Die meisten Litterarhistoriker ziehen es aber vor, sich an einige seiner vereinzelt hingeworfenen derberen Pinselstriche zu halten, um dann regelmäßig ein unrichtiges Bild zu gewinnen, gegen das man nun schwer aufkommt. Und doch rühmt sich die neueste Gegenwart nicht mit Unrecht, daß sie der Genieepoche gerechter zu werden vermöge als die hinter uns liegende Generation. Möge solches auch bald L. zu gute kommen. L. ist sich selbst als eine Summe von Widersprüchen erschienen. Er hat sich gelegentlich eine weibliche Natur genannt; er mag an die Beweglichkeit und den Gefühlsenthusiasmus oder an das Mitteilungsbedürfnis (Herder nennt ihn einen „lieben Gottesschwätzer") gedacht haben, auch der Heroismus im Leiden ist der Frau eigen. Doch, wer wird bestreiten, daß sein Mut, sein Patriotismus, sein Pflichtbewußtsein, die stete Gleichheit und unentwegte Treue auch gegen solche, die ihm gegenüber andere wurden, männliche Eigenschaften sind. Endlich würde man unschwer auch das Kind in ihm wiederfinden, in dem naiven Vertrauen zu den Menschen, in der Zuversicht, durch persönliches Eintreten alles ausrichten zu können, in der Verkennung der objektiven Ordnungen und Mächte, mit denen man rechnen muß, um in der engeren und weiteren Welt etwas bleibendes auszurichten. Er hat gelegentlich geäußert, Liebe üben und Gott suchen sei ihm Naturbedürfnis und daher von seiner Seite eben kein Verdienst, er hat aber den Egoismus und die Macht des Weltlichen auch gekannt; und wenn nun doch sein Leben von einer großen, reinen, unermüdlichen Liebe und von einem sieghaften himmlischen Sinne zeugt wie weniger Menschen Leben, so werden wir ihm die dankbare Anerkennung nicht versagen, daß er ein wahrer Jünger Jesu gewesen ist — und eben das zu sein war sein höchster, im Grunde sein einziger Wunsch.

G. v. Schultheß-Rechberg.

Lazar von Parpi s. Bd II S. 71, 51 ff.

Lazaristen (armenische), s. Mechithar.

Lazaristen (Priester der Mission) s. Vincentius de Paulo.

Lazarusritter. — Maimbourg, Histoire des Croisades (Par. 1682), III, 254; Helyot, Hist. des Ordres mon. etc. I, 32 u. 54; Giucci, Iconografia storica degli Ordini etc., I, 10—16; Moroni, Dizionario etc. t. 37, p. 250sq.; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter (Stuttgart 1884), S. 272—274 und 493 f.; Grössel, Art. „Lazarusorden" in Ersch und Gruber, Enc., II. Sekt., Bd 42, S. 317 f.; Heimbucher, Orden und Kongreg. I, 227. 502; II, 32.

Als eine Genossenschaft zur Pflege von Kranken, insbesondere von Aussätzigen, scheint der Ritterorden vom hl. Lazarus (so benannt nach Lc 16, 20 und zugleich nach Jo 11, 1 ff.) gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts in Jerusalem enstanden zu sein. Die Sagen, welche ihn entweder schon im Jahre 72 (zum Schutze der Christen Palästinas gegen Sadduzäer und Pharisäer!), oder 300 Jahre später durch Bischof Basilius d. Gr. von Cäsarea in Kappadozien gestiftet werden lassen, sind zu beurteilen wie die karmelitischen Ordenslegenden von ähnlicher Tendenz. Auch daß schon Bruder Gerhard, der Stifter des

Johanniterordens (s. d. A. Bd IX, 331, 28 ff.), durch Abtretung eines Aussätzigenspitals seiner Genossenschaft an einen Meister Boyant Robert den Grund zur selbstständigen Existenz des Ordens der Lazarusritter gelegt habe, ist ungeschichtliche Sage. Dagegen scheint die auf den am Aussatz erkrankten König Balduin IV. (1174) als Gründer des 5 Ordens lautende Nachricht einen wahren Kern in sich zu schließen, bestehend etwa darin, daß dieser Fürst das schon seit einiger Zeit (vielleicht seit 1150) in Jerusalem bestehende Leprosenhaus besonders förderte und zu diesem Zweck die es bedienenden Brüder zu Rittern ernannte (s. Uhlhorn, S. 272). — Seit dem 13. Jahrhundert breitete sich der Orden, an dessen Spitze anfangs stets ein aussätziger bezw. aussätzig gewesener Magister 10 generalis stand, auch in mehreren Ländern Europas aus; so unter Kaiser Friedrichs II. besonderem Schutze in Sizilien, Unteritalien und Deutschland (namentlich in Thüringen). Mittelpunkt seiner europäischen Thätigkeit wurde jedoch Frankreich; und zwar hier das Aussätzigenhaus zu Boigni, wo, auch nach Aufhebung jener die Ordensleitung auf aussätzige Personen beschränkenden Bestimmung (seit 1253), der Sitz des Großmeisters verblieb. 15 Der gegen Ende des MA.s infolge Aufgebens seiner Krankenpflegerthätigkeit mehr und mehr verweltlichte Orden wurde für Italien durch Innocenz VIII. (ca. 1490) aufgehoben, aber schon von Leo X. wieder hergestellt. Durch die von Herzog Emanuel Philibert von Savoyen 1572 vorgenommene Verschmelzung der italienischen Lazarusritter mit der seit 1434 in seinem Ländchen bestehenden (nach Benediktinerregel lebenden) Genossenschaft des 20 hl. Mauritius zu einem kombinierten „Mauritius- und Lazarusorden" (bestätigt durch Papst Gregor XIII. im genannten Jahre) erfuhr der italische Zweig eine gänzliche Umbildung. Statt des einstigen Krankenpflegerberufs wurde nun „Verteidigung des katholischen Glaubens", insbesondere gegen den Genfer Protestantismus, Hauptaufgabe dieses Ordenszweigs, der — durch König Viktor Emanuel I. 1816 unter jenem Namen neu bestätigt 25 — sich bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts erhalten hat. Andere Schicksale erlebte der französische Zweig. Mit ihm vereinigte König Henri IV. 1607 einen vorher durch ihn gestifteten Ritterorden „U. L. Fr. vom Berge Karmel". Reiche Gunstbeweise erfuhr er dann unter Louis XIV., welcher 1672 die Güter sämtlicher als ausgestorben oder aufgehoben geltenden französischen Ritterorden ihm überwies und damit die etwa 30 zwei Jahrzehnte währende Epoche seines höchsten Glanzes und Ansehens unter dem Generalvikariat des Marquis de Louvois (1673—1691) einleitete. Der Orden zählte damals in seinen fünf Prioraten (Normandie, Bretagne, Burgund, Flandern, Languedoc) 145 Kommenden. Nach Louvois' Tode bewirkten die Klagen der durch jenen Unionsakt von 1672 geschädigten Mitglieder und Erben der älteren Orden die Wiederherausgabe 35 der ihnen entzogenen Güter. Von nun an ging es mit dem Gedeihen des Ordens langsam abwärts. Den schon durch die Revolution von 1789 so gut wie vernichteten hob ein Staatsdekret im Jahre 1830 förmlich auf. — Als dem italischen wie dem französischen Orden gemeinsames Insigne trugen die Lazarusritter ein achtspitziges grünes Kreuz. Zum besonderen Schmuck desselben bei den französischen Rittern gehörten in die 40 Winkel zwischen den Kreuzesarmen eingezeichnete Lilien, sowie Miniaturbilder der hl. Maria von Karmel und des aus dem Grabe erweckten Lazarus, deren ersteres auf der Vorderseite, das andere auf der Rückseite des Ordenszeichens getragen wurde. **Zöckler.**

Lea s. Jakob Bd VIII S. 544, 17 ff.

Leade oder **Lead,** Jane, gest. 1704. — Litteratur: Autobiographie der J. L. in „Sechs mystische Tractätlein", Amsterdam 1696, S. 413—423; Walton, Materials for Biogr. of Law, printed privately, 1854; Jaeger, Hist. eccles. II, pars II 90—117, Hamb. 1717; Gichtel, Theosophia practica 4. ser. VI. 529, Leyden 1722; Arnold, Kirchengesch. II, Buch XVII, wo die in Deutschland bekannten Schriften mit deutschen Titeln aufgeführt sind; Kritische Gesch. des Chiliasmus Bd III S. 403—421 (von Corrodi); Biographie der J. L. im 6. Heft: „Es 50 wird alles neu werden", Straßburg 1807; Zeitschrift f. histor. Theologie 1865, S. 171—290, Art. v. Hochhuth. Gesch. u. Entwicklung der philadelph. Gemeinden, I. Jane Leade; Brit. Quart. Review, July 1873, p. 181—187 (Art. v. Jenkins); National Biography Bd XXXII v. n., wo auch handschriftl. Litteratur angegeben ist; Hadorn, Gesch. des Pietismus in der Schweiz, 1901, S. 138 f. u. mehrfach.

55 Jane Leade wurde 1623 in der Grafschaft Norfolk geboren. Mit ihrem Mädchennamen hieß sie Ward und gehörte einer namhaften Familie der Gegend an. Ihre Erziehung war diejenige ihrer Zeit und ihres Standes. In ihrem 16. Jahre vernahm sie mitten in den fröhlichen Festlichkeiten, womit Weihnachten in ihres Vaters Hause gefeiert wurde, eine wunderbare Stimme, die auf sie einen solchen Eindruck machte, daß sie von da an allen

Vergnügungen entsagte, ein ernstes zurückgezogenes Leben führte und sich der Betrachtung ihres inneren Zustandes widmete. Die Bemühungen ihrer Familienangehörigen, sie wieder auf andere Gedanken zu bringen und für die Weltfreuden zurückzugewinnen, schlugen fehl. Besonders schwer belastete ihr Gewissen die Unwahrheit, deren sie sich einst beim Erzählen schuldig gemacht, und sie hatte darum einen dreijährigen furchtbaren Bußkampf zu bestehen, bis ihr Vergebung zu teil wurde, die sie sogar in sinnenfältiger Form, nämlich in Gestalt eines mit Siegel versehenen Gnadenbriefes erlangt haben soll. Mit 21 Jahren verheiratete sie sich mit einem Verwandten: William Lead. Dieser starb 1670 mit Hinterlassung zweier erwachsener Töchter. Nach seinem Tode enschloß sich J. L. in London in der größten Zurückgezogenheit zu leben und „das Teil der Hannah zu erwählen", indem sie aus der Not eine Tugend machte; denn durch die Untreue eines überseeischen Verwalters wurde ihr nichts von dem Vermögen ihres Gatten zurückgegeben. Sie war aber auf dieses Mißgeschick schon durch eine Vision vom Jahre 1668 vorbereitet, die für ihr künftiges Leben und Wirken entscheidend wurde.

Ihre angeborene Neigung zum Mysticismus erhielt Nahrung durch das Studium von Jakob Böhmes Schriften, die von 1645—61 in einer englischen Übersetzung erschienen. Als sie um 1652 die Bekanntschaft des Dr. John Pordage, eines mystisch angelegten anglikanischen Geistlichen, des Freundes von Th. Bromley, machte, fand sie in ihm einen zwar schwerlich zuverlässigen, aber jedenfalls begeisterten Interpreten des deutschen Theosophen. Dem praktischen Leben fast völlig abgewandt und mit einer lebhaften Phantasie begabt, konnte sie sich nicht damit begnügen, an den Visionen anderer Gefallen zu finden, ihr reger Geist war bald im stande, selber solche zu produzieren. Liest man ihre Mitteilungen über die ersten der ihr gewordenen Erscheinungen, so kann man nicht umhin, an die Visionen im altchristlichen Hirten des Hermes erinnert zu werden. Die Weisheit erscheint ihr in Person als eine von Gold und Licht umflossene herrliche Jungfrau und sie gelobt ihr Gehorsam. Von da an hatte sie fast allnächtlich Visionen, die sie seit April 1670 in ihrem geistlichen Tagebuche, betitelt: A Fountain of Gardens niederschrieb. 1681 und 1683 kam sie dazu, zwei Schriften zu veröffentlichen: „Die himmlische Wolke", von vielen für ihr bestes Werk gehalten, worin ihre Gedanken über Tod und Auferstehung zum Ausdruck kommen, und „die Offenbarung der Offenbarungen", worin von ihren Visionen Bericht erstattet wird. Keines der beiden Bücher machte bei seinem Erscheinen großes Aufsehen. Aber als um 1693 Fischer von Rotterdam mit einem derselben bekannt wurde und er es ins Holländische übersetzte, da änderte sich die Sachlage: mit einem Schlage wurde die Londoner Seherin zu einer gefeierten Persönlichkeit. Fischer trat mit ihr in Korrespondenz. Und als der junge Oxforder Gelehrte Francis Lee (1661—1719), ein Mediziner und Orientalist, um seiner Forschungen willen kurzweg Rabbi Lee genannt, auf der Rückreise durch Holland kam, wurde er veranlaßt, J. L. in London aufzusuchen und sie zu weiteren Publikationen zu bewegen.

Lee konnte sich bei näherer Bekanntschaft dem Einfluß ihrer Persönlichkeit und ihrer Frömmigkeit nicht entziehen und genoß bald den Vorzug, von ihr als Adoptivsohn und Amanuensis angenommen zu werden; ja als ein visionärer Befehl der J. L. es ihm gebot, zögerte er nicht, der verwitweten Tochter der Prophetin, einer Mrs. Walton, die Hand zum ehelichen Bunde zu reichen. Alle Korrespondenz und alle litterarische Thätigkeit von J. L. ging nun durch Lees Hände, indem er niederschrieb, was sie ihm diktierte, dazu das passende Vorwort verfaßte, Verse einstreute, wie der gemeinsame Freund Richard Roach (1662—1730) sie gedichtet, kurz das Ganze in die ihm geeignet scheinende Form goß. Ein auserlesener Kreis theosophisch-mystischer Geister sammelte sich bald um die Seherin und ihren gelehrten Freund, dessen Anhänger sich die Philadelphier nannten und auch mit Holland und Deutschland intime Beziehungen unterhielten. 1696 gab J. L. eine besondere Botschaft an die philadelphische Societät heraus, die sich über die ganze Welt zerstreut finde. Denselben Zweck, die Freunde zu sammeln, verfolgte die im folgenden Jahre erschienene „Konstitution". Bald genügte das bisherige Versammlungslokal nicht mehr, es mußte nach Westmoreland House verlegt werden. Von den 1697 erschienenen „Transaktionen" der Gesellschaft kam freilich nur ein einziger Band zur Ausgabe.

In ihren letzten Lebensjahren hatte J. L. mancherlei Ungemach auszustehen, indem sie teils in Armut ein kümmerliches Leben führte, teils durch die Eifersüchteleien ihres Anhangs und namentlich die Anmaßlichkeit Gichtels zu leiden hatte. Sogar das Armenhaus der Lady Mico mußte sie aufsuchen, während sie hinwiederum in Deutschland so viel Anerkennung fand, daß Baron Kniphausen ihr ein Jahrgehalt von 400 fl. aussetzte. 1702 veröffentlichte sie ein Zeugnis ihres eigenen Leichenbegängnisses. Nach Ostern 1704 er-

langte sie nur selten noch das volle Bewußtsein wieder und starb am 19. August 1704 in ihrem 81. Lebensjahre, dem 65. ihrer inneren Berufung. Lee blieb ihr treu ergeben bis zuletzt und sandte nach ihrem Tode eine ganze Anzahl von Briefen an ihre Freunde in Deutschland und Frankreich, u. a. auch an die Baronin Kniphausen, die alsbald herausgegeben und ins Deutsche übersetzt wurden, während das englische Original sich verloren hat.

Von der Realität der ihr gewordenen Offenbarungen ist J. L. so überzeugt, daß sie sich als bloßes Werkzeug betrachtete. Sie bezeichnet als ihre „gewöhnliche Positur das inwendige stille Schweigen". Die hl. Schrift ist für sie maßgebend, was sie aber nicht hindert, in ihren chiliastischen Visionen zuversichtlich die Wiederbringung aller Dinge zu lehren.

So gering auch die Originalität der Gedanken der J. L. war, und so unvollkommen der Ausdruck derselben in Grammatik und Stil, so ist doch der Einfluß der englischen Seherin ein weitreichender gewesen, wenn er sich freilich nur auf kleinere Kreise erstreckte; auch in der Schweiz fand J. L. unter den Erweckten eifrige Leser. Die Frommen hatten genug des theologischen Gezänks und sehnten sich nach einer Gemeinschaft, die nicht durch die engen Grenzen der konfessionellen Landeskirchen eingeschränkt war. Das Samenkorn, das durch Jakob Böhme ausgestreut war, vermochte seine Lebenskraft auch in der mystisch-verworrenen Einengung durch J. L. zu behaupten und in den Spenerschen und Zinzendorfschen Gemeinschaftskreisen aufs neue Wurzel zu fassen und Frucht zu bringen.

Die Art der Jane Leadschen Inspirationen ist zum Teil schon charakterisiert durch die genaue Angabe der Titel ihrer Werke: 1. The Heavenly Cloud now breaking. The Lord Christ's Ascension-Ladder sent down, London 1681. 2. The Revelation of Revelations etc., London 1683. 3. The Enochian Walks with God, found out by a Spiritual Traveller, whose Face towards Mount Sion above was set. With an Experimental Account of what was known, seen, and met withal there, London 1694. 4. The Laws of Paradise, given forth by Wisdom to a Translated Spirit 1695. 5. The Wonders of God's Creation manifested in the variety of Eight Worlds as they were made known experimentally unto the Author, London 1695. 6. A Message to the Philadelphian Society, whithersoever dispersed over the whole Earth, London 1696. 7. The Tree of Faith or the Tree of Life springing up in the Paradise of God, from which all the Wonders of the New Creation must proceed, 1696. 8. The Ark of Faith, a supplement to the Tree of Faith, 1696. 9. A Fountain of Gardens watered by the Rivers of Divine Pleasure & springing up in all the variety of Spiritual Plants, blown up by the Pure Breath into a Paradise, sending forth their Sweet Savours & Strong Odours for Soul Refreshing, 4 vols., London 1696—1701 (viermal neu aufgelegt). 10. A Revelation of the Everlasting Gospel Message, 1697. 11. The Ascent to the Mount of Vision (1698?). 12. The Signs of the Times: forerunning the Kingdom of Christ and evidencing, when it is to come, 1699. 13. The Wars of David and the Peaceable Reign of Solomon . . . containing: 1. An Alarm to the Holy Warriors to Fight the Battle of the Lamb. 2. The Glory of Sharon in the Renovation of Nature, introducing the Kingdom of Christ (mit einem Vorwort, das autobiographische Notizen enthält), 1700. 14. A Second and a Third Message to the Philadelphian Society. 15. A Living Funeral Testimony, or Death overcome and drowned in the Life of Christ., 1702. 16. The first Resurrection in Christ, diktiert kurz vor J. L.s Tode und fast unmittelbar nachher in Amsterdam herausgegeben.

Arnold Rüegg.

Leander, der Heilige, Metropolit von Sevilla (gest. um 600). — Joh. v. Biclaro, Chron. ad an. 585 ff. (MG t. XI, p. 217 sq.); Isidor v. Sevilla, De viris illustribus, c. 41; F. Arevalo, Isidoriana, in (Opp. Isid. Hisp., Rom 1797, II, 123 sq.); P. B. Gams, O.S.B., K.Gesch. v. Spanien II, 2, S. 37 ff. 66 ff.; Franz Görres, Leovigilds Anfänge 2c. (in d. Forschungen z. deutsch. Gesch. 1872 u. 73); desselben „Hermenegild" und „Leovigilds" Stellung z. Katholicismus (ZhTh 1873, I u. IV); dess. Beiträge zur span. Kirchengesch. des 6. Jahrhunderts (ZwTh 1885. III); dess. Leander, Bischof v. Sevilla u. Metropolit der Kirchenprovinz Bätica (ebd. 1886, I, 36—50); Gustav v. Dzialowski, Isidor u. Ildefons als Litteraturhistoriker (in Knöpfler 2c. Kirchenhist. Studien IV, 2, Münster 1898), S. 72—76. — Vgl. d. A. „Isidor v. Sevilla" in Bd IX, S. 447 ff.

Von L.s Schriften sind erhalten: 1. Regula sanctimonialium s. Libellus de institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem; 2. Homilia de triumpho eccle-

siae ob conversionem Gothorum (habita in concil. Tolet. III, 589), beide bei MSL t. 72, p. 873—898; d. erstere auch bei Holsten-Brockie, Cod. Regularum III, p. 405—418.

Leander, der ältere Bruder und Vorgänger Isidors, wurde gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts zu Cartagena geboren. Daß sein Vater Severianus dort kaiserl. Präfekt oder Dux gewesen sei, wird erst durch spätere und wenig glaubwürdige Zeugen überliefert (s. Görres, ZwTh 1886, 37 f.). Außer ihm selbst werden noch drei seiner Geschwister als Heilige der spanischen Kirche verehrt: seine Brüder Isidorus Hispalensis und Fulgentius, Bischof von Ecija (Astigis), sowie seine Schwester Florentina, die Vorsteherin eines Jungfrauenkonvents, der er die oben genannte Ordensregel widmete. Vor Besteigung des Bischofsstuhls von Sevilla war er längere Zeit Mönch, ungewiß wo und wie lange. Höchst wahrscheinlich übte er schon in dieser Lebensstellung jenen bedeutenden Einfluß auf den westgotischen Prinzen Hermenegild, Leovigilds Sohn, aus, wodurch dieser dem Arianismus abwendig gemacht und zum katholischen Bekenntnisse bekehrt wurde. Leovigild bestrafte Leanders Mitwirkung zu diesem Glaubenswechsel des bald darauf in offene Rebellion gegen ihn eintretenden Prinzen mit seiner Exilierung aus Spanien. Der Ausgewiesene begab sich — und zwar nach der überwiegend wahrscheinlichen Darstellung von Görres noch als einfacher Mönch, zwischen den Jahren 579 und 582 — nach Byzanz, um womöglich von Kaiser Tiberius II. die Absendung von Hilfstruppen zur Unterstützung der von Hermenegild geführten katholischen Partei zu erwirken. Auf diesen byzantinischen Aufenthalt Leanders beziehen sich Gregors d. Gr. Worte im Vorwort zu seinem dem späteren hispalensischen Metropoliten gewidmeten Hiob-Kommentar, wo er daran erinnert, daß er in Konstantinopel seine Bekanntschaft gemacht habe, damals „cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent, et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio perduxisset". Trotz der Fürsprache eines so einflußreichen Freundes wie Gregor scheint Leanders Mission am byzantinischen Hofe erfolglos geblieben zu sein. Der Kaiser war wohl von longobardischen und persischen Angelegenheiten zu sehr in Anspruch genommen, als daß er zu einer Truppensendung nach Spanien zu bewegen gewesen wäre. — Einige Zeit nach seiner Rückkehr von Konstantinopel, etwa damals, als Hermenegild von seinem Vater besiegt und nach Valencia verbannt worden war (584), wurde Leander zum Bischof oder Metropoliten von Sevilla erhoben. Im folgenden Jahre fiel das Haupt des unglücklichen Hermenegild zu Tarragona unter dem Beile des Henkers. Daß der fanatisch arianisch gesinnte Leovigild diese Blutthat an seinem Sohne schließlich noch bereut und, wenige Tage vor seinem Tode, sich dem katholischen Glauben zugewendet, auch seinem Thronfolger Rekared den Leander als Lehrmeister in diesem Glauben und kirchlichen Ratgeber sterbend empfohlen habe, ist eine römische Tendenzfabel, ausgiebig widerlegt schon durch Frühere, am gründlichsten neuerdings durch Franz Görres (s. u.). Rekareds Uebertritt zum Katholicismus erfolgte ohne eine solche väterliche Weisung, auf Grund selbstständigen Entschlusses, und zwar erst etwa 9—10 Monate nach seinem Regierungsantritte, im Februar oder März 587. Daß seine Haltung anfänglich eine keineswegs ganz zuverlässige war, geht deutlich aus einem Schreiben Gregors d. Gr., damals römischen Abtes, an seinen Freund Leander hervor (Ep. I, 43), worin dieser letztere ermahnt wird, darüber zu wachen, daß der durch Gottes Gnade auf den rechten Weg gebrachte König nicht durch Schmeicheleien wieder zum Bösen gelenkt werde. An kluger und gewissenhafter Befolgung dieses Rats scheint Leander es nicht haben fehlen zu lassen; jedenfalls hat er um die allmähliche Überwindung des Widerstandes der arianischen Bischöfe und um die Herbeiführung des endlichen Gesamtübertritts der westgotischen Nation und Geistlichkeit zum Katholicismus, welcher sich auf dem dritten Nationalkonzil zu Toledo im Mai 589 vollzog, wesentliche Verdienste erworben. Er führte den Vorsitz auf dieser berühmten Synode; unter seiner Mitwirkung vornehmlich wird jenes hochwichtige, im Artikel vom heil. Geist durch Einfügung eines filioque das Konstantinopolitanum ergänzende und damit die Lehrformel einer früheren toletanischen Synode (von 447) erneuernde Symbol formuliert worden sein, welches damals zum Grundbekenntnis der westgotisch-katholischen Kirche erhoben wurde. — Daß er auch weiterhin für engen Anschluß dieser Kirche in Rom eifrig thätig blieb, erhellt aus seiner Korrespondenz mit Gregor d. Gr., z. B. seinem Gratulationsschreiben an diesen Papst aus dem Jahre 590, worin er demselben zugleich mehrere kirchliche Fragen zur Entscheidung vorlegt. Gregor erwidert diese Schreiben des spanischen Primaten mit entsprechender Aufmerksamkeit und Herzlichkeit, sendet ihm später (im Jahre 599), um seine Verbindung mit dem apostolischen Stuhl zu versinnbildlichen und zu stärken, das erzbischöfliche Pallium, widmet ihm die schon erwähnten Moralia in Jobum, schickt ihm durch einen Priester Probinus den Liber regulae pastoralis u. s. f. (vgl. Gregorii Ep. V,

49; IX, 121 etc.). Der Zeitpunkt seines Todes ermangelt sicherer Bestimmung. Fest scheint für den Tag desselben ein 13. März zu stehen — ob der des Jahres 600, oder erst der des folgenden Jahres, so daß Leander wenige Monate vor dem am 31. Mai 601 erfolgten Ableben des Königs Rekared gestorben wäre, ist zweifelhaft (s. Görres, ZwTh 1886, 5 S. 46 f.).

Der auf uns gekommene litterarische Nachlaß Leanders beschränkt sich auf die beiden oben genannten kleinen Schriften. Verloren sind zwei wider den Arianismus gerichtete Werke, deren sein Bruder Isidor in c. 41 seines Schriftstellerkatalogs gedenkt und wovon das eine im Tone scharfer Polemik gehalten war, während das andere einen in Frag- 10 und Antwortform gekleideten Katechismus katholischer Rechtgläubigkeit gebildet zu haben scheint (Dzialowski a. a. O., S. 75). — In der spanischen kirchlichen Kunst erscheint Leander stets zusammen mit seinem Bruder Isidor abgebildet; so auf einem Gemälde von Franz Herreva († 1656), wo die beiden als vor dem Prinzen Hermenegild predigend dargestellt sind; auch auf dem Stadtwappen von Sevilla, das die beiden als am Throne 15 des hl. Ferdinand stehend zeigt. **Zöckler.**

Leben, ewiges. — Litteratur s. d. Art. Eschatologie Bd V S. 490; H. Cremer, Bibl. theol. Lex. s. v. *Ζωή*.

Die beiden kirchlich sanktionierten Formen des uralten Taufbekenntnisses, das Apostolicum und das N. C., fügen an das letzte Glied „Auferstehung des Fleisches" noch das 20 erläuternde „und ein ewiges Leben". Gewiß war in diesem Zusammenhange zunächst jenes das inhaltreichere, denn es versprach die Wiederherstellung der Leiber im Gegensatze zu den Erwartungen, daß allein die Seele ein Schattendasein führen oder der *νοῦς* (*παθητικός* nach Aristoteles) sich in seiner übersinnlichen Thätigkeit unzerstörbar erweisen werde. Doch konnte die nackte Formel Zweifel übrig lassen, ob diese Erneuerung der irdischen 25 Leiblichkeit das wirklich endgiltige Ziel für die Menschen bringe; und eben die Vergewisserung hierüber enthält der Zusatz (Kattenbusch, D. ap. Symb. 2 S. 950 f.). So ist es denn — und zwar nicht bloß aus dem Platze in dem Aufbau der Symbola — klar, daß der Ausdruck in seiner weitesten kirchlichen Verbreitung eschatologische Bedeutung hat, wie das die synonyme Fassung *ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* (N. C. Hahn, Bibl. 3. Aufl. 30 S. 165) zum Überflusse belegt. Schon früh erscheint vita beata als Wechselbegriff zu vita aeterna (Kattenb. 1 S. 109). Daraus entwickelt sich die Verbindung „Leben und Seligkeit", wie in Luthers Katechismusspruch. Die Formel „seliges Leben" legt den Nachdruck auf die Beschaffenheit dieses Daseins nach einer anderen Seite als der seiner Dauer; es deutet auf seinen Inhalt und die in ihm dargebotene Befriedigung. Zufolge dieser 35 Verschwisterung der Begriffe im kirchlichen Sprachgebrauche kann der Theologe bei jedem dieser Ausdrücke alle Fragen behandeln, welche den endgiltigen Stand der Erlösten betreffen. Wenn aber zwei gesonderte Abhandlungen vorgesehen sind, so dürfte es richtig sein, die inhaltliche Schilderung des Vollendungsstandes dem Artikel „Seligkeit" vorzubehalten. Dann erübrigen für diese Erörterung wesentlich zwei Fragen. Zuerst ist festzu- 40 stellen, warum das höchste Hoffnungsgut die herrschende Bezeichnung Leben erlangt hat, und was uns eben damit gesagt sei? Sodann erhebt sich die weitere Frage, ob dieses ewige Leben lediglich ein künftiges sei oder, anders gewendet, in welchem wesentlichen Verhältnisse zum zeitlichen Leben es stehe?

Die Bezeichnung des Heilsgutes als Leben hat die Kirche klärlich aus der heiligen 45 Schrift; die Bücher des NTs bringen das Stichwort fast ausnahmslos entgegen, namentlich aber die johanneischen Schriften. Wenn der Schriftgelehrte Jesu mit der Frage entgegentritt *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω*; Lc 10, 25, so erinnert das daran, daß das NT hier an das AT anknüpft. Darum ist es wichtig, die Entwickelung der Anschauung dort zu beachten. Sie wurzelt nicht in dem Sinnen über die Zukunft des 50 Menschen nach seinem Tode. Wie die meisten entwickelteren Völker denken die Israeliten durchschnittlich nicht an eine Vernichtung der Seele, sondern an ein leibloses Dasein nach dem Tode, das sie scheuen (s. d. A. Hades Bd VII S. 295). Eben deshalb ist ihnen das leiblich-irdische Leben, seine Bewahrung und möglichste Befreiung von Übeln der Gegenstand ihrer Bitt- und Dankgebete, Oehler, Th. d. AT § 89. 243; H. Schultz, Atl. Th. 55 K. 24, 1. Dabei wissen sie von einer Entbindung vom Todesgeschicke überhaupt nur in vereinzelten Ausnahmefällen, Henoch, Elias. Auch als später die Volkshoffnung diesen Bann brach und mit der Erfüllung der Verheißung die Auferweckung der Frommen zur Teilnahme an der herrlichen Erneuerung der Theokratie erwartete, stellte sie die *ζωὴ τοῦ*

μέλλοντος αἰῶνος als ein gesteigertes leiblich-irdisches Dasein vor, F. Weber, Altsyn. Theol. S. 351. 383 f. An diese Anschauungen knüpft sich die spottende Skepsis der hellenisierenden Sadducäer Mt 22, 23 f. Das aber ist freilich für die Zeit Christi festzustellen, daß das Leben als erhofftes Gut erst jenseit des Todes erwartet wird. Trotzdem ist nicht die Anschauung der Unsterblichkeit der Seele für die des vollen Menschenlebens eingetauscht, denn dieses künftige Leben ist durch die Auferweckung bedingt, welche sich immer zunächst auf den Leib bezieht, Mt 27, 51. 52. 22, 28; Jo 11, 24; 1 Ko 15, 35. Und dieser Zug bleibt wie im NT so in dem urchristlichen Bekenntnisse bewahrt; dafür bürgt eben der Anschluß dieses Artikels an *σαρκὸς ἀνάστασις*.

Als Grundanschauung vom (ewigen) Leben ergibt sich: Vollbesitz und -genuß des Daseins, zu dem der Mensch erschaffen ist, während im Gegensatze dazu der Tod ihn der wesentlichsten Bedingungen dafür beraubt, ohne ihn zu vernichten. Der biblischen Grundanschauung in allen ihren Wandlungen ist akosmistischer Dualismus und individualistischer Spiritualismus durchaus fremd. Auch die nähere Bestimmung „ewig" entstammt auf diesem Boden nicht der dialektischen Verneinung der Endlichkeit, wie denn das Abstraktum aeternitas heidnischen Ursprunges ist. Vielmehr drücken die biblischen Worte für Ewigkeit eigentlich nur den des Todes spottenden fortlaufenden Bestand aus.

Die Zuversicht hierzu erwächst indes nicht aus der Selbst- und Weltbetrachtung, wie etwa bei dem platonischen Sokrates. Der Jude erwartet die Bewahrung oder Erneuerung des Lebens in jeder vorgestellten Gestalt von einem Eingreifen Gottes, und außerhalb des theokratischen Bezirkes weiß er nichts von dergleichen. Demgemäß gehört das Sein „vor Gottes Angesicht" zum Vollbegriffe des Lebens, und es stellt sich auch die Zuversicht ein, daß es nach dem Eintritt in das Totenreich ein Dasein im Paradiese d. h. vor Gottes Angesicht giebt, welches wenn auch noch nicht volles Leben, so doch auch nicht lediglich Entbehren der Lebensbedingungen ist, H. Schultz K. 24, 1. 36, 4; Weber S. 330 f.; Lc 23, 43 vgl. 16, 22 f. Hier liegen die Anknüpfüngen dafür, wie Jesus die Hoffnung auf das ewige Leben den Sadducäern gegenüber begründet, indem er sie eben dadurch zugleich von verdunkelnden Vorstellungen loslöst. Die Gemeinschaft mit Gott ist nicht nur eine der Bedingungen für ein volles Menschenleben neben den andern, sondern sie ist so durchaus seine Grundbedingung, daß ihr Vorhandensein das seiner übrigen Bedingungen mit sich bringt, solche Züge aber, die dafür nicht unentbehrlich sind, in der Vollendung ausschließt, Mt 22, 29—32. In dem vierten Evangelium bewahrte Reden Jesu führen diese Anschauung auf ihre tiefsten Wurzeln zurück und deuten an, welche Bedeutung seiner eigenen Person und seinem Erleben dafür zukomme; s. unten.

Zur vollen Klärung bringt das dann das Osterereignis, und in seinem Licht entfaltet sich die vom Parakleten bestimmte apostolische Predigt, demgemäß daß die Verkündigung der Auferstehung Christi ihr Grundthema ist AG 2, 24 f. 3, 15. 4, 10 f. 5, 29 f. 10, 40 f. 13, 32 f. 17, 31; 1 Ko 15, 3. 4; Rö 1, 1—4. 10, 9 f.; 2 Ti 2, 8; 1 Jo 1, 1—3. Danach entscheidet sich auch die zweite Frage nach dem Verhältnisse des künftigen Lebens zum irdischen. Die Synonymik zwischen *ζωή, βασιλεία* und *κληρονομία* unter dem Beiwort *αἰώνιος* und die Verknüpfung aller mit *σωτηρία* weist hier dem Verständnisse den Weg, vgl. 2 Pt 1, 11; Hbr 9, 15. 5, 9; Mt 19, 29. 25, 34; 1 Ko 6, 9. 15, 50; 1 Pt 1, 3—9. In der Auferweckung des Gekreuzigten ist die Macht des Todes zunächst für ihn gebrochen, damit aber dessen Beseitigung überhaupt nur eine Frage der Zeit für alle, welche in volle Gemeinschaft mit dem lebendigen Gekreuzigten treten, 1 Ko 15, 23. Dem Paulus tritt die ganze Geschichte unter die zwei gegensätzlichen Mächte: Sünde und Tod von Adam her, Gerechtigkeit (somit Friede mit Gott und Freude im heiligen Geiste) und Leben von Jesu Christo her, Rö 5, 12 f.; 1 Ko 15. Während nun aber im Blick auf die alles Irdische durchdringende *φθορά* es nur heißen kann: *ἐλπίδι ἐσώθημεν*, Rö 8, 24, wandelt sich das doch nicht etwa unter der Hand in ein *σωθησόμεθα*, sondern es bleibt bei *σεσωσμένοι ἐστέ*, Eph 2, 5. 7. Die Verbindung liegt in Christo, welcher der Christen Leben ist, wie in ihrer eigenen Schätzung, Phi 1, 21, so auch der Sache nach, Kol 3, 4 vgl. Eph 2, 5 f. vgl. Gal 2, 20. Seine Einwohnung durch den heil. Geist bringt unserm Geiste ein Leben, welches der totbringenden Sündenknechtschaft trotzt, aber auch die Bürgschaft für die Erneuerung des Leibes in sich birgt, Rö 8, 10. 11. Der Glaubende trägt mithin ein todesfreies Leben in sich; wenn das mit Christi Parusie in die Erscheinung treten wird, dann wird sich zeigen, wie es ein mit Christo in Gott verborgenes war, also seinen eigentlichen Bestand in dem Ineinandersein mit Gott durch Christum hatte, Kol 3, 2—4.

Wenn nun Paulus trotz dieser Zusammenschau des irdischen Lebens der Christo Zu-

gehörenden mit ihrem künftigen vollendeten Leben den geprägten Ausdruck ζωὴ αἰώνιος nur von dem erhofften Heilsgute braucht, so ist bei Johannes der Ausdruck ζωή und die sich daran knüpfende Anschauung unter dem Eindrucke der Osterthatsache zu vollster auch begrifflicher Abrundung gediehen. Dem Vater und dem Sohne durch den Vater ist es eigen, Leben zu haben in ihnen selber, 5, 26 vgl. 6, 57. Dieses ewige Leben Gottes ist Fleisch geworden, in die finstere Welt eingetreten und zu ihrem Lichte und Lebensbrote durch seine Hingabe bis in den sühnenden Lebensausgang in Tod und Auferstehung geworden 1, 4—18 (I, 1, 1—3) 6, 33—35. 47—63. 3, 14 f. 11, 25. 14, 6. I, 5, 20; wer dieses Brot im Glauben ißt, dem eignet das des Todes spottende ewige Leben und nur die Erscheinung und volle Entfaltung dieses Lebens hat noch eine Wandlung im Zusammenhange mit einer gesteigerten Art der Gemeinschaft mit dem Sohne zu erfahren, 3, 16. 36. 4, 14. 5, 24. 10, 28. 17, 2. 3. 20, 31. I, 5, 11. 13. 3, 14. 15. Daran, daß es erst in der noch ausstehenden Auferweckung der Leiber zur vollen Ausgestaltung komme, ist auch bei Johannes kein Zweifel, 6, 39. 40. 54. 4, 14. 12, 25. I, 2, 25. 3, 2. 3. In diesem eschatologischen Zuge liegt es zutage, daß sich hier nicht ein von dem Nährboden der geschichtlichen Offenbarung gelöster Mysticismus in der Art des Neuplatonismus hervordrängt.

Diese kurze Skizze muß genügen, um die Bedeutung der Thatsache klarzustellen, daß die Bibel die Bezeichnung für das jenseitige Heilsgut von dem gegenwärtigen Dasein in seinem Gegensatze zu dem allen bevorstehenden Tode entlehnt, vgl. 1 Ti 4, 8. Durch die Einheitlichkeit der Bezeichnung wird dem Ausblick in die Zukunft die Schattenhaftigkeit eines der Anschaulichkeit entbehrenden Begriffes genommen, und zugleich einer dualistischen Entwertung des Irdischen gewehrt. Ist auch erst das endgiltig dem drohenden Tode entnommene Dasein ἡ ὄντως ζωή 1 Ti 6, 19, so ist doch das jetzige schon, und das künftige eben noch „Leben". Darin ist die Einheit zwischen der schöpferischen Anlage und ihrer völligen Entfaltung innerhalb ihres Vollbestandes (auch leibhaftiger) Persönlichkeit gewahrt.

Damit ist mehr ausgesagt als die bloße Einerleiheit des Ich in übrigens durchaus verschiedener Lage und Bestimmtheit. Kann doch schon das hienieden erlangbare Heilsgut geradezu ewiges Leben heißen und der Übergang von dem Verfallensein an den Tod zu ihm so vorweggenommen erscheinen, daß das Abscheiden zu einem in gewissem Sinne gleichgiltigen Vorgange wird, Jo 5, 24. 11, 26 I, 3, 14. Diese Einsicht fließt nicht aus spiritualistisch einseitiger Schätzung der Innerlichkeit. Jene Gewißheit ist nämlich nicht in der sachlichen Beständigkeit menschlichen Wesens begründet, sondern fließt nur aus dem Glauben an Christum und stützt sich mithin auf ein geschichtlich begründetes Verhältnis jedes einzelnen. Christo aber kommt diese Kraft, Leben mitzuteilen und zu bewahren, nur zu, weil die Gemeinschaft mit ihm die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott in sich schließt; diese aber wieder trägt die Ewigkeit in sich. Unser Dasein ist in dem Maße Leben als es dieser Gemeinschaft genießt. Deshalb ist schon das Dasein in dieser Gotteswelt Leben; deshalb schließt die Scheidung von Gott durch die Sünde den Tod in seinen verschiedenen Phasen ein, Hofmann, Schriftbew. 2. Aufl. S. 487 f.; deshalb bringt die neue unverlierbare Gemeinschaft mit Gott auch ἀφθαρσία 2 Ti 1, 10, dem Tode entnommenes ewiges Leben mit sich. Indes diese Selbstmitteilung Gottes durch Christum in seinem Geiste leistet dem echten Menschenleben nicht nur Gewähr für seinen ewigen Bestand, sondern das geschieht nur, indem sie zugleich mehr gewährt. Eben durch sie sind diesem Leben auch sein Inhalt und seine Beschaffenheit bestimmt, wie sie im Glauben an den auferstandenen Christus auch kund wurden. Ebenso wie Christus sich als Leben bezeichnet, weil er uns des Lebens Grund wird, ebenso gilt das von der durch ihn dargebotenen Erkenntnis des allein wahren Gottes, Jo 17, 1. 2. Das ist so, weil bei der Begründung des wesenhaften Lebens nicht allein und zuerst an eine schaffende Handlung der Allmacht gedacht ist, vielmehr an den Lebensgehalt für die Lebensform der Persönlichkeit; und dieser Gehalt kann nur in der vertrauenden Hingabe des Glaubens an das geschichtlich dargebotene Wort Gottes aufgenommen werden. — Demzufolge finden alle weiteren Bestimmungen über den Begriff des ewigen Lebens, sowie alle Veranschaulichungen seiner vollendenden Ausgestaltung Ausgang und Maßstab an der Erkenntnis des auferstandenen Gekreuzigten. Vgl. B. V S. 492, 54 f. 495, 8 f.

Vornehmlich wohl durch die Verkündigung der ἐλπὶς ζωῆς αἰωνίου Tit 1, 2. 3, 7 wurde die alte Welt dem ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς AG 3, 15 zu Füßen gelegt. Das Leid um die Vergänglichkeit erwacht und wächst überall mit der steigenden Entfaltung des persönlichen Lebens, während es einer eingreifenden Erziehung bedarf, um Geschlechter und

einzelne zu der Einsicht zu führen, die tiefste Schädigung des Lebens liege in der Sünde und ihrer Schuld. Der andere Adam hat mit seiner Gottheit der Natur seines Geschlechtes Unwandelbarkeit und Unverweslichkeit eingepflanzt; diese Gewißheit trägt den todesmutigen Trotz christlicher Hoffnung auch in den Märtyrern. Auf die ausführende Fassung des künftigen ewigen Lebens hat dann in der Theologie der Intellektualismus der heidnischen Philosophie einen bedenklichen Einfluß gehabt, während die Bibel und die Predigt die anschaulichen Bilder weiter gab, an welche sich die Sorgen und Träume des irdisch gerichteten Sinnes anschließen konnten. Der akosmistische Mysticismus mit seiner Geringschätzung der individuellen Persönlichkeit bot nur eine verwirrende Mahnung an die Gegenwart des ewigen Lebens in johanneischem Sinne. Für die volle Ausschöpfung dieses und des paulinischen Zeugnisses bot dann Luthers Christocentrismus alle Voraussetzungen dar. Die freudige Gewißheit: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" hielt indes zunächst nicht ohne Einseitigkeit bei der Heilsgewißheit in der Gegenwart fest, und dieser Subjektivismus des Gewissensfriedens verfiel bei den Epigonen von neuem einem Intellektualismus der auch die Eschatologie verkümmern ließ. Diesem Gange der Lehrfassung entstammt das Mißverständnis, in dem man sich gewöhnt hat, das Leben, nämlich die sittliche Bethätigung, dem Glauben als einem bloßen Gedankendinge an die Seite und gegenüber zu stellen. Die einseitige Beschränkung der Begnadigung auf eine Phänomenologie der Gewissensvorgänge, zu welcher der Protestantismus neigt, thut jedoch dem biblischen Zeugnisse nicht genug. Demgemäß erhob Ötingers Theosophie in seiner philosophia sacra ex idea vitae deducta (Auberlen 1847), zum Teil auf Bengels Biblicismus gestützt, gegen solche Einseitigkeit Verwahrung. Zunächst umsonst; denn der Rationalismus zog vorerst die abstrakten Folgerungen des Subjektivismus, indem er die Religiosität an die Stelle des geschichtlich bezogenen Heilsglaubens setzte und folgerecht die Auferstehungshoffnung um die platonische Beweisführung für die Unvergänglichkeit des Geistes preisgab. Sein seichter Optimismus erwartete von dem Naturvorgange der Entleiblichung die persönliche Vollendung und Beglückung. So war es ein tief berechtigter Einspruch zu gunsten des persönlichen Lebens und seines Eigenwertes, wenn der pantheistisierende Mysticismus in Fichte (Anweisung z. sel. Leben 1806) und Schleiermacher die individuelle Zukunft hinter dem schon gegenwärtigen ewigen Leben zurückstellte. Sobald dann Schleiermachers Christocentrismus bei seinen Nachfolgern von der pantheistischen Fesselung befreit war, eröffnete sich das Verständnis für die Osterthatsache und von diesem Mittelpunkte aus erschloß sich der Theologie die christliche Verbürgung der individuellen Vollpersönlichkeit im Zusammenhange mit ihrer durch die Heilsoffenbarung geschichtlich bedingten religiös-sittlichen Entwickelung und Selbstbildung. Der Subjektivismus, welcher nur Funktionen des persönlichen Lebens kennt, vertauscht gern den Begriff des Lebens mit dem der Bewegung und den Begriff der Ewigkeit mit dem der bloßen Übersinnlichkeit; auf sie seien die Anschauungen des Sinnenbewußtseins von Zeit (und Raum) nicht anwendbar, und deshalb die Vorgänge und Abschnitte irdischer Währung für ein ewiges Leben ohne Bedeutung. Diesem Zerfließen des Begriffes vom ewigen Leben in den der Idealität wehrt die Forderung eines abschließenden Zieles der persönlichen Entwickelung der einzelnen und der Gesamtheit in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und die Verbürgung ihrer Erfüllung in dem auferstandenen Heilande.

Schon dem AT macht die Lebendigkeit einen Grundzug an der ihm eigentümlichen Erkenntnis Gottes im Gegensatze zu den toten Götzen aus. Im NT wird es offenbar, daß wahrhaftes Leben der Menschen nur aus Gottes eigenem Leben stammen und von ihnen nur durch Christi Person und Werk erlangt werden kann. Wenn sich die christliche Verkündigung im Anschlusse an diese Anschauung in der Bezeichnung des Christenstandes nicht mit den abstrakten Bestimmungen „Gottesgemeinschaft" oder gar „religiöse Bestimmtheit" begnügt, so hat das seine tiefe Bedeutung. Das Vollbewußtsein des in sich zusammengefaßten Selbstbestandes hat seinen Naturlaut in der Schätzung des Lebens gefunden. Seine Vernichtung widerspricht dem allgemeinen menschlichen Empfinden; aber noch peinlicher wird die Vorstellung eines dem Leben entgegengesetzten Fortbestandes, des Todeszustandes, empfunden, weil in ihm die Wesensstörung dauernd erscheint. Deshalb gilt der Tod neben und mit dem Bösen als das Widernatürliche. An diesen weithin herrschenden Eindruck knüpft die biblisch-christliche Rede an und stellt das menschlich Widernatürliche auch als widergöttlich dar und der Gottesgabe von Gerechtigkeit und Leben gegenüber. In Gott und seinem messianischen Lebensfürsten dürfen wir das vollkommene Leben in seiner todüberwindenden Macht anschauen, und zugleich wird uns die befriedigende Erledigung unsers ersten und letzten Anliegens, der Erhaltung oder Wiedergewinnung des

Lebens (Mt 16, 25 f. Parall.) durch den Glauben und die Hingabe an den eingeborenen Sohn verbürgt. Daraus folgt freilich, daß niemand dereinst ewiges Leben im Schauen Christi zu erwarten hat, der es nicht schon zuvor durch den Glauben an ihn in der Gabe der Rechtfertigung und Gotteskindschaft gewann. **M. Kähler.**

5 **Lebrija,** Antonio, spanischer Humanist, gest. 1522. — Litteratur: Nicolai Antonii Bibliotheca Hispana, Rom 1672, p. 104, A bis 109 B; Guil. Cave, Scriptor. eccl. hist. litteraria, Geneva, c1694 appendix p. 116 B bis 118 A; Du Pin, Nouvelle biblioth. des auteurs eccl. 14, 120—123; Elogio de Antonio de Lebrija por D. Juan Bautista Muñoz, in Memorias de la real academia de la historia 3, 1—30; Hefele, Kardinal Ximenes, 10 Tübingen 1844, S. 116 f., 124. 379. 458.

Aelius Antonius, vulgo Nebrissensis, d. h. aus Lebrija, dem alten Nebrissa am Guadalquivir unweit Sevilla, geboren wahrscheinlicher 1442 als 1444, wird von Muñoz als Humanist ersten Ranges bezeichnet. Er war einer der ersten Spanier, die das Wiederaufblühen der klassischen Studien, wie es damals aus Italien herüberdrang, begrüßten 15 und sich zu eigen machten. Nach einem 10jährigen Aufenthalte daselbst zurückgekehrt in sein Vaterland, hatte er den Plan, hier auf der neuen Grundlage die Studien zu reformieren. Als Lehrer in Salamanca fehlte ihm auch ein merkwürdig rascher Erfolg nicht. Ebenso auf dem schriftstellerischen Gebiete: gleich seine erste Schrift Introductiones in latinam grammaticam 1481 ging reißend ab trotz dem hohen Preise; sie ist nachher 20 zu öfterenmalen aufgelegt worden. Besonders beschäftigte er sich mit Kritik und Interpretation der Klassiker, auch lateinischer christl. Dichter, auf dem Lehrstuhl und durch litterarische Wirksamkeit. Ueber ganz Spanien waren seine Schüler und seine Methode verbreitet: er hielt sein Wirksamkeit an der Universität nicht mehr für notwendig, die Municifenz des nachmaligen Kardinals Zuniga setzte ihn durch die gewährte Muße in Stand, im Laufe 25 von 8—10 Jahren sein lateinisches Lexikon zu vollenden, zu einer Zeit, wo diese Wissenschaft fast so gut wie unangebaut war: die ganze gelehrte Welt nahm es mit Beifall auf, es wurde in den Schulen eingeführt. Auch archäologische Arbeiten, eine Grammatik der griechischen und eine der kastilischen Sprache gingen aus seinen Händen hervor, und verschiedene im Gottesdienst verwendete Bücher verließen sein Studierzimmer in verbesserter 30 Gestalt. Auch in die theologische Wissenschaft hat er vom philosophischen Standpunkt aus in bedeutender Weise eingegriffen. Zu besserer Herstellung des Textes der Vulgata verglich er die alten Texte, die hebräischen und griechischen Originale, und ward einer der Hauptarbeiter an der Polyglotte von Alcalà, welche Kardinal Ximenes veranstaltete. Begreiflich, daß er den Haß der alten scholastischen Lehrer auf sich lud, deren Methode 35 bisher unbestritten geherrscht hatte, und Kardinal Ximenes mußte ihn vor der Inquisition in Schutz nehmen. In seiner letzten Zeit lehrte unser Humanist an der Akademie von Alcalà (Complutum), in inniger Freundschaft mit Ximenes, seinem Gönner und dem Vater dieser Anstalt, und starb hier im hohen Alter 2. Juli 1522. Die meisten seiner Werke sind uns erhalten, darunter auch das Geschichtswerk über die Regierung Ferdinands 40 des Katholischen, der ihm selbst den Auftrag dazu erteilte (Decades duae etc., opus posthum. etc. 1545). **J. Weizsäcker † (Benrath).**

Lebuin (aglſ. Liafwin; lat. Lebuinus oder Libuinus) 8. Jahrh. — Aelteste und einzig echte Quelle für sein Leben und Wirken ist Altfrids (Bischofs von Münster, gest. 849) Vita S. Liudgeri in MG Scr. II, 405 sq. Ohne historischen Wert ist die ungefähr ein Jahr- 45 hundert jüngere Vita Lebuini von Hucbald von St. Amand (vollständig bei Surius, Vitae SS VI, 227 sq. und im MSL t. 132, p. 875—894; auszugsweise mitgeteilt in MG l. c. 360—364, und danach deutsch bei W. Arndt, D. Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 8. Jahrhundert, Bd 2. S. 101—111 [Berlin 1863]). Neuere Darstellungen: Mabillon, Acta SS O.S.B. V, p. 21. 36; Hist. littéraire de la France VI (1742 p. 210—221; Rettberg, 50 Kirchengeschichte Deutschlands, II, 405. 536 f.; Moll, Die vorrefor. KG der Niederlande (deutsch durch Zuppke, Leipzig 1895), S. 178—182; J. P. van Loren, Lebuinus en zijne stichting te Deventer gedurende den eerste tijd van haar bestaan, Zwolle 1885; A. Hauck in s. KG Deutschlands, 2. Aufl., II, 348 f. (hier die kritisch präziseste Darstellung). Zur Quellenkritik vgl. auch Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA⁶, I, 234. 246. 408.

55 Der während der ersten Regierungsjahre Karls des Großen als Missionsgehilfe des Gregor von Utrecht (s. d. A. Bd VII S. 155) thätige angelsächsische Priester Liafwin d. h. Liebfreund) oder Lebuin, Kirchengründer von Deventer und „Apostel von Ober-Yssel" (Apostolus Transisalanus), verließ auf Grund wiederholter göttlicher Aufforderung (angeblich durch drei Visionen) seine englische Heimat um das Jahr 870, um

dem Abte und Priester Gregor zu Utrecht, dem einstigen Gefährten des Bonifatius, seine Dienste anzubieten. Dieser sandte ihn zusammen mit einem anderen Angelsachsen, dem noch unter Willebrord gebildeten Marchelm oder Marcellin, als Prediger des Evangeliums zu den Bewohnern der regio Transisalana, des jetzigen Ober-Yssel. Kurz vor Ausbruch der Sachsenkriege Karls begann er hier, von einer frommen Matrone Averhilda gastlich aufgenommen, sein Wirken unter einer, wie es scheint großenteils schon christlichen Bevölkerung. Die Erbauung zweier Kirchen: einer zu Wulpen (Huilpa) am Westufer und einer zu Deventer (Daventria) am Ostufer der Yssel, bezeugte den anfänglichen guten Erfolg seiner Predigt. Allein ein Einfall räuberischer Sachsen, welche die Kirche zu Deventer verbrannten, nötigte ihn zum Aufgeben dieser Mission. Nach der älteren, wohl allein authentischen Angabe in der Vita Liudgeri kehrte Liafwin zunächst zu Gregor nach Utrecht zurück, um erst später, nach erfolgtem Abzug der Sachsen, seine Thätigkeit an der Yssel wieder aufzunehmen. Anders jener jüngere Biograph Hucbald. Nach ihm begiebt der durch jenen Überfall aus Deventer Vertriebene sich kühn in das Herz des feindlichen Sachsenlandes, nach Marklo an der unteren Weser, wo damals alljährlich eine große Versammlung der sächsischen Gau-Deputierten (12 aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände der Edelinge, Frilinge und Lassi) unter ihren Gaugrafen zur Beratung über Krieg und Frieden und zum Darbringen von Opfern stattzufinden pflegte. Trotz der Warnung seines Gastfreundes Folbert, welcher ihm bis nach Beendigung dieser Volksversammlung verborgen zu bleiben rät, erscheint Lebuin in derselben, ein Kreuz in der einen und ein Evangelienbuch in der anderen Hand haltend, um Zeugnis vom allein wahren Gotte abzulegen und die Heiden zum Aufgeben ihres Götzendienstes zu mahnen. „Wenn ihr", so soll er nach Hucbalds Bericht drohend seine Predigt beschlossen haben, „hartnäckig in eurem Irrtume beharrt, so werdet ihr es bald schwer zu büßen haben; denn in kurzem wird ein tapferer, weiser und strenger König aus der Nähe gleich einem reißenden Strome über euch hereinstürzen, alles mit Feuer und Schwert verwüsten, Not und Verwirrung über euch bringen, euere Weiber und Kinder zur Knechtschaft verurteilen, und was von euch übrig bleibt, seiner Herrschaft unterwerfen!" Schon schicken die entrüsteten Sachsen sich an, den „verräterischen Feind ihrer Religion und ihres Landes" mit spitzen Pfählen zu durchbohren, als ein gewisser Buto mit gewinnender Rede für ihn eintritt: schon manchen Gesandten der Normannen, Friesen, Slaven habe man friedlich aufgenommen und ehrenvoll entlassen, diesen Abgesandten des höchsten Gottes aber bedrohe man mit dem Tode; an der Macht seines Gottes, das von ihm Geweissagte wahrzumachen, sei schwerlich zu zweifeln, denn erst jüngst habe derselbe ihn aus drohender Todesgefahr wunderbar gerettet! Diese Vorstellungen thun dem Wüten der Versammelten Einhalt. Man gestattet Lebuin ungefährdete Rückkehr ins Bistum Utrecht, wo er die zerstörte Kirche zu Deventer wieder aufbaut, u. s. w. — Dieser ganze Vorgang scheint einem teilweise ähnlichen Erlebnisse Willehads unter den heidnischen Friesen (Vita Willeh. c. 3, vgl. Hauck a. a. O. S. 349). künstlich nachgebildet zu sein. Historisch wohlverbürgt ist nur Liafwins Rückkehr nach dem von den räuberischen Sachsen wieder verlassenen Deventer, wo er die von jenen erbaute Kirche neu aufbaute und noch einige Zeit ungestört als Priester wirkte. Sein Todesjahr ist unbekannt; doch ist dasselbe wohl **vor** jenen zweiten verwüstenden Einfall der Sachsen in Deventer (um 777) zu setzen, wodurch die dortige Kirche abermals in Flammen aufging. „Die Zerstörung war diesmal eine so vollständige, daß man (nach Vit. Liudg. 14) die Gruft, in welcher L. begraben war, nicht mehr zu entdecken vermochte" (Hauck S. 348).

Lebuin, als dessen Gedenktag der 12. November oder auch der 25. Juli betrachtet wird, gilt noch jetzt als Schutzpatron von Deventer. Er erscheint auf Münzen dieser Stadt als Priester abgebildet, angethan mit der Casula und mit einer Kreuzesfahne in der Hand. — Mit einem flandrischen Apostel **Livinus**, dem Schutzpatron von Gent (angeblich britischer Abkunft und durch St. Augustin von Canterbury zum Missionar gebildet), der schon ca. 660 gestorben sein soll, und zwar gleichfalls am 12. November, ist Lebuin wahrscheinlich identisch, oder vielmehr er ist das echte geschichtliche Urbild, dem diese mythische Figur durch einen Falsarius des 11. Jahrhunderts (Verfasser einer dem hl. Bonifatius beigelegten Vita Livini, ca. 1050) nachgebildet worden. Vgl. Holder-Egger in den Waitz-Aufsätzen (1886), S. 623—665 und im NA Bd XVI S. 623 ff., sowie Wattenbach a. a. O. (6. Aufl.), I, 132. 386; II, 493; auch die bei Potthast[2] II, 1423 verzeichnete Livinus-Litteratur. **Zöckler.**

Le Cène Charles s. **Bibelübersetzungen** Bd III S. 137, 15—32.

Lechler, Dr. theol. und phil. Gotthard Victor, entstammte einer alten schwäbischen Familie, die ihrem Heimatlande und weiteren Kreisen viele tüchtige Kräfte auf den verschiedensten Gebieten zugeführt hat. Er wurde am 18. April 1811 zu Kloster Reichenbach bei Freudenstadt im Schwarzwaldkreise geboren als der älteste Sohn des dortigen Pfarrers Victor Heinrich L. Durch diesen wurde er für das sogenannte niedere Seminar, ein für künftige Theologen bestimmtes Gymnasium, in Blaubeuren vorbereitet, wo er 1825—1829 verweilte. Schon hier zeichnete er sich durch seinen Lerneifer so aus, daß er den ersten Platz in der Reihe der Abgehenden erhielt. Als Student bezog er nun das theologische Stift zu Tübingen, dem er bis 1834 angehörte. Unter den dortigen Professoren waren es besonders Steudel und Schmid, denen er tiefere Eindrücke verdankte. Daneben hörte er mit großem Interesse Dr. Christian Baur, dessen kritischer Standpunkt ihm freilich je länger desto weniger genügte. Von älteren Kommilitonen zog ihn am meisten der nachmalige Berliner Professor Dorner an, mit dem er lebenslang freundschaftlich verbunden blieb. Öfters hospitierte er auch bei dem Katholiken Möhler, dessen anschauliche Vortragsweise er zu rühmen fand. Nach rühmlichst bestandener Kandidatenprüfung trat er im Herbst 1834 das ihm übertragene Vikariat in Oettingen an, wurde aber bereits nach einem halben Jahre von da wieder abberufen, um die Funktionen eines Repetenten an der Stätte seiner früheren Ausbildung am Seminar zu Blaubeuren zu übernehmen. In gleicher Eigenschaft ward er nach 3 Jahren an das Tübinger Stift versetzt. Auch hier war seine Hauptaufgabe die Unterweisung der Studierenden. Daneben beschäftigte ihn vorzugsweise die theologische Litteratur Englands aus der Zeit des sogenannten Deismus, wobei er die bereits auf dem Seminar erworbene Kenntnis der englischen Sprache trefflich verwerten konnte. Zu weiteren Studien in dieser Richtung gab ihm eine Anfang 1840 unternommene Reise, die ihn zunächst nach England führte, erwünschte Gelegenheit. Auch nach anderen Seiten hin ist der dortige Aufenthalt von nicht geringer Bedeutung für seine innere Entwickelung geworden. Das rege christliche Leben, das ihm entgegentrat, diente, wie er selbst oft mit Danken bekannt hat, zur Vertiefung seiner eigenen christlichen Erkenntnis und Erfahrung. — Über Frankreich in die Heimat zurückgekehrt, vollendete er sein Erstlingswerk, „Die Geschichte des englischen Deismus" (Stuttgart und Tübingen, Cottascher Verlag 1841), das noch immer zu den wichtigsten deutschen Quellen für das Verständnis jener Periode gehört. Hatte der nun Dreißigjährige als nächstes Ziel die Erlangung eines Lehramtes ins Auge gefaßt, so sollte ihm nach dem Rate eines Höheren die Erreichung dieses Zieles für später vorbehalten bleiben. Die folgenden Jahre fanden ihn in pfarramtlicher Thätigkeit: zuerst als Helfer (Diakonus) in Waiblingen, wo er sich mit Adelheid geb. Huber, verheiratete, — dann von 1853—1858 als Dekan in Knittlingen. Hier erhielt er den Ruf nach Leipzig, das 30 Jahre hindurch der Schauplatz seines Lebens und Wirkens werden sollte. Mit dem Amte eines Superintendenten und Pastors zu St. Thomä war nach altem Herkommen eine ordentliche Professur an der Universität verbunden. Waren seine ebenso warmen wie schlichten und klaren Predigten wohl geeignet, der Gemeinde zur Erbauung zu dienen, so trug die freundliche und zugleich entschiedene Art, in der er als Ephorus waltete, nicht wenig zur Förderung des kirchlichen Wesens in der immer mehr sich ausdehnenden Großstadt bei. Ebenso eifrig und ersprießlich war seine Mitwirkung bei den Verhandlungen der Landessynode und des Landtags. Als Mitglied der ersteren zumal hat er durch die harmonische Vereinigung von unerschütterlicher Charakterfestigkeit und maßvoller Besonnenheit die kirchlichen Interessen aufs beste vertreten. In seiner theologischen und kirchlichen Stellung verband sich mit dem treuen Festhalten an der geoffenbarten Schriftwahrheit und dem darauf gegründeten lutherischen Bekenntnis eine gewisse Milde und Weitherzigkeit, wie sie ihm von seiner Württemberger Heimat her eigen blieb. Dazu kam eine wahrhaft rührende Bescheidenheit und eine vorurteilsfreie Objektivität des Urteils über wissenschaftliche und praktische Fragen.

All das Erwähnte machte sich nun auch in L.s akademischer und schriftstellerischer Thätigkeit geltend. In seinen Vorlesungen behandelte er außer der Kirchengeschichte, die sein eigentliches Hauptfach war, Symbolik, Kirchenrecht und Kirchenverfassung. Daneben erklärte er einzelne Bücher des N.Ts, besonders die Apostelgeschichte und den Jakobusbrief. In betreff der erstgenannten war ihm der Nachweis der Glaubwürdigkeit eine wirkliche Herzenssache. Zur Charakterisierung seines kirchengeschichtlichen Kollegs sei hier angeführt, was einer seiner Zuhörer in der einem Leipziger Kirchenblatte mitgeteilten kurzen Lebensskizze bezeugt hat. „Der Zauber besonderer Beredsamkeit war ihm versagt; zögernd und abwägend gestaltete er seine schlichten Sätze; wem es aber darum zu thun war, ein rechtes

Geschichtsbild zu gewinnen, der erkannte, daß diese schmucklose Darstellung den Gegenstand erschöpfend beschrieb." Immer behielt der Professor als ein wesentliches Stück seiner Aufgabe die Heranbildung künftiger Diener der Kirche im Auge. Vielen Studenten erwies er sich überdies als ein väterlicher Freund und Berater, also daß sie noch als reife Männer davon und von der in seinem Hause gefundenen liebevollen Aufnahme zu rühmen wissen. War doch auch dieses Haus von christlichem Geiste durchweht und eine Stätte reichen Glückes. Freilich erlitt dasselbe bereits im Jahre 1873 durch den Heimgang der treuen Gattin und Mutter einen tiefschmerzlichen Verlust. Von den sieben Töchtern, die sie dem vereinsamten Witwer hinterließ, haben sich im Laufe der Zeit vier an sächsische Geistliche verheiratet. Der Vater selbst blieb den Seinigen zur Freude und zum Segen noch länger erhalten. Im Jahre 1883 durfte dieser, dem schon vorher die Würde eines Geh. Kirchenrates verliehen worden war, unter zahlreichen Beweisen der Liebe und Verehrung sein 25jähriges Amtsjubiläum feiern. Im Herbste desselben Jahres legte er das Ephoral- und Pfarramt nieder, um die noch übrige Zeit und Kraft fortan nur noch seinem akademischen Berufe und litterarischen Arbeiten zu widmen. Mit einer Frische und Rüstigkeit seltener Art durfte er darin fortfahren, bis er nach kurzer Krankheit am 26. Dezember 1888 sanft entschlief.

Außer der früher erwähnten „Geschichte des englischen Deismus" sind folgende größere Werke des Heimgegangenen zu verzeichnen. 1. Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation (erschienen 1854). 2. Johannes von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation in 2 Bänden bei Fr. Fleischer in Leipzig erschienen (1873), — eine auf langjährigen und gründlichen Forschungen beruhende Monographie, die allgemeine Anerkennung gefunden und die Anregung zu weiteren Arbeiten gegeben hat. Die darin niedergelegte verdienstliche Leistung eines hervorragenden Historikers veranlaßte auch die im Jahre 1887 erfolgte Ernennung zum Mitgliede der Münchener Akademie der Wissenschaften. — Übersetzungen ins Englische lieferten Lorimer 1878 und Dr. Green 1884. 3. Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (3. Aufl. im Verlag von Reuther 1885). 4. Der Apostel Geschichten, im Vereine mit Gerok exegetisch, dogmatisch und homiletisch bearbeitet (4. Aufl. Verl. von Velhagen und Klasing 1881), auch in einer englischen und amerikanischen Ausgabe.

Kleinere wertvolle Publikationen sind z. B. in den ersten Auflagen dieser Realencyklopädie, in den Beiträgen der Sächsischen Kirchengeschichte und in mehreren Universitätsprogrammen enthalten. In der letzteren sind behandelt: Thomas von Bradwardina (1862), — der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus im Anfang des 14. Jahrhunderts (1870), Sklaverei und Christentum, in 2 Teilen (1877 und 1878), — Urkundenfunde des christlichen Altertums, ebenfalls in 2 Teilen (1885, 1886). Erst nach dem Tode des Verfassers erschien als Nr. 28 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte ein Lebensbild von Johannes Hus, dessen Manuskript der unermüdliche Greis unmittelbar vor seiner letzten Krankheit fertig gestellt hatte. Eine böhmische Übersetzung ist im Jahre 1891 nachgefolgt. **Th. Ficker.**

Le Clerc s. Clericus Bd IV S. 179.

Lectionarium, Lectionen s. Perikopen.

Lector. — A. Harnack, Ueber den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen = TU II 5 S. 57 ff. Die ältere Litteratur ist dort angegeben. — Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten. Rom 1892 (= RQS Supplementheft 7) ist im einzelnen geschickt, in der Hauptsache verfehlt.

In den christlichen Gottesdiensten nahm die Verlesung der heiligen Schriften von Anfang an einen breiten Raum ein; sie war lange Zeit das einzige, oder doch das hauptsächliche Mittel, der Gemeinde Bibelkenntnis zu vermitteln. Die Auswahl eines Vorlesers war daher eines der dringendsten Erfordernisse bei der Gründung einer Gemeinde. Da sich das Christentum in den beiden ersten Jahrhunderten besonders unter den ärmeren Klassen ausbreitete, und die Gemeinden häufig sehr klein waren, wird es nicht immer leicht gewesen sein, jemanden zu finden, der die, ohne Wortabteilung geschriebenen, heiligen Bücher flüssig zu lesen und gut vorzutragen verstand; und es ist zu vermuten, daß, wer das einmal übernommen hatte, die Thätigkeit regelmäßig ausübte, bis er etwa durch einen Fähigeren ersetzt wurde. Man nannte ihn in der ältesten Zeit *ἀναγινώσκων* (Mt 24, 15 und Par.; Apk 1, 3; II Clem. 19, 1; Justin. Apol. I, 67), später *ἀναγνώστης*, in

der Kirche lateinischer Sprache lector. Seine Unentbehrlichkeit und das gewisse Maß litterarischer Bildung sicherte ihm eine angesehene Stellung in der Gemeinde, und es ergab sich von selbst, daß er öfter auch zur Auslegung der verlesenen Schriftabschnitte das Wort ergriff, zumal die Predigt in der ältesten Zeit noch nicht an ein Amt gebunden war. So ist der sogenannte zweite Clemensbrief eine von einem Lector verfaßte und im Gottesdienst verlesene Predigt (vgl. 19, 1). Durch seine Wirksamkeit im Gottesdienst kam der Lector nicht unter die gewählten Beamten der Gemeinde, die Bischöfe (Presbyter) und Diakonen zu stehen, vielmehr unter die geistesbegabten Häupter der Kirche, die Propheten und Evangelisten, welche die Leitung der Gottesdienste, wo möglich, in der Hand hatten. Sein Beruf galt weniger als Amt, wie als Charisma. In einigen sehr charakteristischen Äußerungen der KOO, wenn auch späterer Zeit, tritt die hohe Würde des Lectors noch hervor. In der Apostolischen KO c. 19 wird gesagt, *ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται*; das Weihegebet der Apostolischen Konstitutionen VIII 22 bittet Gott: *δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, προφητικόν*; die Statuta ecclesiae antiqua c. 8 bemerken von dem künftigen Lector: habiturus partem cum eis qui verbum Dei ministraverint; und Epiphanius tritt dieser Auffassung entgegen mit den Worten: *καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἱερεὺς ὁ ἀναγινώσκων, ἀλλ' ὡς γραμματεὺς τοῦ λόγου* (De fide 21, MSG 42, 824). — Nach dem Erlöschen des Geistes und der Entstehung des monarchischen Episkopats wurde der Lectorat ein Gemeindeamt, zunächst ein angesehenes, da es allein neben denen des Bischofs, der Presbyter, Diakonen und Witwen bestand (Apost. KO; Syrische Didaskalia; Tertullian, De praescr. haer. 41). Die Inschrift des Favor lector in der Katakombe S. Agnese bei Rom, die noch dem zweiten Jahrh. angehören wird (de Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1871, 32 f.) ist auffallend opulent. — Die weitere Entwickelung der Verfassung in der katholischen Kirche war dem Ansehen des Lectorats ungünstig. Schon bei der Scheidung zwischen Klerus und Laien wurde der Lector zunächst zu letzteren gerechnet, seit dem dritten Jahrhundert zu den erst damals geschaffenen Clerici minores. Wie sehr er damit herabgesetzt wurde, sieht man, wenn man erwägt, daß er den Dienern und Thürhütern, sowie den berufsmäßigen Dämonenbeschwörern gleichgestellt wurde, und unter ihnen gar den zweitletzten Platz bekam. Die Gemeinden waren größer geworden und hatten sich gerade unter den Gebildeten ausgebreitet, so daß die Fertigkeit im Vorlesen nicht mehr als etwas Besonderes angesehen wurde (nach der Völkerwanderung wurden die elementaren Kenntnisse wieder selten und infolgedessen höher taxiert; vgl. Isidor. Hisp. De div. off. II 8). Die Leitung der Gottesdienste, und speziell die Predigt, gehörte zu den Rechten des Bischofs und der Presbyter. Da rechnete man die Verlesung der hl. Schriften zu den mechanischen Diensten, die von den niederen Kirchendienern vollzogen wurden. In Cirta gab es im Jahre 303 neben 4 Presbytern, 3 Diakonen und 4 Subdiakonen: 7 Lectoren (Gesta apud Zenophilum bei Optatus CSEL 26, 187 ff.). Wenn sich ebendort die hl. Schriften in den Privatwohnungen der Lectoren verteilt finden, so hat man mit Unrecht daraus geschlossen, daß auch sonst und allgemein die Aufbewahrung der Codices zum Amte der Lectoren gehört hätte. Man hatte sie ihnen nur zur Sicherheit während der Verfolgung übergeben. Der gewöhnliche Aufbewahrungsort war die bibliotheca der Kirche; dort sucht die Behörde zuerst, findet aber deren armaria leer (a. a. O. 187, 15). Wie die anderen ordines minores, wurde der Lector nicht feierlich ordiniert, sondern eingesetzt; den Ritus geben die Canones Hippolyti VII § 48, die Ägyptische KO c. 35 (beide TU VI, 4 S. 70), die Statuta ecclesiae antiqua c. 8 an: es wurde ihm der Codex überreicht; für die Kirchen des Orients vgl. Denzinger, Ritus Orientalium II 2 ff. 66 f. 78 f. 115 ff. 227. 262. 279; wenn später dem Lector die Handauflegung zu teil wurde (vgl. auch Apost. Konst. VIII, 22, 1), so bedeutete das keine Rangerhöhung. Die Heirat war ihm erlaubt (Can. apost. 26; Apost. Konst. VI, 17, 2). Seine liturgischen Befugnisse wurden immer mehr eingeschränkt und verloren an Bedeutung (Hippo a. 393 c. 1; Carthago III a. 397 c. 4); selbst das Recht vorzulesen wurde ihm beschnitten: seit dem 4. Jahrhundert ist die Lesung des Evangeliums dem Diakonen bezw. Presbyter reserviert (vgl. Apost. Konst. II, 57, 5 und die Liturgien, z. B. bei Daniel Codex liturgicus Bd IV; Sozomenus h. e. VII, 19, 6 Hussey). Man ließ daher in weiten Kreisen der Kirche Kinder (vgl. Siricius a. 385 MSL 56, 560; Victor Vitensis III 34 Petschenig; andere Beispiele bei Bingham Origines II, 34 f.), in Alexandrien selbst Katechumenen zum Lectorat zu (Sokrates h. e. V 22, 49 Hussey); Justinian, Novella 123, 13 suchte diesem Mißstand zu steuern, indem er das achtzehnte Jahr als unterste Altersgrenze festsetzte. Damals war die Anzahl der Lectoren bei den großen Kirchen sehr angewachsen. Nov. 3 will nicht mehr als 110 bei der „großen Kirche" in Konstantinopel

zugestehen, eine Zahl, die aber bald darauf auf 160 anwuchs (MSG 104, 556). In Blachernä waren zur selben Zeit 20. Man ersieht daraus ferner, daß in späterer Zeit die Lectoren, wie auch sonst die Kleriker in den größeren Städten, den einzelnen Kirchen zugeteilt waren. Römische Inschriften nennen einen Lector vom Velabrum (Marangoni, Acta Victorini p. 130) und einen anderen a. 384 von Pudentiana (de Rossi, Inscr. I n. 347). — Wie aber keine Entwickelungsstufe vorüberzugehen pflegt, ohne Rudimente zu hinterlassen, so ist dem Lectorat in späterer Zeit noch hie und da anzusehen, daß es einst etwas anderes in der Kirche bedeutete als die vorletzte Sprosse auf der klerikalen Stufenleiter. In der Apostolischen KO c. 19 steht der Lector vor dem Diakon, in den Canones Hippolyti, der Ägyptischen KO (beide TU VI 4 S. 70) und dem Testamentum Jesu Christi I 23 (Rahmani S. 37. 47) vor dem Subdiakon. Die Canones Hippolyti a. a. O. verlangen von dem Lector dieselbe Qualifikation wie von dem Diakon; ein Rufus im böotischen Theben ist zugleich Anagnost und Diakon (Inscr. Graeciae septentr. I 2692), ebenso vielleicht der Märtyrer Euplus in Catana a. 304 (Ruinart[1] 437 ff.). Cyprian ernennt einige Konfessoren, die er besonders auszeichnen will, zu Lectoren und designiert sie zugleich zu Presbytern (ep. 39, 5; vgl. Vaison II. a. 539 c. 1). Mit der Zeit verschwindet diese Erinnerung, und der Lectorat wird immer mehr als die zweitletzte bezw. (im Orient) letzte Stufe des Klerus angesehen. In der katholischen Kirche existiert der ordo nur noch als Form; den Ritus s. im Pontificale Romanum. Das Tridentinum s. 23 de reform. c. 17 wollte ihn wiederherstellen. — Nicht immer sind unter Lectoren die clerici minores zu verstehen. Zu Cyprians Zeit standen in Carthago lectores doctorum audientium den presbyteri doctores zur Seite beim Katechumenenunterricht (ep. 29). „Im Mittelalter hießen lectores auch die Lehrer an Ordensschulen, lectores dignitarii Beamte an Kathedralkirchen, welche die sämtlichen Klosterlektionen zu regeln hatten, und lectores mensae die bei Tisch in Klöstern und geistlichen Genossenschaften fungierenden Vorleser" (F. Nitzsch in der 2. Aufl. dieser RE.); über eine ähnliche Einrichtung im Protestantismus vgl. G. B. Eisenschmid, Gesch. der Kirchendiener I. Erfurt 1797. S. 86.
H. Achelis.

Lee, A. s. Shakers.

Lee, Jesse s. Methodismus in Amerika.

Leenhof, Frederik van, gest. 1712. — G. F. Jenichen. Historia Spinozismi Leenhofiani, Lips. 1707; Ypey en Dermout, Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk III, 240 enz (besonders die „Aanteekeningen"); E. J. Diest Lorgion, De Nederl. Herv. Kerk in Friesland sedert hare vestiging tot het jaar 1795, Gron. 1848, blz. 216—223; L. A. van Langeraad, De Ned. Ambassade-Kapel te Parijs, 2 dln. 's Grav. 1893. 94, I, 238—245 (wo auch weitere Litteratur und Quellen zu finden sind).

Frederik van Leenhof wurde im August 1647 in Middelburg geboren. Schon im Januar 1668 wurde er präparatoir examiniert, und im Juli 1670 erhielt er eine Pfarrstelle an der flämischen Gemeinde in Abbeville in der Picardie. Der traurige Zustand der Gemeinde, durch den ihr völliger Untergang einzutreten drohte, verursachte, daß er schon im folgenden Jahr um seine Entlassung bat. Im Dezember 1672 wurde er nach Nieuwvliet berufen. Hier wurden schon dann und wann Bedenken gegen seine Lehre laut, von denen er sich wohl zu reinigen wußte, was aber doch zur Folge hatte, daß die Classis von Walcheren ihn vor Neuerungen warnte. In den Jahren 1678 und 1679 war er Prediger bei der außerordentlichen Gesandtschaft der Generalstaaten am Hofe Ludwigs XIV., und nachdem er im letztgenannten Jahre zum Hofprediger der Albertina Agnes ernannt worden war, der Witwe des friesischen Statthalters, die sich mit ihrem Hofstaat in Deutschland befand, kehrte er in sein Vaterland zurück und wurde 1680 Prediger in Velzen und 1681 in Zwolle. Hier traf ihn das Mißgeschick, das seinen Namen in der Geschichte der niederländischen reformierten Kirche bekannt gemacht hat.

Van Leenhof war ein cartesianischer Coccejaner. Bevor der Sturm der Verfolgung gegen ihn sich erhob, hatte er schon in verschiedenen Schriften den Beweis seiner coccejanischen Gesinnung geliefert. Bekannt sind vor allem sein „Kort onderwijs in de chr. religie volgens d'ordre van de H. Schrift" (4de druk, Middelburg 1680), „De keten der bijbelsche godgeleerdheid" (2 dln., Middelburg 1678) und „De geest en conscientie des menschen in haar eygen wezen en werkingen eenvoudiglijk verklaart" (3de druk, Amst. 1683) und andere.

Im Jahre 1703 gab er in Zwolle eine Schrift heraus mit dem Titel „Den Hemel op aarden; of een korte en klaare beschrijving van de waare en stantvastige blydschap". Der Zweck dieser Schrift war die Bekämpfung derjenigen, die in einem krankhaften Trübsinn das Kennzeichen des Christentums suchten. Dagegen versicherte van Leenhof: „De ware godsdienst moet den mensch opleiden tot een rein genot van waar geluk en in het uitzicht op zulk een genot tot ware en zuivere blydschap." Obschon dieses Werk kirchlich approbiert worden war, fand es doch bei vielen, sowohl bei nicht cartesianischen Coccejanern als auch bei Voetianern, heftigen Widerspruch. Die Meinung, ein Mensch könne immer fröhlich und heiter sein, selbst beim größten Mißgeschick, und also den Himmel auf Erden genießen, erregte Anstoß. Man beschuldigte van Leenhof des Spinozismus und Hattemismus (s. d. A. Hattem Bd VII S. 475). Mit mehr oder weniger Heftigkeit wurde er bekämpft von den Predigern Flor. Bomble (Amsterdam), Joh. Creyghton (Franeker), Joh. d'Outrein (Dordrecht), Franc. Burman (Enkhuizen) und den Professoren T. H. van den Honert (Leiden) und Melchior Leydekker (Utrecht). Van Leenhof war sich bewußt, keine Ketzerei verkündigt zu haben und wies mit Recht jede Beschuldigung von Spinozismus zurück. Mehrmals bezeugte er seine volle Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche. Der Widerstand, den sein Werk gefunden hatte, veranlaßte ihn, im Jahre 1704 eine nähere Erklärung zu veröffentlichen in dem Werke „Den hemel op aarden, opgehelderd van de nevelen van misverstand en vooroordeelen" (Zwolle 1704). Auch diese Schrift erschien mit kirchlicher Approbation und war würdig und ruhig geschrieben. Es ist unmöglich, hier alle Schriften zu nennen, die mit Bezug hierauf veröffentlicht wurden. Die ganze Kirche schien in Verwirrung zu geraten. Seine Feinde schalten ihn, und seine Freunde schadeten ihm durch ihre ungeschickte Verteidigung mehr, als daß sie ihm nützten. Bald jedoch wurde aus dem theologischen Disput ein kirchliches Prozeßverfahren gemacht. Die Synoden von Nordholland, Südholland und Friesland thaten alles, was sie konnten, um van Leenhof zu verketzern und aus der Kirche auszuschließen. Die Staaten von Holland und Westfriesland verboten den Verkauf seiner Schriften. Endlich setzte ihn die Synode von Overyssel, unter deren Ressort er gehörte, im Jahre 1708 ab. Aber jetzt fand der unrechtmäßig verurteilte Mann Unterstützung. Das Konsistorium und der Magistrat von Zwolle, sowie die Staaten von Overyssel ergriffen Partei für ihn. Sie erkannten die Gesetzmäßigkeit seiner Absetzung nicht an und betrachteten ihn auch weiter als Prediger. Endlich legte van Leenhof, um den Frieden zu erhalten, freiwillig sein Amt nieder (1. Jan. 1711) und im folgenden Jahr starb er.

Lange Zeit fuhr man noch auf den niederländischen Synoden fort, vor dem Leenhovianismus zu warnen, obschon es eigentlich keine Leenhovianer gab, da es nie in der Absicht von van Leenhof gelegen hatte, eine besondere Partei zu gründen. Doch hatte er, vor allem unter den Angeseheneren und Gebildeteren viele, die ihn hochachteten. Welch grimmigen Haß man gegen ihn hegte, geht aus der Thatsache hervor, daß F. Sjoerds (Geschiedenissen der Kerk des N. T. Leeuw. 1759, 2[de] druk 1771 blz. 657, 659) ihn ein „ondier", ein „heilloos Atheïstisch wanschepsel" nennt. Das Geheimnis der Verfolgung van Leenhofs lag darin, daß er Cartesianer war und von der Religion eine weitere, mildere und heiterere Auffassung hatte, als man es in seinen Tagen ertragen konnte. **S. D. van Veen.**

Le Fèvre s. Faber Stapulensis Bd V S. 714.

Legaten und Nuntien der römischen Kirche. — Litteratur: Petr. de Marca de concord. sacerdotii et imperii lib. 5, c. 19sqq.; Thomassin, Vetus ac nova discipl. eccl. P. 1, lib. 2, c. 107 sq., 117 sq.; Histor. canon. Abhandl. von d. Legaten und Nuntien 1786; Binterim, Denkwürdigkeiten, Tl. 3, S. 162 fg.; Phillips, Kirchenrecht, 6, 684 f.; Hinschius, Kathol. Kirchenrecht, 1, 498 f.; v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, S. 64 ff.; Tractatus de officio atque auctoritate legati de latere per Petr. Andr. Gambarum in X. libros digestus, denuo ab Augustino Ferentillo recognitus. Venetiis 1571, fol.; S. F. de la Torre, De auctoritate, gradu et terminis legati a latere, Rom. 1656, 4°; Gabr. Wagenseil, Diss. de legato a latere, Altdorf 1696, 4°.

Abgesandte des römischen Bischofs finden sich als dessen Vertreter auf den ökumenischen Synoden des Orients mit Ausschluß der 5. (553 zu Konstantinopel), haben aber weder den eigentlichen Vorsitz auf denselben gehabt, noch eine wirklich maßgebende Stellung eingenommen. Die Größe ihres Einflusses steht im engsten Zusammenhange mit der Stellung, welche der römische Bischof überhaupt zur Zeit, insbesondere gegenüber dem Kaiser ein-

nahm. Diese Abgesandten sind aber vielfach zugleich solche der römischen Synoden, vertreten daher die römische Kirche. Neben diesen Legaten für einen bestimmten Zweck hatten die Päpste seit Leo I. (440—461) jedenfalls bis ans Ende des 7. Jahrhunderts geradeso wie die übrigen Patriarchen ständige Vertreter beim Hofe, welche apocrisiarii, auch responsales hießen (Nov. Just. 6, c. 2). Diese vertraten das Interesse der Päpste beim Kaiser, vermittelten, beaufsichtigten, hatten aber keinerlei Regierungsrechte im späteren Sinne. Die Kanones von Sardika (343) hatten dem Papste eine höhere Jurisdiktion zugesprochen, welche in der Konstitution Valentinians III. von 445 staatlicherseits voll anerkannt wurde bis zur kirchlichen Oberhoheit. Darin lag der Grund, daß die Päpste vom Ende des 4. Jahrhunderts an einzelnen Bischöfen (z. B. dem von Thessalonich und Arles) die Handhabung dieser Jurisdiktion ständig übertrugen, sie wurden bezeichnet als vicarii apostolici. Neben ihnen erscheinen auch in den folgenden Jahrhunderten päpstliche Abgesandte zu einzelnen Geschäften (Entscheidungen u. dgl.), nicht minder auch solche zur Vornahme politischer Angelegenheiten (siehe Liber pontific. vita Zachariae [ed. Fabrot. 2, 75], vita Stephani III, p. 81, Steph. IV, p. 99 u. a.). Sie werden bald schlechtweg als missi, missi apostolicae sedis, legati bezeichnet, auch legati sedis apostolicae und ganz vereinzelt e latere. Von selbst ergab sich, daß die päpstlichen Legaten eine wesentlich bedeutendere Stellung erhalten mußten, seit Gregors VII. Theorie von der Stellung des Papsttums selber zur Geltung kam, und jene Legaten Vertreter der nunmehr demselben vindizierten Machtbefugnisse wurden: was Papst Gregor den Bischöfen gegenüber dadurch zu formeller Anerkennung brachte, daß er sie in ihrem Lehenseide ausdrücklich versprechen ließ: Legatum Romanum eundo et redeundo honorifice tractabo et in neccessitatibus adjuvabo (Jaffé, Monumenta Gregor. p. 355, Ep. IV, 17). Dieses Versprechen ist im Bischofseide bis heute enthalten geblieben. Entsprechend diesem Umschwunge finden sich von Papst Gregor an die Legaten häufiger, werden jetzt gelegentlich auch für ganze Länder bevollmächtigt, erhalten durch ihre Vollmachten nicht bloß überhaupt größere Gewalt, sondern auch die, Namens des Papstes mit den Bischöfen als Ordinarien zu konkurrieren; endlich beginnt Gregor VII. zuerst einen Unterschied zu machen zwischen Legaten, denen er einzelne bestimmte (aliquam legationem) und solchen, denen er umfassende Aufträge giebt (vicem suam indulget).

Eine festere Gestalt und Systematik gewinnen diese Verhältnisse, wie die durch Gregor VII. angeregte Entwickelung überhaupt, erst im Dekretalenrechte. Schon die Compilatio I hat einen eigenen Titel de officio et potestate iudicis delegati (I, 21) und einen de officio legati (I, 22) worauf der de off. et pot. praelati et iudicis ordinarii (I, 23) folgt. Ebenso in der Comp. II (Titel I, 12, 13, 14). Nur lautet der letztere schlechtweg de officio iudicis ordinarii, genau wie in der Comp. II sind die Titel in der Comp. III (I, 18, 19, 20), die IV. und V. haben den Titel de officio legati nicht, weil kein neuer Stoff für ihn vorlag. Die Dekretalen Gregors IX. haben die drei Titel geradeso wie die II. und III. in I, 29, 30 de off. legati, 31. Erst durch Dekretalen Gregors IX. (c. 8. X. de off. leg. und c. 20 X. de sent. excom. V, 39) wurde scharf der Unterschied der legati e latere von anderen bestimmt, seit dieser Zeit kann man also streng drei Klassen unterscheiden. Dabei ist überflüssig, auf die für eine einzelne Sache abgeordneten, die delegati, judices delegati, näher einzugehen, die in der Gerichtsbarkeit (s. Kirchliche Gerichtsbarkeit Bd VI S. 585) ihre Stelle finden. Die drei Klassen der Legaten sind die folgenden.

1. Natus heißt der Legat, sobald die Stellung für immer an einen bestimmten Erzbischofssitz geknüpft ist. Seine Rechte waren anfangs im ganzen dieselben, welche päpstliche Legaten überhaupt besitzen. Dazu gehörte vorzüglich konkurrierende Gerichtsbarkeit mit allen Bischöfen innerhalb der Kirchenprovinz: denn die Jurisdiktion der geborenen Legaten hat den Charakter der jurisdictio ordinaria (s. d. A. Kirchliche Gerichtsbarkeit Bd V S. 591, 60), sie erscheinen als ordinarii ordinariorum und können schon in erster Instanz eine Entscheidung treffen, sobald sich die Parteien mit Beschwerden an sie wenden (s. c. 1. X. h. t. verb. c. 2 eod. in VI). Seit dem 16. Jahrhundert erfolgten indessen Beschränkungen, und da überdies der legatus natus, ebenso wie jeder andere Abgeordnete besondere Fakultäten bedarf, auch bei der Anwesenheit eines legatus a latere eine Suspension derselben eintritt (c. 8. X. h. t. Gregor. IX.), so daß der Metropolit sich nicht einmal das Kreuz vortragen lassen darf (c. 23. X. de privilegiis V. 33. Innocent. III. in c. 5. Conc. Lateran. a. 1215), so schwand die Macht des legatus natus fast gänzlich und es blieb eigentlich nur der Ehrentitel (m. s. Schott, De legatis natis, Bamberg 1788, 4°; v. Sartori, Geistliches und weltliches katholisches Staatsrecht, Bd I,

Tl. I, Nürnberg 1788, S. 266f.). Als legatus natus bezeichnet sich auch der König von Ungarn. S. darüber die Litteratur bei Hinschius a. a. O. S. 518, vor allem aber nahm der König von Sizilien das Recht eines Legaten in Anspruch, daher die sog. Monarchia Sicula. Darüber abschließend Fr. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freib. 1869.
5 2. Legati missi nach dem Sprachgebrauche des Dekretalenrechtes, bisweilen bei Schriftstellern des 13. Jahrhunderts, dann im 14. oft in den päpstlichen Briefen, später regelmäßig bezeichnet als nuncii apostolici, Vollzieher der päpstlichen Aufträge nach dem ihnen gegebenen Mandate. Im allgemeinen besitzen sie für den ihnen zugewiesenen Sprengel eine ordentliche Gerichtsbarkeit mit dem Rechte der Delegation, bis zum 16. Jahr-
10 hundert auch Konkurrenz neben den Ordinarien. Um über gewisse Reservatfälle entscheiden zu dürfen, ist für sie ein mandatum speciale erforderlich, während die gewöhnlichen Reservationen ihnen generaliter zustehen (s. die Citate sub 3). Sie dürfen Indulgenzen von mehr als hundert Tagen, aber nicht über ein ganzes Jahr, erteilen (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. legatus nro. 46). Sie haben Anspruch auf Prokurationen, von
15 deren Entrichtung nur diejenigen Ordinarien frei sind, welchen darüber ein besonderes päpstliches Privilegium erteilt ist, während sonst durch keine Verjährung eine solche Befreiung erlangt werden kann (c. 11. X. de praescriptionibus [II. 26.] Innocent. III. a. 1199). Zu den Insignien der Nuntien gehören rote Kleidung, ein weißes Roß, vergoldete Sporen (Gonzalez Tellez zum c. 1. X. h. t. nro. 6).
20 3. Legati a latere, von der Seite des Papstes abgesendete Legaten, collaterales, laterales, d. h. Kardinäle. Diese erscheinen als wirkliche Repräsentanten des Papstes und auf sie beziehen sich die mannigfachen höchsten Prärogative, deren die Dekretalen gedenken. Ihre allgemeine Vollmacht: Nostra vice, quae corrigenda sunt corrigat, quae statuenda constituat. (Gregor. VII. Epist. lib. IV. ep. 26). „Cui nos vices nostras commisimus,
25 ut juxta verbum propheticum evellat et destruat, aedificet et plantet, quae secundum Deum evellenda et destruenda necnon aedificanda cognoverit et plantanda. (Innoc. III. Epist. lib. XVI. ep. 104). Das Vorbild von Senatoren, welche die Kaiser als Legaten absendeten (s. c. 8. C. ad L. Julian. majestatis [IX. 5] Arcad. et Honor. a. 397, in c. 22. C. VI. qu. I.) schwebte dabei den Päpsten vor, und
30 in diesem Sinne erklärte Clemens IV.: „Legatos, quibus in certis provinciis committitur legationis officium, ut ibidem evellant et dissipent, aedificent atque plantent, provinciarum sibi commissarum ad instar proconsulum ceterorumque praesidum, quibus certae sunt decretae provinciae moderandae, ordinarios reputantes, praesenti declaramus edicto, commissum tibi a praedecessore
35 nostro legationis officium nequaquam per ipsius obitum expirasse" (c. 2. h. t. in VI.). Nach dem Recht der Dekretalen gebührt ihnen in der Provinz eine jurisdictio ordinaria, kraft deren sie alle Autorität der Bischöfe suspendieren konnten. Diese Jurisdiktion umfaßt auch die höchsten Reservationen, so daß die Legaten unter anderen das Absolutionsrecht der wegen Tötung eines Klerikers Exkommunizierten besitzen und zwar
40 selbst außerhalb ihrer Provinz für jeden, der sich an sie wendet (c. 4. 9. X. h. t., c. 20. X. de sententia excommunicat. V. 39). Den Kardinal-Legaten ist gestattet, Benefizien kirchlichen Patronats zu vergeben und sich dieselben schon vor eingetretener Vakanz zu reservieren (c. 6. X. h. t. c. 28. X. de jure patronatus III, 38, vgl. c. 1. h. t. in VI°. Beispiele und darüber entstandene Streitigkeiten weist Thomassin P. II. lib. I.
45 cap. LII. nach). Es steht ihnen auch zu, die Wahlen der Erzbischöfe, Bischöfe und der Exempten zu bestätigen (c. 36. § 1 de electione in VI° [I, 6.]), überhaupt auch über Exempte zu erkennen (c. 1. de V. S. in VI° [V, 12] Innocent. IV.) und zu genehmigen, daß ein exempter Abt zum Bischof gewählt werde und sich zu seiner Kirche begebe (c. 36. pr. de electione in VI°). Als Vertreter des Papstes interpretieren sie auch
50 die Mandate desselben (m. s. c. 1. X. de postulatione praelatorum I. 5. „et Cardinalis nostrum mandatum interpretatus"). Ihr Anspruch auf Prokurationen geht auch über ihre Provinz hinaus (c. 17. 23. X. de censibus. III. 39). Sie haben den Vorrang vor allen Bischöfen. Schon in den bekannten dictatus Gregorii VII. heißt es deshalb nro. 4: Quod legatus (Romani Pontificis) omnibus episcopis prae-
55 sit in concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare; daher hat auch die vom Papste oder einem Legaten ausgehende Kollation eines Benefiziums „propter conferentis ampliorem praerogativam" den Vorzug vor der bischöflichen (s. c. 31 de praebendis in VI°. III. 4). Sie sind berechtigt, sich in der Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen, und wenn sie in eine Stadt
60 kommen, unter einem Thronhimmel zu sitzen; überhaupt bildete sich mit der Zeit ein

spezielles und solennes Ceremoniell in dem Verhältnisse der Legaten zu dem gesamten Klerus. Eine Beschränkung für die legati a latere bestand nach ausdrücklichen Festsetzungen darin, daß ihnen ohne spezielles Mandat die Versetzung von Bischöfen, die Union und Teilung der Bistümer, die Verfügung über die durch Wahl zu besetzenden Dignitäten in den Stiftskirchen und einiges andere, s. Hinschius a. a. O. S. 514 nicht zustehen sollte (c. 3. 4. X. h. t. c. 4. eod. in VI°).

Von den mit der ganzen Fülle von Autorität abgesendeten legati a latere ordinarii unterscheidet man die extraordinarii, welche aus Anlaß besonderer schwieriger Fälle abgeordnet werden, wie zur Berufung eines Konzils, Gesandtschaft an einen König u. s. w. (Ferraris, Biblioth. cit. nro. 6). Auch Nuntien werden mitunter cum potestate legati a latere gesendet.

Die vielen durch Legaten veranlaßten Klagen nötigten den römischen Stuhl, das bisherige System in einzelnen Punkten zu ändern. Nachdem seitens verschiedener Staatsgewalten Abhilfe bereits verlangt und mittelst Einzelkonzessionen an dieselben teilweise auch gewährt worden war (Hinschius S. 523), ließ Leo X. auf dem Laterankonzil 1515 den Beschluß fassen, es sollten die Kardinal-Legaten Residenz halten „ut opportuna legatorum praesentia populis esset salutaris, non ut ipsi laborum et curarum penitus expertes, lucro tantum suaeque legationis titulo inhiarent" (s. Tit. de officio legati in VII. I, 8). Das tridentinische Konzil befreite auch die bischöfliche Gerichtsbarkeit von der hergebrachten Beeinträchtigung: „Legati quoque, etiam de latere, nuncii, gubernatores ecclesiastici aut alii, quarumcumque facultatum vigore non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praecipere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant" (sess. XXIV. cap. 20 de reform.). Darauf gründete die Congregatio Card. Conc. Trid. Interpr. verschiedene Entscheidungen zu Gunsten der Bischöfe gegen die Legaten (s. Ferraris a. a. O., Nr. 35. 36; Richter u. Schulte Concil. Trident. a. a. O. Nr. 4, S. 390). Das Tridentinum überträgt übrigens den Legaten und Nuntien neben den Ordinarien die Befugnis zur Prüfung der kanonischen Erfordernisse derjenigen, welche zu Kathedralkirchen befördert werden sollen (sess. XXII. cap. 2. de reform.), sowie unter Erneuerung des c. 3 de appellat. in VI. (2, 45), das Recht die Appellationsinstanz zu bilden (Trid. cit. cap. 7).

Die Lage, welche durch die deutsche Reformation hervorgerufen ward, führte zur Einrichtung ständiger Nuntiaturen. Zwar am kaiserlichen Hofe zu Wien hatte es schon seit Anfang des 16. Jahrhunderts eine gegeben, und ebenso ist die am Hofe zu Warschau alt, oder hängt in ihrem Ursprunge doch gleichfalls nicht mit der Reformation zusammen, vielmehr waren beide an erster Stelle politische, wie es dergleichen auch an anderen katholischen Höfen gab. Als aber dann das deutsche Reich im Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Dienst des weltlichen Armes zur Unterdrückung des Protestantismus aufgekündigt hatte und demgemäß damit gerechnet werden mußte, daß in Nord- und in Westdeutschland evangelische Territorien existierten, in denen der Fortbestand katholischer Bischofs- und Erzbischofssitze, oder auch das kirchliche Hineinregieren der benachbarten Bischöfe in das Land regierungsseitig nicht geduldet wurde, und als später sich nicht verkennen ließ, daß in den nördlichen Teilen des burgundischen Reichskreises, d. i. der spanischen Niederlande, die evangelische Lehre gleichfalls nicht zu unterdrücken sei, da begründete man für diese Gebiete ständige päpstliche Nuntiaturen: für den tractus Rheni in Norddeutschland zu Köln 1582, für die protestantische Schweiz und den deutschen Südwesten zu Luzern 1586, für die Niederlande zu Brüssel um 1600. Da in jenen protestantischen Gebieten die Staatshilfe gegen den Protestantismus entbehrt werden mußte, so war man dort auf Mission beschränkt: die bischöfliche Leitung dieser Mission an Stelle des Papstes war die Hauptaufgabe der drei Nuntien, welche daher auch mit Missionsfakultäten ausgestattet wurden; wenngleich dies Amt nicht ihre einzige Aufgabe war, vielmehr die Sorge für thunliche Durchführung der tridentinischen Schlüsse und überhaupt die Vertretung der Rechte und Interessen des päpstlichen Stuhles ihnen gleichfalls aufgetragen wurde. Vgl. Mejer, Die Propaganda, 1, 180. 323; 2, 184 fg., und die daselbst gegebenen litterarischen und anderen Nachweisungen. Für Böhmen und die Lausitz erhielt der Wiener Nuntius, für Polen und Ost- und Westpreußen der Warschauer ähnliche Missionsaufträge; sie bildeten aber nicht die Hauptaufgabe, sondern nur einen Nebenpunkt ihrer Stellung. Sämtlich hatten diese Nuntien facultates ordinariae und darunter die Vollmacht, die sie auch gelegentlich ausübten, mit den Landesbischöfen der katholisch gebliebenen Teile ihres Spren-

gels in der Diöcesanverwaltung zu konkurrieren; ebenso machten sie hin und wieder den weltlichen Gewalten gegenüber die römischen Ansprüche geltend. Aus einem wie aus dem anderen Grunde gingen daher Streitigkeiten und Beschwerden hervor, die Wahlkapitulation Art. 14 versuchte, den Kaiser zur Abhilfe zu verpflichten (s. Häberlin, Pragmat. Gesch. der neuesten kaiserl. Wahlkapitulation [1792], S. 198 f., namentlich zu § 3), die Kurfürsten gravaminierten in einem Kollegialschreiben an ihn von 1764 über Eingriffe römischer Behörden, die drei geistlichen Kurfürsten beschlossen 1769 formulierte Forderungen in dieser Richtung (Koblenzer Artikel) mit Hilfe des Kaisers durchzusetzen, und obwohl dies zuletzt fallen gelassen wurde, so waren doch insbesondere zwischen dem Kölner Nuntius und den rheinischen Erzbischöfen eine Reihe einschlagender Differenzen im Gange, als gegen Ende vorigen Jahrhunderts bei Gelegenheit der Stiftung der Münchner Nuntiatur (1785) der Streit hoch aufloderte. S. darüber Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Tl. 1 (1871), S. 33 f., 89 f. Kurpfalz-Baiern, seit 1777, wo die baierische Linie ausstarb, ein nicht unbedeutendes Reichsland, welches damals auch die niederrheinischen Herzogtümer Jülich und Berg noch einbegriff und dessen verschiedene Teile von noch verschiedeneren Diöcesen berührt wurden, denn Landesbischöfe besaß es keine, sondern wurde kirchlich durchaus von außen her regiert, hatte seit lange den territorialistisch motivierten Wunsch gehabt, statt dieser Regierung von auswärts, Landesbischöfe, die es vielmehr seinerseits leiten könne, zu besitzen. Diesen Wunsch bei der Kurie durchzusetzen, war es indes nicht mächtig genug. Allein man konnte sich entgegenkommen; denn wenigstens der thatsächliche Ausschluß der bisherigen Bischöfe ließ sich erreichen, wenn einem für den Umfang des pfalzbaierischen Gebietes bestellten Nuntius päpstlicherseits die mit den Bischöfen, bezw. Erzbischöfen konkurrierende ordentliche Kirchenregierung übertragen und dann regierungsseitig den Unterthanen geboten wurde, sich ihrerseits nicht an die Bischöfe, sondern an den Nuntius zu wenden. Eine solche Einrichtung hatte in jenem Augenblicke Bedeutung für die Kurie. Denn seit dem Erscheinen von Hontheims (s. d. A. Bd VIII S. 340) Febronius, 1763, in welchem die Befugnis des Papstes, jenes mit den Bischöfen konkurrierende Kirchenregiment zu üben, mit gallikanischen Gründen in Abrede gestellt worden war, hatte dieser nunmehr sog. Febronianismus die größte Verbreitung und Anerkennung, von seiten der Regierungen aber fast allgemeine Förderung erfahren, und die römische Kurie war überhaupt an vielen Punkten zurückgedrängt. Es war ihr also von größter Wichtigkeit, in Baiern eine Regierung zu finden, welche die kurialen Ansprüche vielmehr zu unterstützen bereit war und mit deren Hilfe sie so mächtigen febronianischen Widersachern, wie die deutschen Erzbischöfe, mit einem empfindlichen Schlage begegnen konnte. Aus diesen Gesichtspunkten ging zwischen Kurpfalz-Baiern und Rom ein zur Gründung der Münchner mit den obenerwähnten Vollmachten ausgerüsteten Nuntiatur und zu den entsprechenden Maßregeln der baierischen Regierung führendes Bündnis hervor, während dagegen die Erzbischöfe sich über das dawider Vorzunehmende durch Bevollmächtigte in Ems vereinigten und sich um Unterstützung an den Kaiser wandten. Die auf solche Art entstandenen Streitigkeiten sind es, die man speziell unter den „Nuntiaturstreitigkeiten“ des achtzehnten Jahrh.s zu verstehen pflegt. Über ihre weitere Entwickelung ist der Art. Emser Kongreß Bd V S. 342 zu vergleichen. Litteratur bei Mejer a. a. O. und bei Klüber, Fortsetzung der Litteratur des deutschen Staatsrechtes von Pütter (1791), S. 556 f. Sie sind in ihrem Verlaufe gekreuzt worden durch den die beiderseitigen Kämpfer verwehenden Sturm der französischen Revolution, welcher der Kölner Nuntiatur überhaupt ein Ende gemacht hat, obwohl römischerseits der Standpunkt festgehalten wird, sie sei nur „noch nicht“ wieder aufgerichtet.

Ueberhaupt betrachtet die römische Kurie und die auf ihre Gesichtspunkte eingehende kirchliche Genossenschaft das ältere Recht in betreff der päpstlichen Legaten und Nuntien, wie es oben aus den Dekretalen dargestellt worden ist, noch als giltig. Es ist bloß Sitte, daß der Papst heutzutage nicht sowohl mehr Legaten a latere (oder de latere, was ebendasselbe bedeutet), als vielmehr Nuntien zu senden pflegt. Noch giebt es eine nicht geringe Anzahl ständiger Nuntiaturen; die Münchner ist auch noch Missionsobrigkeit und zwar für Anhalt (Mejer, Propaganda, 2, 506 f.). — Wird zur Verwaltung einer solchen Nuntiatur zeitweilig ein Kardinal verwendet, so heißt er Pronuntius. Als an Rang Geringere aber werden in neuerer Zeit von den Nuntien noch die Internuntien unterschieden, denn die Legaten und Nuntien haben nach dem auf dem Wiener Kongresse beschlossenen Reglement über den Diplomatenrang den Rang der ersten Klasse (ambassadeurs); ob die Internuntien den der zweiten oder der dritten haben, wird gestritten (vgl. Klüber, Völkerrecht, § 180 f.; Heffter, Völkerrecht S. 357; Miruß, Europäisches Gesandtschaftsrecht, 2, 35 f., auch 1, 101. 112. 115; 2, 281).

Daß die Staatsregierungen dem Papste solchergestalt das Gesandtschaftsrecht einräumen, darin liegt, obwohl sie ihn dabei unzweifelhaft nicht bloß als Oberhaupt des Kirchenstaates, solange er das war, im Auge hatten, sondern ebensowohl und mehr als Oberhaupt der katholisch-kirchlichen Genossenschaft, doch keine Anerkennung der von ihm in letzter Eigenschaft erhobenen Souveränitätsansprüche, sondern bloß eine Anerkennung seiner thatsächlichen sozialen Macht. Es sind hier dieselben Gesichtspunkte, wie beim Abschlusse von Konkordaten entscheidend. Wenn aber der Staat den päpstlichen Bevollmächtigten demgemäß als Diplomaten gelten läßt, so behandelt er ihn als solchen auch in betreff seiner Zulassung oder Nichtzulassung, läßt also denjenigen nicht zu, der persönlich nicht acceptabel ist, verlangt Legitimation durch Vorlage der Vollmacht, fordert, daß der Bevollmächtigte sich in Dinge, die über seinen Auftrag hinausgehen, nicht mische, schickt ihm, wie noch die belgischen Vorgänge es bethätigt haben, eventuell seine Pässe. Diese Souveränitätsbefugnis des Staates erkennt allerdings die römische Kurie, da sie der Kirche gegenüber die Staatssouveränität leugnet, im Grunde überhaupt nicht, jedenfalls aber nur soweit an, als der Nuntius bei der Staatsregierung accreditiert ist, nicht hingegen, insofern er in innerkirchlichen Dingen Vollmachten besitzt; denn in der Natur der kirchlichen Hierarchie liege es, daß der Papst mit den Lokalverwaltern des katholischen Kirchenregiments (Ordinarien) auch durch dergleichen Bevollmächtigte müsse verkehren können. Hiervon ist so viel richtig, daß er mit ihnen so gut durch Boten, wie durch Briefe verkehren, auch für Einzelgeschäfte Kommissarien beauftragen kann: die Staatsregierung hat gegenüber solchen Sendlingen, wenn nicht das positive Landesrecht ihr größere Befugnisse beilegt, bloß, falls sie Ausländer sind, das Ausweisungsrecht. Wider die Errichtung einer ständigen Nuntiatur ohne diplomatischen Auftrag, von der bisweilen die Rede gewesen ist und deren Idee leicht wieder auftauchen könnte, würde sie aber auch noch andere Rechte haben: nicht nur wo die Landesgesetze sie ihr geben (s. darüber Hinschius a. a. O. S. 535 f.), sondern in Deutschland allgemein. Denn das deutsche katholische Kirchenrecht kennt nur die Bischöfe als Ordinarien, und giebt, und zwar unter Zustimmung des römischen Hofes, bei deren Anstellung allenthalben den Staatsregierungen ein Mitwirkungsrecht, mag dasselbe in einem Vorschlagsrechte, mag es in dem Rechte der Ablehnung von personae minus gratae bestehen. Ordinarien, zu denen sie nicht eingewilligt hat, braucht daher keine Regierung im Lande zu dulden. Nun hat keine den Anspruch des Papstes auf konkurrierendes Kirchenregiment neben den Bischöfen und Erzbischöfen, mit anderen Worten den Anspruch, seinerseits allenthalben Ordinarius zu sein, anerkannt, vielmehr sind die Auffassungen, aus denen solche Ansprüche folgen, in Anlaß des Vatikanums, von allen in Betracht kommenden deutschen Staatsregierungen mehr oder weniger ausdrücklich abgelehnt worden. Sie brauchen sich also auch Vertreter dieses päpstlichen Ordinariats nicht gefallen zu lassen, und da nach dem von der kirchlichen Genossenschaft in dieser Hinsicht noch als giltig behandelten kanonischen Rechte ständige Nuntien regelmäßig Vollmachten besitzen, denen zufolge sie dergleichen Ordinariatsvertreter sind, so ist jede deutsche Landesregierung befugt, sie nicht zu dulden, solange sie ihr nicht Garantie geben, daß ihre Vollmachten keine die ordentliche regierungsseitig anerkannte, kirchliche Hierarchie des Landes alterierende seien.

(**H. F. Jacobson** †) **v. Schulte.**

Legenda aurea s. Bd VIII S. 561, 5 ff.

Legende. — Litteratur: Herder, Ueber die Legende, WW hrg. von Suphan, XVI, 387—398, u. Legenden, XXVIII, 167—246, beides in Hendels Bibliothek 274; K. G. Vogel, Versuch einer Geschichte und Würdigung der Legende, in Illgens Hist.-theol. Abhandlungen, III, 1824, 141—179; A. Maury, Études sur les legendes pieuses du moyen-âge 1843, ²Croyances et légendes du m.-â. 1896; V. Schultze in Ersch u. Grubers EWK II Ser. 42, 366 f.; Fr. Görres, Die hist. Kritik und die Legende HJ 57, 1887, 212—221; J. Döllinger, Akad. Vorträge, I², 180 ff.; H. v. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, 1887, 656 ff. 680 ff. 317 ff. 389 ff. 440 ff. 625 f.; A. Harnack, Legenden als Geschichtsquellen, PJ 65, 1890, 249—265; E. Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode, ²1894, 266, 276, 383; C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, 1900, bes. 149 ff.; Migne (Douhet), Dictionnaire des légendes 1855 und D. des apocryphes 1856. — Vgl. die A. Acta martyrum I, 146, Heilige VII, 554, B. Guidonis VII, 230, Jakobus von Viraggio VIII, 561, dazu IX, 811, Menaeen (Menologien), Perikopen, Symeon Metaphrastes, Wunder; auch den A. Legende von F. Nitzsch in der vorigen Auflage Bd VIII, 527. — Sammlungen: P. Piper, Die geistl. Dichtung des MA. in Kürschners deutscher Nat.-Litt. 3; Horstmann, Altenglische Legenden, 1875, Barbours Legendensammlung, 1881; Early english texts Society 1887 u. a. Bände; Nova

legenda Angliae, as collected by John of Tynemouth, John Capgrave and others 1901; C. G. de Vooys, Middelnederlandsche Legenden en Exempelen, 1900; E forn-svenskt Legendarium ed. G. Stephens, Stockholm 1847/58/74; Zambrini, Collezione di Leggende inedite scritte nel buon seculo della lingua toscana, Bologna 1855; Sceltà di curiosità letteraria XXXI, LII, LIII, LVII; Material findet sich zerstreut u. a. in Mannhardts Ztschr. f. d. Mythologie und Sittenkunde; Zeitschr. f. deutsche Philologie, ZdA, Germania; Romania, Bulletin de la société des anciens textes français; G. Paris, La poésie du moyen-âge, [2]1895; G. Meyer, Notices et extraits 34 I, 35 II, 36 I; Hist. litt. de la France XXXII, 1898, 78—108; Gaidoz' Mélusine (Zeitschrift 1877 ff.); Ward, Catalogue of Romances in the British Museum, II, 1393; E. L. Rochholz, Wanderlegenden aus der oberdeutschen Pestzeit von 1348—1350, Argovia XVII, 1886. — Für die Kunstgeschichte s. Mrs. Jameson, Sacred and legendary art, London 1848; Legends the of monastic orders 1850, L. of the Madonna 1852, [2]1857; F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst, II, 1898, 424 ff.; Em. Male, L'art religieux du XIII[e] siècle en France, Paris 1898, 265 ff.

Legendarius vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu confessorum, qui legitur in eorum festis, martyrum autem in passionariis, definiert um 1180 Joh. Beleth, de div. off. 60, MSL 202, 66, danach Wilhelm Durandus, ration. VI, 1, 29 (vgl. Du Cange, Glossarium s. v.). Das setzt den Terminus legenda voraus, der sonst für diese Zeit kaum nachzuweisen ist; erst im 13. Jahrhundert trifft man ihn öfters, im 15. häufig. Die jetzt übliche allgemeine Verwendung ist erst modern, ebenso der Gebrauch in Numismatik, Heraldik, Kartographie und Ikonographie, wo man unter L. alle Um-, Bei- und Aufschriften versteht. Zugleich erweitert sich der Begriff: ursprünglich beschränkt auf eine von den passiones der Märtyrer unterschiedene Klasse von Heiligenleben in der zur kirchlichen Vorlesung bei der Jahresfeier des betreffenden geeigneten Form (s. AASS Apr. I, 34b), dehnt er sich aus auf alle Heiligen- und Wundergeschichten und erscheint in Legenda aurea als Titel der ganzen Sammlung, die man früher vitae et passiones sanctorum genannt haben würde. Die Rücksicht auf den kultischen Gebrauch, anfangs so vorherrschend, daß legenda gelegentlich von der Gesamtheit der zur gottesdienstlichen Vorlesung oder Absingung bestimmten Texte gebraucht wird (MSL 72, 207 u. ö.; auch das Testament Audoyns a. 1363 bei Du Cange), tritt zurück; Privaterbauung tritt als Zweck hervor. In neuerer Zeit ist die Begriffserweiterung stetig fortgeschritten. Man versteht unter Legende vielfach schlechthin etwas unwahres, jede erdichtete Erzählung aus alter und neuer Zeit. Für die klassische Philologie hat Welcker, Gr. Götterlehre I, 95 ff., Legende als Bezeichnung der Volkssagen lokaler Art im Unterschied von dem Mythus eingeführt (vgl. E. Rohde, Gr. Roman 24 ff.). Man redet von Napoleonslegende, Parteilegenden u. ä., und denkt dabei an „Verklärung geschichtlicher Thatsachen durch die Phantasie" (Heinrici, Encyklop. 238 f.). Harnack will unter Legende jede subjektiv gefärbte, charakterisierte Geschichtsdarstellung verstehen: „Die Legende ist Beurteilung der Geschichte in Form der Geschichtserzählung", eine zweite Geschichte, die neben der Geschichte der Thatsachen hergeht, eine Geschichte der Gedanken über die Thatsachen. Es dürfte sich aber empfehlen, den Begriff auf das religiöse Gebiet zu beschränken (Bernheim), wie es auch in den neueren Litteraturgeschichten üblich ist. Die Legende gehört zu den Heiligen, wie ein Heiliger nicht sein kann ohne Legende. Nur sofern antike wie moderne Heroen unter den Gesichtspunkt eines Heiligenkultes gerückt werden, kann man auch bei ihnen von Legende sprechen; und nur weil Heiligenverehrung nichts spezifisch christlich-mittelalterliches ist, rechtfertigt sich die Übertragung des Begriffs auf andere Religionsgebiete (A. Weber, Legendenbuch der Jainasekte, Abhandl. f. Kunde des Morgenlandes I, 4, 1854; Vinson, Légendes bouddhistes 1900; Legende = Haggada, Kautzsch).

Die christliche Legende ist so alt wie das Christentum selbst. Als wilde Ranke umschlingt sie alsbald das Evangelium von Christus; sie schafft, an den antiken Reiseroman anknüpfend, seinen Aposteln eine apokryphe Geschichte. Asketenideal und Zeugentod, hier zusammengeschaut, fällt später auseinander: neben den acta, passiones martyrum stehen die vitae patrum; die Martyrien der ersten 3 Jahrhunderte, die Mönchsbelletristik des 4. und 5. Jahrhunderts sind die beiden Quellen aller Hagiographie; sie bilden den Gemeinbesitz der griechischen und der occidentalen Christenheit. Aber wo immer später hervorragende Asketengestalten sich zeigen, wo sich Gelegenheit findet zur Erweisung des Bekennertums, da setzt sofort auch die Legende ein. Jeder neu in den Chor der Heiligen eintretende bedeutet einen Zuwachs der Legende; jeder Kalendereintrag veranlaßt auch neue schriftstellerische Legendenfixierung. Daneben sind es die Reliquien der Heiligen, welche durch ihr Auftauchen, ihre Überführungen, ihre Wunder die Legende fortwäh-

rend beschäftigen. So kommt stets wieder eine gewisse Lokalfarbe in den Legendenschatz hinein.

Litterarisch der Novelle verwandt, will die Legende unterhalten, doch zugleich erbauen. Sie verfolgt stets bestimmte religiöse und moralische Tendenzen. Es gilt nicht nur den ganzen Eindruck einer Persönlichkeit in einem Wort, in einer That zusammenfassend zu fixieren, was nicht ohne übertreibende Verstärkung des Eigenartigen sein kann: das Leben des Heiligen soll vorbildlich wirken, ein Muster der Askese, der Mildthätigkeit, der Standhaftigkeit im Martyrium, der sieghaften Abwehr des Teufels. Das gestaltlose möchte sie in feste Formen fassen: daß Gott sich seiner Heiligen annimmt, daß er auch ihre Fürbitte erhört, daß er in vergeltender Gerechtigkeit dem Frommen mit himmlischer Herrlichkeit, zuweilen auch schon mit irdischem Glücke lohnt, den Gottlosen aber zeitlich und ewig straft, muß überall ins hellste Licht treten. Gottes Eingreifen wird sichtbar im Wunder: liber miraculorum sind viele Legendensammlungen betitelt (s. d. A. Cäsarius von Heisterbach, Bd III, 628); die Vergeltung offenbart sich im Jenseits: visiones nach Art der Petrus-Apokalypse (Pauli, Mariä, Brendans, Patriks, Tundals u. a.) bilden einen nicht unbeträchtlichen Teil. Oft hat die Legende mehrere, meist zwei Spitzen. Dabei befindet sie sich, gleichviel ob mündlich oder schriftlich überliefert, in stetiger Umbildung: sie präzisiert ihre Angaben, führt neue Namen ein (nur verkürzende Sammler wie Jakobus von Varazze geben umgekehrt, in richtigem ästhetischen Takt, einige nebensächliche Namen preis). Es ist ein fortwährender Prozeß der Selbstverteidigung, in dem die Legende begriffen ist. Der Klerus erscheint gern als skeptisch, was die Glaubwürdigkeit erhöht. Wirkliche Ansätze zur Kritik sind selten. Öfter aber begegnet eine rationalisierende Tendenz, die das Wunder begreiflicher machen möchte, ohne es doch aufzuheben, oder eine spiritualisierende, die das allzu Anstößige durch Allegorie zu verflüchtigen sucht. Hier spielt der Charakter der Zeit und des Schriftstellers hinein.

Die Legende entnimmt ihre Stoffe zunächst der geschichtlichen Erinnerung. Aber sie schmückt nicht nur diese aus: ihr wohnt die schöpferische Kraft der Volksdichtung inne. „Legenden sind das uferlos flutende Weistum der Volksseele" (Bernoulli). Die Phantasie, an den älteren Legenden und anderen Sagenstoffen genährt, schafft immer neue Gebilde, indem sie die einzelnen Züge von Ort zu Ort, von Person auf Person überträgt. „Legenden flattern" (Harnack), sie gehören zu den Wandersagen (Bernheim), die mit veränderter Szenerie, mit neuen Namen tausendfach erzähltes immer als neu darbieten. Der Erforschung dieser Seite widmet man neuerdings besonderen Fleiß; es hat sich gezeigt, daß viel internationales in den Legenden steckt. Die Mythenforschung der Grimmschen Schule fand hier urindogermanisches Gut. Benfey (Pantschatantra 1859), Liebrecht (Gervasius von Tilbury 1856) u. a. zeigten, daß vielmehr litterarische Wanderungen nachweisbar seien. Von Indien her verbreitet sich z. B. eine Buddhalegende in dem neuerdings durch die Aristidesapologie wichtig gewordenen Roman Barlaam und Joasaph (s. d. A. II, 405) über alle Litteraturen des Ostens und Westens (Kuhn in AMA phil. Cl. XX, 1893, 1—88, Krumbacher, Byz. LG [2], 886). Dem Zusammenhang mit Mythologie und Götterkultus der ausgehenden Antike ist besonders Usener nachgegangen (s. Bd VII, 554 f.). Unter den Germanisten verfolgen u. a. Schönbach (Studien z. Erzählungslitteratur des MA und Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften SAW 139—143) und W. Meyer aus Speier AMA phil. Cl. VI, 1882, 101—166), unter den Romanisten Mussafia (SWA phil.-hist. Cl. 113, 26; 115, 1; 119, 9; 124, 8; 129, 9, 139, 8), G. Paris, P. Meyer, die wunderbare Verbreitung und Verzweigung dieser Stoffe in den Litteraturen des Abendlandes.

Schon früh erlangt die Legende (unter Berufung auf Ro 12, 13 LXX *μνείαις τῶν ἁγίων*) Bürgerrecht im Kultus. Die Martyrien, von Anfang an in der eigenen Gemeinde an dem betreffenden Jahrestage verlesen (vgl. Einleitung und Schluß der passio Perpetuae et Felicitatis, des martyrium Pionii u. a., werden auch anderen Gemeinden mitgeteilt (z. B. das des Polykarp und das der Christen von Lyon und Vienne). Vom 4. Jahrhundert an ist ihre Vorlesung allgemein verbreitet (s. z. B. für Afrika Syn. von Hippo 393 c. 36 = Carth. III, 47, Mansi III, 891); MSL 38, 1249, 1426; für Gallien CSEL 39, 70, 8; MSL 39, 2319; 72, 132. 208; MG SS rer. merov. I, 545, 36; 620, 2; 626, 17; für Spanien MSL 80, 701 b). Nur die römische Kirche des 4./5. Jahrhunderts verwahrt sich gegen den Gebrauch anonymer, in ihrem Ursprung unsicherer Märtyrerakten (decr. Gelas., s. Bd I, 145, 51). Der liturgischen Verlesung, bei der Messe folgt die Verwendung als Predigttext (s. z. B. Avitus MG Aa VI, 2, 145): sermones de sanctis.

Aus den älteren Sammlungen des Eusebius für die Martyrien, des Palladius, Theodoret, Rufin, Cassian u. a. für die Mönchslegenden werden dann größere Sammelwerke kompiliert; es genügt auf Theodor von Studion, Symeon Metaphrastes, Gregor von Tours, die zahlreichen lokalen Mirakelsammlungen u. ä. hinzuweisen. Die Martyrologien, immer mehr die Kalendernotizen zu lesbaren Texten ausweitend (Beda, auch noch Wolfgang von Herrieden) wurden im 12. Jahrhundert zu Legendarien (s. Anal. Boll. XVII, 24—122). Die Heiligen werden immer zahlreicher; doch hat es bis ins 14. Jahrhundert gedauert, bis jeder Tag seinen Heiligen und seine Legende hatte (Petrus a Natalibus). Das Hauptwerk bleibt die jetzt meist unterschätzte Legenda aurea des Jacobus de Varagine (gest. 1298), welche die neuerdings als kritischer vorgezogenen Sammlungen eines Guidonis, Mombritius u. a. an Einfluß weit übertrifft; sie hat, in alle Sprachen übersetzt, im 14. und 15. Jahrhundert sowohl die Predigt, für welche eigene exempla daraus zusammengestellt wurden, als auch die Nationallitteraturen beherrscht; sie hat gegenüber den auseinanderstrebenden Lokaltraditionen die Einheitlichkeit des Legendenschatzes für die abendländische Christenheit gesichert.

Der Dichtung innerlich verwandt, hat die Legende zu der ihr für die kultische Verwendung zukommenden Form erzählender Prosa bald auch poetisches Gewand angenommen, zunächst lateinisch: um 400 Prudentius (Peristephanon), Paulin von Nola (carmina natalicia auf den hl. Felix); vgl. weiter Gröber, Grundr. d. rom. Phil. II 1, 173. 392 ff.; Ebert I [2] 301 ff., 449, 571 ff.; II, 99 ff., 102 f., 330 ff.; III, 184 ff., 287, 446 ff. Später trägt man vielerorts die Legenden dem Volk in seiner Sprache versifiziert vor (weniger in der Messe als bei der Vesper): wir haben Reste eines deutschen Legendars aus dem 12. Jahrhundert (Busch Z. f. d. Ph. X. XI), englische und französische (s. die deutsche LG von Kelle II, 196 ff.; Pauls Grundr. II, 1, 251. 273. 421; engl. ebd. 618. 624; ten Brink-Brandl I [2], 307—319; franz. Suchier-Hirschfeld 157, 166, 207 f.; Gröbers Grundr. II, 1, 443, 478 ff.; 640 ff.; II, 2, 39 ff., ital. ebd. II, 3, 84 A. 5. Nur selten kennen wir bei den älteren wie dem hl. Georg des 9., Aegidius, Alexius, Margarete, Veronica des 12. Jahrhunderts die Dichter: „sie nennen ihre Namen nicht, ihr Dichten ist hingebender Gottesdienst" (Scherer). Den geistlich-mönchischen Dichtern (Wernher, Marienleben; Verf. des Annoliedes) schließen sich höfische Sänger an, so um 1200 Hartmann von Aue (Gregorius auf dem Stein), Rudolf von Ems (guter Gerhard, Barlaam und Josaphat), Reinbot von Durn (hl. Georg), Konrad von Würzburg (Alexius, Sylvester). Erst der alten Heldendichtung als geistliche Epik gegenübertretend, stellt sich die Legende hier in offenkundigen Gegensatz zur höfischen Poesie: statt ritterlicher Abenteuer und Minnegesangs wird die keusche Gottesmutter und der Heroismus der Entsagung verherrlicht. Später hat man die ganze Legenda aurea in deutsche und englische Verse gebracht.

Auch auf die Bühne kommt die Legende: schon um 970 bearbeitet Hrotsvith von Gandersheim 6 Legenden dramatisch als Gegenstücke zu den Komödien des Terenz. Im 14./15. Jahrhundert geben Mirakelspiele, Apostelspiele u. s. w., meist in den Landessprachen, Anlaß zu immer regerer Beteiligung breiter Volksschichten, zu immer konkreterer Gestaltung der Legende selbst. Noch Hans Sachs benutzt sie für seine Schwänke.

Daß auch die darstellende Kunst des MA ihren Stoff zum größten Teil der Legende verdankt, ist bei ihrem kirchlichen Charakter selbstverständlich: sie will ja gar nichts anderes als der geistlichen Erbauung durch Veranschaulichung zu Hilfe kommen: sie sieht ihre wichtigste Aufgabe in der Illustration der Legende.

So umfaßt die Legende das ganze geistige Leben des MAs. In älterer Zeit noch gelegentlich vom Biblicismus balanciert (Harnack, TU NF IV, 3 b, 34), gewinnt sie immer mehr das Übergewicht, so sehr auch der Klerus, besonders Roms, dem zu wehren sucht. Bis zum 12. Jahrhundert mehr geduldet im Schatten der Kirche, wächst sie von da ab über diese hinaus, selbst das Evangelium völlig überschattend. Die biblische Geschichte, der erste Teil der damaligen Weltgeschichte, ist nicht minder von der Legende umrankt wie der zweite Teil, die Kirchengeschichte (s. z. B. die historia scolastica des Petrus Comestor und das speculum historiale des Vincenz von Beauvais). So wird es begreiflich, wie bei den ersten Regungen der Kritik im 15. Jahrhundert mit der überwuchernden Legende das Evangelium selbst in Frage gestellt werden konnte (vgl. das berüchtigte, wenn erfundene, doch bezeichnende Wort Leo's X. von dem Märlein von Christo).

Im modernen Katholicismus hat die Legende, wenn auch eingeschränkt, ihre Geltung behalten. Ein großes Maß geistiger Kraft wird besonders von den Bollandisten auf ihre Erforschung verwandt vom Standpunkte der die Auswüchse verwerfenden, die Sache aber hochhaltenden frommen Wahrheitsliebe (s. auch Grisars Rede auf dem katholischen Ge-

lehrtenkongreß in München 1900). Modernisiert dient die Legende noch vielfach der Erbauung. Sehr verbreitet ist A. Stolz, Legende oder der christliche Sternhimmel (Freiburg, Herder, [10] 1894/95 4 Bde). Noch heute kann man Predigten hören, die auf eine moralisch paränetische Verwendung der betreffenden Legende hinauslaufen.

Die Reformation nimmt eine ablehnende Haltung ein. Zwar Luther hat in seiner konservativen Art den Legenden, wenn er sie auch bisweilen Lügenden schilt (WW EA 25, 202. 215 ff.; 65, 198; vgl. 62, 40, Disputationen ed. Drews 82), ihren Wert beigelegt, sonderlich den Märtyrergeschichten (62, 36), und durch allegorische Deutung sie für evangelisches Verständnis nutzbar zu machen gesucht (62, 38 f.) Er verlangt nur, daß sie gereinigt würden (28, 101 f., 63, 329 f.), und hat so G. Spalatins consolatoria exempla und G. Majors Vitae patrum (beide Wittenberg 1544) veranlaßt und bevorwortet (opp. lat. VII, 565—572). Auch hat er durch sein Lied von den zween Märterern Christi (56, 340) und die Historie von Bruder Heinrich (26, 313—337) den Grund zu einer evangelischen Märtyrergeschichte gelegt, wie sie in neuerer Zeit z. B. Fliedners Buch der Märtyrer (Kaiserswerth 1859) in Zusammenhang mit Piepers Bemühungen um einen evangelischen Kalender gegeben hat. Zwingli und Calvin standen abweisender. Aber auch in lutherischen Landen ging der Sinn für diese Art religiöser Erbauungslitteratur verloren. Die Aufklärung behandelte sie als „ungereimte Fabeln, die nichts als Aberglauben enthalten", bis Herder das ästhetische Gefühl für die Schönheiten der darin enthaltenen Volkspoesie neu belebte und die anziehendsten derselben durch Umdichtung dem modernen Bewußtsein nahebrachte. Die Romantik umarmte dann mit Inbrunst dies Lieblingskind des Mittelalters. Wie man die Volkssagen sammelte, so dichteten A. W. Schlegel, Kosegarten, später Rückert, Schwab, Kerner, Simrock „Legenden". Die moderne Dichtung sucht mit der naiven Wundergläubigkeit der Legende Effekte zu erzielen (Rich. Voß) oder schafft „weltliche Legenden" (E. Claar 1899). Die Schätze, die romantisch-ästhetischer Eifer gesammelt hatte, wurden dann von der Mythenforschung kritisch gesichtet; nicht alles erwies sich dabei als Gold, wenn auch modern folkloristische Stimmung singt: Legenden sind Bergwerken gleich, von außen schwarz, von innen reich. Die Philologie ist, wie wir sahen, eifrig an der Arbeit, diese Bergwerke im Interesse der Sprachkunde, der Litteraturhistorie, vor allem der Kulturgeschichte auszubeuten, zu sammeln und zu sichten, Wachsen und Wandern, Verschmelzen und Umbilden zu beobachten. Die Kirchengeschichte, der vornehmlich C. Hase das ästhetische Verständnis hierfür eröffnet hat (Propheten und Heilige, WW 5, 1892), nimmt in steigendem Maße darauf Rücksicht (besonders Hauck in seiner KG Deutschlands). Die Ansicht der Aufklärung, als handle es sich bei den Legenden um Priesterbetrug zur Einbürgerung neuer Dogmen, ist überwunden. Man sieht darin mit Recht den populären Ausdruck, den die im Dogma theologisch fixierte Anschauung sich gegeben hat: während die Gelehrten sich über Transsubstantiatio und Konkomitanz die Köpfe zerbrachen, enthüllte sich das Geheimnis dem gläubigen Volk in anschaulicher Form in den Legenden von dem Ungläubigen, dem an Stelle der Hostie ein Kind erschien; von den Kreuzen und Veroniken, die verschütteter Abendmahlswein auf der Altardecke bildete. Die Legende ist neben Kultus und Sitte eine Verkörperung der Populartheologie, welche die offizielle Entwickelung des Dogmas als Unterströmung begleitet und als solche gewürdigt sein will. Die modernste Einseitigkeit, welche sich vornehmlich für das psychopathische an der Religion und in der Legende interessiert, darf nicht abhalten, die Sache selbst richtig zu werten. Nirgends kann man so leicht die wesentliche Einheit der religiösen Gesamtauffassung innerhalb vieler Jahrhunderte, den Wechsel der frommen Stimmung im einzelnen darlegen als an der im ganzen sich immer gleichbleibenden, im einzelnen stetig sich umbildenden Legende (s. von Dobschütz, Christusbilder 1899). Der Gemeinbesitz der christlichen Kirchen an dieser Erbauungslitteratur ist vielleicht wirksamer gewesen als die Schranken, welche Dogmatik und Kirchenpolitik aufgerichtet haben. Eine in diesem Geist gehaltene Geschichte der Legende bleibt noch ein Desiderat. Doch fragt es sich, ob die Zeit dafür schon gekommen ist. **von Dobschütz.**

Leger, Johann, gest. nach 1665. — Litteratur: Die „Geschichte" von Leger hat in England einen treuen Interpreten in der Person von Sir Morland, und in Deutschland von S. J. Baumgarten gehabt. Vgl. einige Waldenser Geschichtsschreiber, wie Muston und Monastier und die kritischen Werke über den Ursprung der Waldenser von Herzog, Reuß, Cunitz rc. Die Beschreibung der Greuelthaten des Jahres 1655 ist im katholischen Sinne behandelt von Melia (Origin, persecutions and doctrines of the Waldenses, London 1870), und von Colletta (Storia del Regno e dei tempi di Carlo Emanuelo II. duca di Savoia, Genova 1877). Cf. Comba, Histoire des Vaudois, nouvelle édition illustrée, 2me partie.

Johann Leger, der Geschichtsschreiber und Moderateur der Waldenser Kirche in den Thälern des Piemont, wurde in Villa Secca in dem Thale St. Martin geboren den 2. Februar 1615; seine Eltern waren Jakob Leger, ein angesehener Mann in den Thälern, und Katharina Leger, geb. Laurens. Als er das 14. Jahr erreicht hatte, begab er sich nach Genf, um dort zu studieren. Ungefähr im 9. Jahre seines Aufenthaltes sah er eines Tages, zufällig am Rande des Sees stehend, daß ein Mann nahe am Ertrinken sei — er hatte die Genugthuung, ihn mit Gefahr seines eigenen Lebens zu erretten. Es war der Prinz von Zweibrücken, der spätere König von Schweden.

Die Protektion des Prinzen entzog ihn beinahe seinem Beruf, da jener ihn um jeden Preis um seine Person haben und an seinen Dienst knüpfen wollte. Doch diese Gefahr wurde glücklich überwunden, und zwar durch seinen Lehrer, Prof. Spanheim, sowie durch das Eingreifen seines Vaters und Onkels Anton, welche ihm befahlen, Genf noch vor Ende seiner Studien zu verlassen im Juli 1639. Bei seiner Ankunft in Turin fand er die ganze Stadt in höchster Aufregung, weil ganz Piemont von Franzosen und Spaniern überschwemmt war. Er kam in große Gefahr, da er sich plötzlich zwischen beiden Armeen befand, er wurde sogar ergriffen und festgenommen; doch entkam er glücklich dem gewissen Tode durch seine Geistesgegenwart und seinen großen persönlichen Mut. — Den 27. September dieses Jahres wurde er durch ein Dekret der Synode von S. Germano zum Pastor der beiden Kirchen Prali und Rodoreto ernannt. Er verheiratete sich bald darauf mit Maria Pollent, Tochter eines Hauptmanns der Miliz. Er hatte in seiner Ehe 11 Kinder; doch starb ihm seine treue Lebensgefährtin im Jahre 1662, als sie sich gerade rüstete, ihrem Manne in die Verbannung zu folgen. — Im Jahre 1643 folgte Leger seinem Onkel Anton als Pfarrer zu St. Giovanni, im Thale Luserna. — Hier kam er mit den Mönchen in manchfache polemische Berührungen. Er wurde populär, aber in demselben Grade gefürchtet, und zwar so sehr, daß seine Widersacher (müde der falschen Argumente) ihn zu gewinnen suchten durch glänzende Anerbietungen. Endlich nahmen sie ihre Zuflucht zur Verfolgung: mit einem Schlag wuchs eine wilde Horde fanatischer Soldaten wie aus dem Boden, zusammengewürfelt aus allen Nationen, angeführt von jenem perfiden Marquis von Pianezza. Sie warfen sich in das Thal von Luserna, verfolgten die Fliehenden bis auf die Höhen von Angrogna, und lieferten ihre armen Opfer der Schande, Qualen und Schmerzen aller Art aus. Diese Tage sind mit blutiger Schrift in die Annalen der Waldenser Geschichte eingetragen und erinnern in ihren Grausamkeiten fast an eine neue Bartholomäusnacht! — Leger entkam mit Gottes Hilfe auch diesmal und versammelte, in seiner Eigenschaft als Moderateur der Kirche, seine vornehmsten Glaubensgenossen um sich, ermahnt sie, standhaft und treu ihrem Glauben und Vaterland zu bleiben, empfiehlt sie der Obhut des wackeren und unermüdlichen Johann Janavel, und verläßt dann das Land, mit dem Auftrag, bei fremden Höfen Hilfe und Beistand für seine verfolgten Brüder zu suchen. Er hielt sich aber nur in Paris auf, von wo aus er ein an alle Mächte gerichtetes Manifest veröffentlichte. Man kann leicht erraten, welchen Eindruck es machen mußte, wenn es sogar einen Ludwig XIV. nicht kalt ließ. Leger wünschte, selbst nach England zu gehen, um dort die Hilfe Cromwells zu erflehen; doch mußte er sich damit begnügen, ihm zu schreiben. Der Protektor machte ihm zuerst das Anerbieten, die Waldenser nach Irland kommen zu lassen auf die Besitzungen der vertriebenen Papisten; aber nachdem er die Einwendungen Legers reiflich erwogen, gab er nach und änderte seine Pläne. Er sandte Sir Samuel Morland als Bevollmächtigten an den Hof von Turin, beauftragt, dort energisch zu remonstrieren. Um dieselbe Zeit kehrte auch Leger in die Waldenser Thäler zurück. Ein Friedensvertrag (bezeichnet als Patentes de grâce) wurde zu Pinerolo unterzeichnet den 18. August 1655. Es wurde darin erklärt: die Waldenser seien wieder in alle ihre Rechte eingesetzt, doch machte man einige perfide Vorbehalte, welche den Vorwand zu neuen Verfolgungen boten. Besonders war es ein Punkt, der den Religionsunterricht in St. Giovanni untersagte; offenbar ging das auf Leger selbst; sein Pariser Manifest hatte nämlich den Herzog erzürnt und alle Mittel wurden versucht, sich seiner zu entledigen: Aufforderungen, Drohungen, lächerliche und infame Prozesse, Verrätereien, würdig einer Räuberbande. Endlich verurteilte man ihn zum Tode den 12. Januar 1661. Wie wenn das nur eine geringe Sache wäre, wurde er nach diesem Urteil nach Turin citiert, um sich zu verantworten wegen seines Krieges gegen den Herzog und der deshalb mit den Potentaten gewechselten Briefe 2c.; es handelte sich um einen förmlichen Prozeß wegen Majestätsverbrechen. Daraufhin wurde er zum zweitenmal zum Tod verurteilt den 17. September 1661, sein Haus sollte zerstört, seine Güter eingezogen werden. Gehetzt wie ein Edelwild, und stets errettet durch die treue Durchhilfe seines Gottes und seiner Glaubens-

brüder, mußte er sich entschließen, für immer sein geliebtes Vaterland zu verlassen. Er machte seinen ersten Haltepunkt in Genf und entschloß sich, trotz der Einwendungen der waldensischen Kirchen, sich in Leyden niederzulassen als Pfarrer der Walloner Kirche. Dort verheiratete er sich wieder den 19. Oktober 1665 mit Katharina de Maire, welche schon länger mit ihm verlobt war und welche dem vertriebenen einsamen Manne und seiner Familie eine Stütze und Trost wurde. — Leger hörte bis an das Ende seiner Tage nie auf, die Sache seiner Kirche zu vertreten, und zu diesem Zweck veröffentlichte er ganz besonders „die Geschichte der evangelischen Kirchen Piemonts", welche mit einem kurzen Abriß seines bewegten Lebens schließt. Sie erschien in Leyden im Jahre 1669, mit einer geographischen Karte der Waldenser Thäler; sie zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste, wie schon der Titel angiebt, zeigt, wie zu allen Zeiten ihre Lehre und Disziplin gewesen ist, und wie sie sie beständig in ihrer Reinheit bewahrt von da an, wo Gott sie aus den Finsternissen des Heidentums riß, ohne Unterbrechung und ohne die Notwendigkeit einer Reformation; das zweite vorzüglich die hauptsächlichsten Verfolgungen behandelt, die sie erlitten, besonders seit Beginn der Inquisition und ihrer Herrschaft über die Christen bis zum Jahre 1664.

Der erste Teil enthält zum Teil bereits veröffentlichte Fragmente, Abhandlungen von Waldensern, zerstreut in den Bibliotheken von Cambridge (wo Sir Morland sie im Jahre 1658 deponierte, und wo man sie aus den Augen verlor bis auf unsere Zeiten), von Dublin und von Genf, wo sie noch heute wenn nicht einer Anzeige so doch einer kritischen Veröffentlichung warten. Gereizt durch die Verfolgungen, verwöhnt durch die warme Sympathie und Bewunderung der Protestanten, überläßt sich der Autor zu sehr dem Enthusiasmus, der ihn beseelt, und thut es darin noch Perrin und Gilles zuvor. Aufrichtig, aber ohne kritisches Urteil, ist er oft ganz ungenau, so daß man mit Recht annimmt, er habe sich zu sehr nur auf sein Gedächtnis verlassen, besonders wenn er das Zeugnis katholischer Schriftsteller anführt. Auch verdient er nicht, in jeder Hinsicht „die Unkosten für das Wissen seiner Nachfolger zu decken", wie die ironische Bemerkung eines Kritikers lautet. Aber es ist gerecht, unseren Glaubensgenossen im Ausland zu sagen, daß die heutigen Waldenser dem Gilles mehr Bedeutung zuschreiben und daß die Frage über ihre Entstehung nicht nur offen, sondern an der Tagesordnung ist, und den Gegenstand neuer Studien bildet. Was nun das zweite Buch betrifft, wenn es die römische Kirche und die Regierung und das Haus Savoyen ins Herz getroffen hat durch die Beschreibung der Greuelthaten von 1655, so ist es unnütz, darüber zu klagen; denn wenn auch die Fürsten und Führer die Verantwortung abgelehnt haben, so sind sie doch nicht gerechtfertigt, eine solche Horde gegen die Waldenser gedungen und geschickt zu haben, von der man überdies nicht wußte, ob sie mehr von ihnen oder von den Mönchen angeführt wurde. Man wird sich ganz umsonst die Mühe geben, uns diese Greuel als unmöglich vorzustellen, wenn es doch konstatiert ist, daß Scenen dieser Art sich in unseren Tagen wiederholt haben zu gunsten des Papsttums, wo es nicht galt, Krieg zu führen gegen die Häresie, sondern die politische Tyrannei eines Bourbon aufrecht zu halten. Das hindert uns aber nicht, zuzugeben, daß trotz der Glaubwürdigkeit des Verfassers, dennoch einige Übertreibungen vorkommen mögen. — Im ganzen und großen bleibt aber dies Buch wie das Leben von Leger das eines Helden der piemontesischen Reformation: seine Feder war wie ein Schwert, welches mehr als einen Sieg für die Freiheit und den Glauben davongetragen hat. Er hätte es vielleicht besser geführt, wenn er hätte italienisch schreiben dürfen, welches seine Lieblingssprache gewesen zu sein scheint.

Unser Geschichtschreiber Leger hatte keine unbekannte Verwandtschaft. Sein Onkel, Anton Leger, war Pfarrer in Konstantinopel und stand dem Patriarchen Cyrill Lukaris nahe; später kehrte er als Pfarrer in die Waldenser Thäler zurück, von wo aus er nach Genf floh, wo er französischer und italienischer Prediger und Professor der Theologie wurde. Er arbeitete an bedeutenden exegetischen Werken, da er mit den orientalischen Sprachen vertraut war. Ferner erwähnt noch Galiffe (Refuge Italien, Genf 1881, S. 120) zweier Vettern, Söhne von Anton, gleichfalls Prediger, und mehrere in dem Register der Genfer Immatrikulierten, die den Namen Leger führten. Cf. Ch. Borgeaud, Hist. de l'Académie de Calvin, Genève 1900, passim. **Emilio Comba.**

Legisten und Dekretisten s. Glossen und Glossatoren Bd VI S. 715.

Lehninsche Weissagung. — Vaticinium B. Fratris Hermanni Monachi in Lehnin (in G. P. Schultz „Gelehrtes Preußen" II, 1722 (ed. princeps). Weiß (Pastor zu Lehnin),

Vaticinium metricum D. F. Hermanni, monachi in Lenyn, oder Bruder Hermanns ꝛc. vorgegebene Weissagung, durch und durch aus den Geschichten erläutert und mit notwendigen Anmerkungen, woraus offenbar wird, daß es eine Brut neuer Zeiten sei, Berlin 1746; Valent. H. Schmidt, Die Weissagung des Mönchs H. v. Lehnin, Berlin 1820; Stuhr und Wilkens, in d. Allgem. Ztschr. f. Geschichte 1846, H. I u. II; W. Giesebrecht, ebend. H. V; Carl Ludw. Gieseler, Die Lehninsche Weissagung als ein Gedicht des Nikolaus v. Zitzewitz nachgewiesen, Erfurt 1849; Guhrauer, Die Weissagung v. Lehnin, Breslau 1850; O. Wolff, Die berühmte Lehninsche Weissagung, Grünberg 1850; Heffter, Die Geschichte des Klosters Lehnin, Brandenburg 1851; ders., Ueber die Hdss. des Vatic. Lehninense (Serapeum 1853, Nr 13); Ad. Hilgenfeld, Die Lehninische Weissagung über die Mark Brandenburg, nebst der Weissagung von Benediktbeuern über Bayern, Leipzig 1875; Sabell, Die Literatur der sog. Lehninschen Weissagung, Heilbronn 1879; G. Sello, Lehnin, Beiträge zur Geschichte von Kloster und Amt, Berlin 1881; J. Schrammen, Des sel. Bruder H. aus Lehnin Prophezeiung über die Schicksale und das Ende der Hohenzollern, Köln 1887; Hermens, Kloster Lehnin und seine Weissagung, Barmen 1888; P. Schwartz, Art. „Lehnin u. Lehninsche W." in Ersch und Gruber Enc., II. Sect., Bd 42, S. 381—385.

(Wegen der für die Echtheit des Vatic. eintretenden ultramontanen und sonstigen Broschürenlitteratur der Jahre 1806—8 und 1846—50 s. unten im Texte.)

Die 1180 unter dem Markgrafen Otto I. gegründete Cistercienserabtei Lehnin (Lenyn) im Kreise Belzig (15 km südöstl. v. Brandenburg, kunstgeschichtlich berühmt wegen ihrer großen roman. Kirche) soll im 13. oder 14. Jahrhundert einen Frater Hermannus unter ihren Mönchen gehabt haben, dem ein die Schicksale des brandenburgischen Herrscherhauses bis nach 1700 vorhersagendes hexametrisches Poem von 100 Versen beigelegt wird. Von den während jener beiden Jahrhunderte das Kloster regierenden Äbten namens Hermann könnten Hermann II. (1257—1272) oder H. III. (1335—1342) als eventuelle Verfasser der Dichtung in Betracht kommen, wenn nicht das Latein der Verse auf nachmittelalterliche Zeit hinwiese und obendrein ihr Inhalt sich deutlich als vaticinium ex eventu, bestehend in einem Rückblick auf die Reihe der hohenzollernschen Beherrscher der Mark Brandenburg bis gegen d. J. 1700, zu erkennen gäbe. Das in prosodisch schlechten Hexametern, sog. versus leonini, abgefaßte Gedicht, handschriftlich erhalten in Berlin, Breslau, Dresden, Göttingen, Greifswald und noch an einigen anderen Orten und zum erstenmal gedruckt 1722 (s. o.), hebt an mit einer Klage über das frühe Aussterben des askanischen Herrscherhauses; s. bes. V. 10 f.

Et nunc absque mora propinquat flebilis hora,
Qua stirps Ottonis, nostrae decus regionis,
Magno ruit fato, nullo superstite nato.

Es berührt dann flüchtig die zwischen 1320 und 1415 die Mark beherrschenden Wittelsbacher und Luxemburger, erzählt den Übergang des Landes an die Nürnberger Burggrafen, folgt der Reihe der vier ersten dieser hohenzollernschen Markgrafen mit flüchtigen aber hinreichend bestimmten Strichen, und verweilt beim fünften und sechsten derselben, d. h. bei Joachim I. und II., mit einer Schilderung (V. 47 ff.), die dem Ingrimm zuerst über das Eindringen des lutherischen Gifts durch des ersteren Gemahlin (Elisabeth von Dänemark, die femina serpentis tabe contacta recentis), dann über die Säkularisation Lehnins durch den letzteren (1542) deutlichen Ausdruck leiht, bes. in V. 50 f.:

Et nunc is prodit, qui te, Lehnin, nimis odit,
Dividit ut culter, atheus, scortator, adulter,
Ecclesiam vastat, bona religiosa subhastat.

Die fünf folgenden Kurfürsten — dabei Joh. Sigismund, dessen Übertritt zum Reformiertentum nicht ungerügt bleibt — sind in der V. 53 ff. sich anschließenden Schilderung noch klar zu erkennen. Aber beim Sohn und Nachfolger des Großen Kurfürsten hört die Porträtähnlichkeit der skizzierten Figuren mit einem Male auf. Der Falsator verliert den sicheren Boden unter seinen Füßen. Er läßt Friedrich I. nicht etwa eine Königskrone gewinnen, sondern ein tiefes Sinken seines Staats erleben; den Soldatenkönig Fr. Wilhelm I. läßt er ebendeshalb den Entschluß fassen, in ein Kloster zu gehen; von Friedrich den Großen, einem der unglücklichsten und der schlechtesten in der Reihe (!) weissagt er (V. 88):

Et perit in undis, dum miscet summa profundis!

Mit dem zweitnächsten Nachfolger dieses letztgenannten, also mit Fr. Wilhelm III., erlischt das Geschlecht der Hohenzollern; die deutsche Reichseinheit wird wieder hergestellt, aber unter einem das Regiment des Papstes über Germaniens Volk erneuernden katholischen Herrscher (V. 95: Et pastor gregem recipit, Germania regem), unter welchem

sowohl Lehnins wie Chorins zerfallene Mauern zu neuer Pracht erstehen und „kein Wolf die Herde mehr feindlich umschleichen darf".

Die preußenfeindliche und ultramontane Tendenz der Dichtung ist mit Händen zu greifen. Doch ist es bis jetzt nicht geglückt, unter den Persönlichkeiten, welche zur Zeit des Großen Kurfürsten bezw. seines Sohnes als Vertreter einer solchen Tendenz bekannt waren, diejenige mit Sicherheit zu ermitteln, der das Falsifikat zur Last fällt. Nachdem der erste Entlarver des Betrugs, Pastor Weiß (1746; s. o.), bei der allgemeinen Annahme stehen geblieben war, daß irgend ein „papistisch gesinnter Mönch oder Geistlicher" zwischen 1688 und 1700 diese „Brut neuer Zeiten" dem ad hoc erdichteten Frater Hermannus untergeschoben habe, ist der Reihe nach auf nicht weniger als fünf Personen jener Epoche als mutmaßliche Verfasser geraten worden. So

1. auf den ehemaligen lutherischen Propst Andreas Fromm zu Köln a. d. Spree, der, nachdem er unter dem Gr. Kurfürsten 1666 wegen antireformierter Kanzelpolemik seines Amtes entsetzt worden, 1668 in Prag zum Katholicismus übertrat und 1685 starb (so Val. H. Schmidt 1820, und noch Hilgenfeld, Schrammen, Hermens u. a.). Ferner

2. auf den Berliner Kammergerichtsrat und Konsistorialassessor Friedrich Seidel, gest. 1693 (so Wilkens in der Schmidtschen „Allg. Z. f. Gesch." 1846);

3. auf den abenteuerlichen Paradoxographen und katholisierenden Pseudopropheten Oelzen, gest. 1725 (so W. Giesebrecht a. a. O., 1846);

4. auf den Jesuitenpater Fr. Wolf, zeitweiligen Kaplan bei der österreichischen Gesandtschaft zu Berlin, während der letzten Jahre des Gr. Kurfürsten (1685—86); endlich

5. auf den zum Katholicismus übergetretenen pommerschen Adeligen Nikolaus v. Zitzewitz, Abt von Huysburg bei Halberstadt 1692—1704 (so Gieseler in s. Broschüre v. 1849; vgl. M. v. Stojentin, Geschichte des Geschlechts Zitzewitz, Stettin 1900, II, S. 173).

Das Schriftstück ist, auch nachdem längst sein untergeschobener Charakter erkannt war, im Dienste antipreußischer Parteipolemik wiederholt zu benutzen versucht worden. So im letzten Jahrhundert zunächst während der schweren Krisis, die der preußische Staat nach den Niederlagen von Jena und Auerstädt zu bestehen hatte. Der nahe Untergang des Hohenzollernhauses wurde da unter Hinweis auf das Lehninsche Vaticinium in mehreren anonymen Flugschriften verkündigt, z. B.: „Hermann von Lehnin, der Prophet des Hauses Brandenburg; bearbeitet von einem Geschichtsfreunde", Frankfurt und Leipzig 1806—1808; „Frater Hermann von den Schicksalen der Mark Brandenburg"; Leipzig 1807 (vgl. Hermens a. a. O., S. 21). Beim Herannahen der Revolution des Jahres 1848 sowie in der nächsten Zeit nach derselben tauchten verschiedene Pamphlete ähnlichen Inhalts auf, namentlich die des Belgiers Louis de Bouverot: Extrait d'un manuscrit rélatif à la prophétie du frère H. de Lehnin. Avec des notes explicatives, Brüssel 1846 (vgl. Stuhr in Schmidts histor. Zeitschr., l. c.), woran sich mehrere deutsche Publikationen ähnlicher Tendenz anschlossen, bes. W. v. Schütz, Die Weiss. des Bruders H. von Lehnin nach der belgischen Ansicht, Würzburg 1847; J. A. Boost, Die Geschichte und die Propheten, oder die wahren Schlüssel zu den Propheten der Zukunft, 3. Aufl., Augsburg 1848, sowie ein rheinländischer Anonymus: „Soll Glück und Wohlstand in Deutschland wiederhergestellt werden, so müssen die Protestanten zu der katholischen Kirche zurückkehren; aus den Prophezeiungen des Frater Hermann nachgewiesen von L. de Bouverot", Düsseldorf 1849. Auch der luth. Theologe und Novellist Wilh. Meinhold (Verfasser der „Bernsteinhexe") beteiligte sich an den damaligen Versuchen zu gunsten der angeblichen Prophetie, in seiner Schrift: Das Vaticinium Lehninense gegen alle, auch die neuesten Einwürfe gerettet, Leipzig 1849; 2. Aufl. 1853. Vgl. noch die Broschüren von Kollberg, Die Weissagungen H.s v. Lehnin, 2. Aufl., Stuttgart 1861 und von Firnstein, Des H. v. L. Weissagung, Regensburg, sowie den (mit einiger Zurückhaltung und bescheidenen Kritik immer noch für mittelalterlichen Ursprung der Prophetie eintretenden) Auss. der Hist.-pol. Blätter 1884, (Bd 94, S. 457 ff. 555 ff.): Die Weissagung des sel. Bruders H. v. Lehnin, von J. N. S. (Sepp.). **Zöckler.**

Leibes- und Lebensstrafen bei den Hebräern s. Gericht und Recht bei den Hebräern Bd VI S. 579,3 ff.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm, — Noch immer giebt es keine Gesamtausgabe der leibnitzischen Schriften. Die philosophischen Hauptwerke sind am leichtesten zugänglich in der Ausgabe von J. E. Erdmann (L. opera philosophica 1840); die umfassende Samm-

lung von Gerhardt, 7 Bde 1875—1890, erfüllt bei manchem Verdienst nicht alle berechtigten Wünsche.

L.s deutsche Schriften hat Guhrauer zusammengestellt (2 Bde 1838 und 1840). Derselbe schrieb eine schätzbare Biographie L.s (2 Bände 1846). Von neueren Schriften sei neben 5 dem großen Werke von Kuno Fischer genannt Edm. Pfleiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger 1870; Merz, Leibniz, aus dem Englischen 1886, eine klar und frisch geschriebene Monographie, die auch das Naturwissenschaftliche und Mathematische voll zur Geltung bringt. Eine neue Auffassung der L schen Monadenlehre versucht in einem eindringenden Werke Ed. Dillmann, Eine neue Darstellung der L.schen Monadenlehre, auf 10 Grund der Quellen 1891. Eine vorzügliche Orientierung über L. bietet E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit L.

Bibliographisches zur Leibnizlitteratur s. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit § 24. Trotz aller auf L. verwandten gelehrten Arbeit bleibt bei ihm noch immer viel zu thun übrig.

15 G. W. Leibnitz (oder auch Leibniz, wie neuerdings im Gegensatz zum 18. Jahrhundert vorgezogen wird), geboren zu Leipzig 1646, gestorben zu Hannover 1716, behauptet unter den Philosophen durch Universalität und Gedankenfülle, Beweglichkeit und Scharfsinn einen hohen Rang und hat wie auf die meisten Wissenschaften und Lebensgebiete, so auch auf die Theologie und die Religion einen großen Einfluß geübt. Wissensdurstig er- 20 greift er alles irgend Erreichbare und freut sich besonders des Kleinen und Kleinsten, aber zugleich ist er bemüht, das Mannigfache in systematischen Zusammenhang zu bringen und den ersten Befund der Dinge durch Gedankenarbeit umzuwandeln. Alles Aeußere verwandelt sich ihm in ein Inneres, alle Ruhe in Bewegung. Erfüllt von dem Glauben an eine Allgegenwart der Vernunft, vermutet er einen guten Kern in allem was da ist, und möchte er zu diesem 25 Kern durch alle Verhüllung hindurchdringen. Allem Extremen und Parteimäßigen abgeneigt, strebt er durchgängig nach Vermittlung und Versöhnung. Er pflegt seine Gedanken in Anknüpfung an andere zu entwickeln und ist dadurch nicht zur reinen Herausarbeitung und deutlichen Abgrenzung der eigenen Leistung gelangt. Aber er hat thatsächlich alles, was er ergriff, fortgebildet und umgewandelt, er hat die ganze Weite des Gedankenreiches durch neue An- 30 regungen belebt und die einzelnen Gebiete untereinander in fruchtbare Wechselwirkung gesetzt; auch hat er das Wissen, bei voller Aufrechterhaltung seines Selbstwertes, aufs engste mit dem Leben verbunden und ein rastloses Wirken zur Einführung von Vernunft in die menschlichen Verhältnisse aufgenommen.

Den Ausgangspunkt seiner Philosophie bildet die Überzeugung von der Unzulänglichkeit 35 des Mechanismus für die letzte Erklärung der Natur. Die Dinge können unmöglich von außen her aufeinander wirken, noch weniger kann ein Ding darin sein Wesen haben, nach außen zu geben und von draußen zu empfangen. An erster Stelle muß alles bei sich selbst sein und für sich selbst leben, müssen ursprüngliche Kräfte die Wirklichkeit bilden. Das führt zu der Annahme von „Monaden“, d. h. unteilbaren lebendigen Einheiten, bei sich 40 selbst befindlichen, aus sich selbst bewegten, die Unendlichkeit der Welt in sich tragenden Wesen. Mit solchen lebendigen Einheiten gewinnt das Ganze der Welt Belebung und Innerlichkeit.

Je stärker aber das Beisichselbstsein der Monaden betont wird, desto unmöglicher wird eine direkte Wechselwirkung zwischen ihnen. Die Monaden haben keine Fenster, durch 45 die Eindrücke von draußen her zu ihnen gelangen könnten. So wird eine eingreifende Umwandlung des gewöhnlichen Weltbildes unabweisbar. Die Monaden bleiben in Wahrheit immer bei sich selbst, aber göttliche Weisheit und Macht hat die Welt von vornherein so eingerichtet, daß das innere Vorgehen in den einzelnen Monaden genau ihrer Lage im All entspricht; was von außen her durch Mitteilung der Dinge an sie zu gelangen scheint, 50 das entwickelt sich in Wahrheit aus ihrem eigenen Grunde und stimmt dabei genau zu dem, was aus dem Weltzusammenhange für dieses Einzelwesen folgt. Das ist die berühmte Lehre von der prästabilierten Harmonie, nach Leibnitzens Meinung die großartigste und würdigste Vorstellung vom All und vom Wirken Gottes. Zugleich erscheint das als ein besonders zwingender Beweis für das Dasein Gottes, daß ohne sein Wirken aller Zusammen- 55 hang der Dinge aufgehoben würde.

In der näheren Gestaltung des Weltbildes begegnen und verbinden sich zwei Richtungen. Einmal vertritt L. die wesentliche Gleichheit alles Geschehens (c'est tout comme ici), nur aus ihr giebt es universale Gesetze und weltumspannende Begriffe. Zugleich aber ist er überzeugt von der durchgängigen Eigentümlichkeit und Verschiedenheit der Ein- 60 zelwesen, nirgends gleichen sich zwei Individuen völlig, alle Ähnlichkeit ist nur ein geringerer Grad der Verschiedenheit. Eine Vereinigung beider Gedankenreihen erfolgt durch den

Begriff des Quantitativen. Die unendliche Vielheit erweist sich als eine Stufenfolge desselben Seins, die partikularen Gesetze sind nur Variationen eines universalen. Die energische Durchführung dieser quantitativen Betrachtungsweise ist für L. besonders charakteristisch, sie hat, wie das Ganze seines Weltbildes, so namentlich seine Ethik und seine Geschichtsphilosophie eigentümlich gestaltet. Unermüdlich ist er in dem Streben, scheinbar spezifische Unterschiede in graduelle zu verwandeln, aus der Weltbetrachtung alle Gegensätze, alle Sprünge und gewaltsamen Umwälzungen zu entfernen, überall entdeckt sein eindringender Blick eine Kontinuität der Formen und der Bewegungen. Der Begriff der Entwickelung erhält hier den Sinn einer ruhig und sicher fortschreitenden Steigerung eines im Keim schon vorhandenen Wesens. So giebt es hier kein radikales Böses, keine Notwendigkeit einer völligen Umwälzung, das sittliche Leben besteht in allmählicher Besserung, einem langsamen sich Vervollkommnen (se perfectionner). Auch eine eigentümliche Philosophie der Geschichte entwickelt sich aus diesen Gedanken, die erste Philosophie der Geschichte, die in Wahrheit diesen Namen verdient. Zu allen Zeiten waltet dieselbe Vernunft, aber sie ist von innen her durch den Trieb fortschreitender Klärung in unablässiger Steigerung begriffen. So baut sich langsam Stein für Stein das Werk der Geschichte auf, aber keine Arbeit in ihr ist verloren; die Gegenwart ist „beladen mit der Vergangenheit und schwanger mit der Zukunft".

Über das Verhältnis von Körperlichem und Geistigem war für L. durch die Monadenlehre entschieden, in seinem letzten Grunde muß ihm alles Wesen geistiger Art sein, auch die kleinsten Elemente sind lebendige, seelenartige Kräfte. Soweit das Seelenleben ausdehnen können wir nicht, ohne seinen Begriff auch innerlich zu erweitern. Das Seelenleben ist nicht beschränkt auf das Bewußtsein, sondern wie bei uns selbst die bewußte Vorstellung nur der Höhepunkt eines weiteren ins Unterbewußte und Unmerkliche hinabreichenden Vorstellens ist, so hindert nichts, ein derartiges Seelenleben niederer und niederster Art bis in die ersten Anfänge zurückzuverlegen. Bei konsequenter Durchführung dieses Gedankenganges verwandelt sich die sinnliche Welt in eine bloße Erscheinung, freilich eine wohlbegründete Erscheinung (phaenomenon bene fundatum) des geistigen Alls für endliche Geister. Unser Körper ist ein Aggregat von Monaden, die Seele die dominierende Centralmonade. Zeit und Raum sind Ordnungen der Erscheinungen. Übrigens hat L. nicht selten dem Körper, namentlich dem organischen, in Widerspruch mit jener Theorie eine größere Realität zuerkannt.

Den Inhalt des Geisteslebens faßt L. durchaus intellektualistisch. Die Seele besteht lediglich aus Vorstellungen und ihren Verhältnissen. Empfinden ist verworrenes Vorstellen, Streben der Hang einer Vorstellung zu einer anderen. Die Monaden sind daher vorstellende Kräfte, sie werden mit einem auf die Neuplatoniker zurückgehenden Ausdruck gern als Spiegel des Weltalls bezeichnet. Nach dem Grade der Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens bemißt sich ihre Stufenfolge, vollkommen deutlich ist das Vorstellen allein bei Gott. Den Menschen erhebt über die niederen Wesen das Vermögen, nicht bloß Vorstellungen (Perceptionen), sondern bewußte Vorstellungen (Apperceptionen) zu haben. Darin liegt eine kräftigere Beziehung der Vorstellungen auf einen beherrschenden Mittelpunkt, zugleich ein engerer Zusammenschluß des Lebens, eine Wendung zur Persönlichkeit und persönlichen Unsterblichkeit. Denn so gewiß aus der Einfachheit der Substanz die Unzerstörbarkeit einer jeden Monade folgt, Unsterblichkeit in strengerem Sinne beginnt erst da, wo es eine moralische Identität giebt, die wiederum von dem Vermögen bewußten Vorstellens abhängt. So zeigt jene Abstufung innerhalb des Vorstellens einen Weg, dem Menschen eine ausgezeichnete Stellung zuzuerkennen, ohne den Rahmen der Weltbegriffe zu durchbrechen.

Aus solcher Schätzung des Erkennens ergeben sich deutliche Richtlinien für unser Handeln und unser Glück. Die Aufgabe des Lebens besteht darin, die in der Seele von Haus aus vorhandenen, aber in einem verworrenen Zustande befindlichen Vorstellungen heraus zu entwickeln; die Tugend ist „eine Fertigkeit, mit Verstand zu handeln", der sittliche Kampf ein Zusammenstoß der aus verworrenen und der aus deutlichen Vorstellungen entspringenden Bestrebungen. Auch in den allgemeinen Verhältnissen wird alles Heil von einem energischen Durchdenken und völligen Durchsichtigmachen erwartet; so entfaltet sich in dieser Richtung eine unermüdliche Arbeit, eine staunenswerte Geschäftigkeit und Betriebsamkeit. Auch unser Glück hängt am Erkennen, da es in der Empfindung unserer Thätigkeit und ihres Wachstums besteht, alle echte Thätigkeit aber aus dem Erkennen hervorgeht.

Bei solcher Verwandlung des Seelenlebens in ein Getriebe von Vorstellungen und Vorstellungsmassen findet sich augenscheinlich kein Platz für eine Willensfreiheit. Die Freiheit

besteht für L. lediglich in dem Vermögen, ohne Zwang von außen gemäß dem Gesetz eines eigenen und eigentümlichen Wesens zu handeln. Das aber heißt die gröberen Formen des Determinismus nur bekämpfen, um sie durch eine feinere zu ersetzen (vgl. über das ganze Problem Claß: die metaphysischen Voraussetzungen des Leibn. Determinismus 1874).

Dieser Intellektualismus beherrscht auch L.s religiöse Anschauungen. Er hat sich über religiöse Fragen sehr oft geäußert, das Hauptdokument bildet die Theodicee (der Ausdruck ist von L. selbst geprägt). Der Plan einer solchen Arbeit beschäftigte ihn schon lange, den Anstoß zur Ausführung gab der philosophische Verkehr mit der Königin Sophie Charlotte. Diese hochbegabte Frau, die nach L.s Ausdruck auf dem „Warum des Warum" bestand, war lebhaft ergriffen von der Aufregung, welche das berühmte Diktionnaire von Bayle namentlich auf der Höhe der Gesellschaft hervorgerufen hatte. Vernunft und Glaube waren hier als unversöhnliche Gegner dargestellt, vor allem war die Unerklärbarkeit des Bösen in die grellste Beleuchtung gerückt. Über jene Fragen verhandelten Sophie Charlotte und L. zuerst mündlich, aus schriftlichen Aufzeichnungen entstanden einzelne Stücke des Werkes, bis es erheblich später (1710) als Ganzes unter dem Titel: Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal erschien. Der orientierenden Vorrede folgt zunächst ein discours de la conformité de la foi avec la raison, dann behandeln drei Hauptabschnitte die angegebenen Probleme. Bei großer Gedankenfülle erstrebt das Werk zugleich eine Wirkung auf weitere Kreise und hat sie mit der Klarheit und Frische seiner Darstellung in der That rasch gefunden. Aus ihm vornehmlich schöpft die folgende Darlegung der religiösen Anschauungen L.s.

Als Kern aller Religion gilt ihm die Liebe zu Gott. Sie muß aus dem Erkennen fließen, auf eigene Überzeugung gegründet sein, wenn sie unser ganzes Innere durchdringen und sich in uneigennütziges Wirken für unsere Nächsten umsetzen soll. Nie können Ceremonien oder Glaubensformeln die thätig lebendige Gesinnung ersetzen, nie kann ein stürmischer Aufschwung des Gefühles das ganze Leben erleuchten und erwärmen, wie das die aufgeklärte Liebe (l'amour éclairé) vermag. Bei solchem Streben fühlt L. sich mit dem Christentum in vollem Einklang. Denn das Christentum gilt ihm als die „reinste und aufgeklärteste" Religion: durch Christus wurde die Religion der Weisen die Religion der Völker, er erhob die natürliche Religion zum Gesetze, er wollte, daß die Gottheit nicht nur Gegenstand unserer Furcht und Verehrung, sondern auch unserer Liebe und herzlichen Hingebung sei.

Die Schwierigkeiten, mit solcher Überzeugung eine Offenbarungslehre zu vereinigen, hat L. nicht verkannt, aber er hat seinen ganzen Scharfsinn zu ihrer Überwindung aufgeboten. Zunächst ruft er Distinktionen zur Hilfe. Bei der Theologie sei unterschieden zwischen einer natürlichen und einer geoffenbarten, bei den Vernunftwahrheiten zwischen ewigen und positiven. Nun ist oft der angebliche Streit zwischen der Vernunft und dem Glauben nur ein Streit zwischen den wahren Gründen der natürlichen Theologie und den falschen Scheingründen der Menschen, und der Triumph des Glaubens, von dem Bayle so viel Wesens machte, bedeutet nichts anderes als den Triumph der demonstrativen Vernunft über nur scheinbare und trügerische Gründe.

So verstanden, hätte der Glaube als Tradition nur die Aufgabe, die nicht jeden Augenblick und jedem Individuum einleuchtende Vernunftwahrheit im geschichtlichen Leben zu vertreten, vor Schwankungen zu bewahren, den Menschen zu ihr zu erziehen. Jedoch erkennt L. auch selbstständige Offenbarungswahrheiten an, aber auch bei ihnen sucht er der Vernunft möglichst viel Raum zu schaffen und den historischen Befund möglichst ins Rationale zu wenden. Zunächst hat die Vernunft die Pflicht, die Legitimation der Offenbarung zu prüfen, damit nicht etwas falsches für göttlich ausgegeben werde. Der Inhalt der legitimierten Offenbarung will dann freilich einfach angenommen sein. Indes können diese Offenbarungswahrheiten den ewigen Wahrheiten der Vernunft nie widersprechen, da auch die Vernunft aus Gott stammt und unsere Vernunft nur kraft der Begründung in der absoluten Vernunft Wahrheit erkennt. Das aber sind ewige Wahrheiten, welche unser Erkennen völlig durchschaut, bei denen es daher der Übereinstimmung mit dem göttlichen Erkennen gewiß sein darf. Einen Widerspruch mit den ewigen Wahrheiten zulassen, hieße also einen Konflikt in Gott selbst setzen. Aber mit dem Widervernünftigen fällt nicht das Übervernünftige. Es kann Wahrheiten geben, welche der Vernunft allerdings nicht widersprechen, sich aber nicht aus ihr ableiten lassen, Mysterien, die wir nicht a priori, sondern nur a posteriori darthun können, von denen wir nur die Thatsache (τὸ ὅτι), nicht das Warum (τὸ διότι) einzusehen vermögen. Für dieses Übervernünftige kann

die Forschung nicht mehr leisten als die Einwendungen aus dem Wege räumen; nur die Möglichkeit der Glaubenswahrheiten vermag sie darzuthun. Gemäß solcher Überzeugung hat L. sämtliche Glaubenssätze der Kirche angenommen, er hat sie durch den Aufweis ihrer Möglichkeit gegen Angriffe verteidigt, es erfüllt ihn mit sichtlicher Freude, seichte Einwendungen aufzulösen und auch dem scheinbar Widervernünftigen einen Sinn abzugewinnen. Aber er hat bei solcher Behandlung durchgängig den Inhalt der Lehren, wenn auch oft leise und kaum merklich, ins Rationale verschoben (über die Theologie L.s s. weiteres bei Pichler: die Theologie des L. 1869; s. auch Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901, S. 4—26).

Für L. persönlich bedeuten weit mehr als alle positiven Glaubenssätze die Wahrheiten, welche er zur natürlichen Theologie rechnet. Vor allem beherrscht die Gottesidee mit überwältigender Macht sein Denken und Empfinden. Nur mit ihrer Hilfe gelangt unser Denken über alle Relativität und Zeitlichkeit hinaus zu absoluten und ewigen Wahrheiten, nur durch Gott gewinnt die Welt einen Zusammenhang, und vermögen wir die Unendlichkeit der Dinge mitzuerleben. Recht verstanden ist Gott dem Menschen ganz nahe; „Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen; das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens". Das Verlangen einer unmittelbaren Gegenwart Gottes in der Seele bringt den Denker oft den Mystikern nahe, wie das namentlich die Schrift von der wahren theologia mystica zeigt. Aber dem Denker des thätigen Lebens und der Individualität bedeutet die Einigung des Menschen mit Gott kein völliges Aufgehen und Verschwinden in die Unendlichkeit. Der Mensch ist „nicht ein Teil, sondern ein Ebenbild der Göttlichkeit, eine Darstellung des Alls, ein Bürger des Gottesstaates". „In unserem Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes." So soll jeder Einzelne an seiner Stelle mitarbeiten zur Vollkommenheit des Universums, wie kleine Götter mögen die Menschen in ihrem Kreise den großen Weltbaumeister nachahmen. Erkenntnis und Liebe sind nicht leidende Zustände, sondern Thätigkeiten des Geistes, Frömmigkeit ist nicht stumme Ergebung in eine übermächtige Notwendigkeit, sondern Dankbarkeit und Zufriedenheit aus Einsicht in die Vernünftigkeit des Ganzen. Damit wird die Lehre von der besten Welt zu einem Hauptstück der religiösen Überzeugung.

Das Bestreben, die vorhandene Welt als die beste zu erweisen, verleitet L. nicht dazu, das Böse zu bloßem Schein herabzusetzen, er hofft aber durch eine energisch eindringende und ruhig abwägende Behandlung erhärten zu können, daß diese Welt mit dem Bösen besser ist als eine Welt ohne Böses sein würde. Zunächst findet er die Schilderungen des Bösen und des Elends oft stark übertrieben. Den Menschen steckt tief im Herzen ein Unglaube an das Gute und eine Neigung, auch den edelsten Handlungen gemeine Motive unterzuschieben. Sodann ist das uns bekannte Stück der Welt viel zu klein, um danach den Wert des Ganzen zu beurteilen. Bei dem Problem der Vernünftigkeit der Welt ist vor allem die Frage auf das Ganze zu richten, nicht darf der unmittelbare Eindruck des bloßen Individuums entscheiden. Wie sich der Astronomie unser Sonnensystem aus einem wirren Durcheinander in schönste Ordnung verwandelt hat, seit sie durch Kopernikus lernte, den Standort der Betrachtung in der Sonne zu nehmen, so wird sich wohl auch der Philosophie das Weltall in ein Reich der Vernunft verwandeln, wenn sie nur lernt, „das Auge in die Sonne zu stellen".

Die Art aber, wie L. die Welt als ein System der Vernunft darzuthun sucht, verbindet und verschmilzt Altes und Neues und läßt daher das Eigentümliche nicht mit voller Klarheit hervortreten. Zunächst dient zur Lösung des Problems die griechische Fassung der Welt als eines Kunstwerkes, das nicht gehaltvoll und kräftig sein könnte, ohne Gegensätze zu umfassen und zu überwinden; die Dissonanzen, welche der unmittelbare Anblick darbieten mag, verschwinden bei der Betrachtung des Ganzen. Eine modernere Form erhält der Gedanke in der Wendung, daß es sich in der Wirklichkeit verhalten mag wie bei der Perspektive, wo der richtige Gesamteindruck nicht möglich ist, ohne Fehler im einzelnen. — Charakteristischer ist eine dynamische Lösung des Problems durch die Idee der größtmöglichen Kraftentfaltung; es ist der Begriff des Lebens und der Thätigkeit, der als Maßstab aller Leistungen dient, dem aller besondere Inhalt, selbst der moralische, untergeordnet wird. Von höchster Bedeutung ist dabei der Gesichtspunkt, daß die endlichen Wesen nicht vereinzelt und zerstreut, sondern nur miteinander da sind und so betrachtet werden müssen; wie bei einem Brettspiel sich jede Figur nur so weit entwickeln kann, als der Plan des Ganzen gestattet, so muß sich auch im All das Einzelne nach dem Ganzen schicken. Wenn demnach die Frage nicht sowohl auf das an der einzelnen Stelle Mög-

liche (le possible), sondern auf das zusammen Mögliche (le compossible) geht, so kann es sehr wohl geschehen, daß Geringeres miteinander einen größeren Effekt hervorbringt als die Verbindung von Größerem. „Ein geringes Ding zu einem geringen gesetzet, kann oft etwas besseres zuweg bringen als die Zusammensetzung zweier anderer, deren jedes an sich selbst edler als jedes von jenen. Hierin steckt das Geheimnis der Gnadenwahl und Auflösung des Knotens. Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare.“ Auch das Böse wird in diese Betrachtung eingeschlossen, sofern aus ihm ein größeres Gut, sei es für den Handelnden selbst, sei es für andere, hervorgehen kann und so die Summe des Guten erhöht wird. Zu vermeiden war das Böse nicht, da ein endliches und daher unvollkommenes Wesen sich nicht zum Guten oder Bösen entscheiden kann, ohne die Möglichkeit einer Irrung und Verirrung; das Böse von vornherein ausschließen, das hieße also die Freiheit lähmen und die Selbstthätigkeit unterdrücken. Auch die Natur verfolgt das Ziel der höchsten Kraftentfaltung, indem sich alle Gesetze ihres Mechanismus auf das Prinzip zurückführen lassen, den größten Effekt mit dem kleinsten Kraftaufwande hervorzubringen, in allem Wirken die leichtesten oder kürzesten Wege einzuschlagen. Diese Einrichtung ist keineswegs selbstverständlich, sie erweist vielmehr deutlich das überlegene Walten einer göttlichen Vernunft (s. darüber namentlich die tiefgründige Schrift de rerum originatione radicali).

Daß in dem allen mehr Möglichkeiten entworfen als Wirklichkeiten erwiesen sind, kann L. selbst nicht entgehen, aber auch die Möglichkeiten gelten ihm als ein Gewinn, und wenn trotz aller Erwägungen uns Menschen vieles dunkel und unverständlich bleibt, so mögen wir auf das Weltall anwenden, was Sokrates von den Schriften des Heraklit sagte: „Was ich verstehe, gefällt mir; ich glaube, das übrige würde mir nicht minder gefallen, wenn ich es verstünde.“ Solche Ueberzeugung von der Vernünftigkeit des Weltalls verleitet L. nicht zu träger Ruhe, sondern sie ist nur ein weiterer Antrieb zu rastloser und frohthätiger Mitarbeit am großen Werke Gottes.

Es entsprach L.s universaler und versöhnlicher Art, das Christentum über die einzelnen historischen Phasen und über die Parteiungen hinaus als ein Ganzes zu begreifen und zu verehren. Er fühlt sich selber als Glied der wahrhaft katholischen Kirche, die durch die Liebe Gottes hergestellt werde, er widerstrebt allem Sektenwesen und verficht mit großer Wärme Toleranz und gegenseitige Achtung. Das Wort Augustins hat seinen vollen Beifall: es sei besser über verborgene Dinge zu zweifeln, als über ungewisse zu zanken. Demnach finden wir ihn eifrig bestrebt, den verschiedenen Gestaltungen der christlichen Kirche in Lehre und Organisation gleichmäßig gerecht zu werden. Unter den Kirchenvätern schätzt er vornehmlich Augustin trotz seines Ungestüms und seiner leidenschaftlichen Ausdrucksweise; von den Scholastikern, namentlich dem Thomas von Aquino, dem er viel verdankt, redet er mit Hochachtung; wie viel ihm die Mystik bedeutet, das zeigen namentlich seine deutschen ethisch-religiösen Schriften, die man nur anzusehen braucht, um die Meinung, es sei L. die Verteidigung der Religion keine Herzenssache gewesen, als falsch zu erkennen. Auch die verschiedenen Richtungen seiner Zeit, die Jansenisten, Pietisten u. s. w., sucht er unbefangen zu würdigen, auch bei den Socinianern möchte er etwas berechtigtes anerkennen, obwohl ihm im allgemeinen ihre Begriffe zu eng sind und ihr kritisches Verfahren zu hastig dünkt.

Solche Überzeugungen zusammen mit der persönlichen Stellung L.s mußten ihn zu lebhafter Beteiligung an den damaligen Unionsbestrebungen der Konfessionen führen; ja er ist bei aller persönlichen Zurückhaltung zwei Jahrzehnte hindurch der Mittelpunkt dieser Versuche gewesen. Die allgemeine Stimmung nach dem dreißigjährigen Kriege war solchen Bestrebungen günstig, manche politische Interessen der Fürsten kamen hinzu, in Fluß geriet das Problem durch Bossuets zuerst 1671 erschienene exposition de la foi de l'église catholique, welche in versöhnlicher Form eine Rechtfertigung der katholischen Lehre mit besonderer Rücksicht auf die Draußenstehenden unternahm. In Deutschland wirkte für den Unionsgedanken vornehmlich Rojas von Spinola, ein spanischer Franziskaner, welcher als Beichtvater am kaiserlichen Hofe das besondere Vertrauen des Kaisers Leopold genoß, ein Mann von mehr Eifer als geistiger Begabung. Er war in kaiserlichem Auftrage wiederholt in Hannover, am wichtigsten war sein Aufenthalt im Jahre 1683. Er brachte damals sehr weitgehende Anerbietungen; am auffallendsten war der Vorschlag, das tridentinische Konzil bis auf ein künftiges allgemeines Konzil einstweilen aufzuheben und der Beurteilung des letzteren zu unterwerfen. Der Herzog Ernst August ging auf die Unterhandlung ein und ernannte verschiedene protest. Theologen zu ihrer Führung; die Seele der Konferenz war Molanus, als Abt zu Loccum der erste Geistliche des Landes, ein

Schüler des Calixtus, ein milder und weitdenkender Mann, L. nahe befreundet. Dieser selbst blieb persönlich im Hintergrund, stand aber mit seinen Erwägungen und Ratschlägen zur Seite. Die thatsächliche Vereinigung der Kirchen war das nächste Ziel, hinsichtlich der Lehre sollte ein später abzuhaltendes ökumenisches Konzil eine Verständigung bringen. Die Konferenzen verliefen günstig, und da Spinola mit dem Ergebnis nicht nur beim Kaiser, sondern (1684) auch in Rom gute Aufnahme fand, schien ein voller Ausgleich auf dem besten Wege. Aber nun eben, wo man allgemein auf die Sache aufmerksamer wurde, erhob sich in Deutschland von beiden Seiten mannigfacher Widerspruch, und die Angelegenheit mußte vorerst zurückgestellt werden.

L. aber behielt sie fortwährend im Auge und beschäftigte seine Gedanken lebhaft damit. Um die Jahre 1686—1690 scheint er jenen merkwürdigen Entwurf verfaßt zu haben, welcher unter dem (nicht von L. herrührenden) Namen systema theologicum bekannt ist. Dasselbe ist nichts anderes als eine philosophische Verteidigung des Katholicismus, es ist voll bedeutender Gedanken und einschmeichelnd geschrieben. Bei der Abfassung schwebte der Plan vor, es unter Verheimlichung des Autors und seiner Parteistellung gelehrten und gemäßigten Bischöfen vorzulegen und dieselbe zur Approbation zu bestimmen, damit aber ein wichtiges Mittel für die Ausgleichsunterhandlungen zu gewinnen. Das Manuskript wurde erst 1819 herausgegeben und konnte ohne eine Erläuterung durch die Briefe und Entwürfe L.s seine innere Zuneigung zum Katholicismus zu beweisen scheinen. In der That beweist es nicht mehr, als daß sich Leibniz in merkwürdiger Weise auf den Standpunkt der Gegner zu versetzen vermochte.

Was ihn zu den Einigungsversuchen trieb, war nicht ein Drang seines Herzens. Ihm selber genügte die geistige Zusammengehörigkeit des Gottesreiches, als dessen Glied er sich fühlte; ein lebhaftes kirchliches Bedürfnis hat er nie bezeigt. Eben deswegen galt ihm das Unterscheidende nicht als wesentlich und endgiltig trennend; ein Ausgleich dünkte möglich, wenn man die Differenzen nicht so sehr beseitigte als vor dem Einigenden zurücktreten ließ. Jeder behalte das Seine, in dem Entscheidenden aber finde man sich zusammen. Dem Katholicismus im besonderen mußte L. wegen der Kontinuität der Geschichte und der Größe der Organisation hohe Achtung entgegenbringen. So ist ein weites theoretisches Entgegenkommen leicht zu erklären. Aber sobald die Sache ins Persönliche gewandt und ihm der Übertritt zugemutet wurde, hat er seinen protestantischen Standpunkt mit Entschiedenheit und Würde verteidigt und in seinen Ausführungen deutlich bekundet, daß er die Güter des Protestantismus sehr wohl kannte und zu schätzen wußte. Dasselbe zeigt sich bei einer weiteren Phase der Einigungsversuche. Durch verschiedene Vermittelung entwickelte sich über jenes Problem seit 1691 ein Briefwechsel zwischen Bossuet einerseits, Molanus und Leibniz andererseits. L. tritt dabei mehr und mehr vor Molanus in den Vordergrund. Man stritt namentlich über die prinzipielle Anerkennung der tridentinischen Lehren, die Bossuet, unter manchen sonstigen Zugeständnissen, ebenso entschieden verlangte, wie Leibniz sie bekämpfte. Die Sache war von Anfang an aussichtslos, die Verhandlungen entfremdeten die beiden Männer mehr und mehr, beschäftigten sie bei längeren Unterbrechungen aber bis 1702.

Auch Versuchen zur Einigung der beiden protestantischen Kirchen stand Leibniz nahe. Die Verhandlungen fanden zwischen Berlin und Hannover statt; dort regierte der reform. Friedrich III. (später als König Friedrich I.), Gemahl der hannov. (übrigens reformiert konfirmierten) Prinzessin Sophie Charlotte, hier der luth. Ernst August und seit 1698 Georg Ludwig. Die Sache kam seit 1697 in Bewegung. Leibniz wirkte für sie durch Korrespondenzen mit einflußreichen Berliner Persönlichkeiten, später vornehmlich mit dem bekannten Hofprediger Jablonski, sein Streben beschränkte sich zunächst auf den Gewinn kirchlicher Toleranz. Eine Kirche sollte die verschiedenen Bekenntnisse umfassen. Als aber Friedrich III. sich darüber hinaus für eine wirkliche Einheit der Lehre und für die Aufhebung der „parteilichen" Namen „Lutherisch" und „Reformiert" zu gunsten des Gesamtnamens „Evangelisch" erwärmte, ward dies Ziel willig ergriffen. Im Auftrage des Kurfürsten verfaßte Jablonski als Grundlage für Verhandlungen die Schrift: „Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschieds im Glauben bei den Protestierenden, nämlich Evangelischen und Reformierten." Von hannoverscher Seite wurden L. und Molanus zu den Verhandlungen beauftragt, sowie Helmstedter Theologen zur Beratung herangezogen. 1698 erfolgte eine der Sache günstige Antwort. Darauf wurde Jablonski zu einer persönlichen Konferenz mit Molanus und L. nach Hannover gesandt. Die Einigung kam im Umriß glücklich zu stande, auch der Name „Evangelisch" ward als gemeinsamer angenommen. Eben jetzt aber erkaltete infolge politischer Veränderungen der Eifer der Staats-

männer. Erst 1703 geschah ein weiterer Schritt vorwärts, indem Friedrich in Berlin ein aus lutherischen und reformierten Theologen bestehendes collegium irenicum oder charitativum unter dem Vorsitz des bei der Krönung zum reformierten Bischof ernannten Ursinus von Bär einsetzte. Unter den Mitgliedern befand sich Jablonski. Nach verschiedenen Phasen, in die auch L. mit eingriff, verlief das Ganze im Sande. Seit 1706 verloren die Fürsten das Interesse an der Sache, und auch L. zog sich nun zurück, getröstet durch die Erwägung ipsa se res aliquando conficiet.

L.s Verhalten bei diesen Einigungsversuchen zeigt ihn nicht im Gebiet seiner Stärke. Seine philosophische Betrachtungsweise entsprach dabei nicht dem, was das Bewußtsein der Mitlebenden und Nächstbeteiligten erfüllte. Das Problem erschien ihm viel zu sehr als ein bloß intellektuelles; daß die einzelnen greifbaren Differenzen in Einrichtungen und Lehren, namentlich beim Verhältnis des Katholicismus und Protestantismus, nur einen tieferen und unversöhnlichen Gegensatz zur Erscheinung bringen, gelangt nicht zur Anerkennung. Und da er, bei aller Wärme für das Ganze, hinsichtlich der näheren Gestaltung keine feste Überzeugung einzusetzen hatte, so geriet er in eine Abhängigkeit von anderen und verfiel der Gefahr, die Sache nicht sowohl als eine religiöse, sondern als eine politische und diplomatische zu behandeln.

L.s Gesamtstellung zur Religion und zum Christentum ist richtig zu würdigen nur bei Vergegenwärtigung der damaligen Zeit. Nach Abschluß des 30jährigen Krieges herrschte, namentlich in Deutschland, eine allgemeine Ermüdung an religiösen Fragen und Streitfragen, mehr und mehr erfüllten die Probleme der politischen Macht und der allgemeinen Kultur die Gemüter. Zudem war seit Beginn des Jahrhunderts eine neue Denkweise aufgestiegen, welche aus dem eignen Vermögen der menschlichen Vernunft, durch reine Verstandesarbeit alle Wirklichkeit entwickeln wollte, damit in einen schroffen Widerspruch zur überkommenen geschichtlichen Lebensführung geriet und das Bild der Welt vielmehr von der Natur als vom Geist her entwarf. Schwere Kämpfe und Erschütterungen waren hier in deutlicher Vorbereitung begriffen. L. hat dagegen in großem Sinne zur Milderung und Versöhnung gewirkt. Mit voller Lust und höchster Begabung an der Arbeit der neuen Forschung beteiligt, ja ein Führer der geistigen Bewegung, hat er zugleich mit aufrichtigster Gesinnung das Christentum festgehalten und verteidigt. Sein Hauptbestreben ging dahin, das „Reich der Natur“ ohne Störung seiner eigenen Ordnung dem „Reich der Gnade“ unterzuordnen. Sachlich ist ihm das insofern nicht gelungen, als die Natur, welche dem Geiste dienen soll, durch ihre quantitativen und mechanischen Begriffe in sein inneres Gewebe eindringt und es gemäß ihrer Art gestaltet; das Bild des Geisteslebens selbst hat hier von innen her eine starke Naturalisierung erfahren. Immerhin blieb die prinzipielle Anerkennung der Ueberlegenheit der geistigen Welt, wie auch weit über das Problematische der Begriffe hinaus eine reiche Förderung durch neue Anschauungen und Anregungen. Wenn ferner die Gestaltung des Geisteslebens durch den Intellektualismus L.s in eine zu enge Bahn geriet, so sei nicht verkannt, daß er in dem Erkennen vornehmlich das Mittel voller innerer Aneignung sah, und daß er daher mit der Klarheit des Denkens eine große Wärme und Innigkeit des Gefühls verbinden konnte. L. erscheint in dem allen als der Hauptvertreter des älteren Rationalismus, der nicht sowohl eine Kritik am überkommenen Bestande der Religion übte als in ihm die rationalen Elemente stärker hervorzukehren und kräftiger zu verwerten bemüht war, dessen Streben nach Aufklärung den ganzen Menschen umfassen und fördern wollte. L. hat vornehmlich dazu gewirkt, daß der Zusammenstoß der neuen Denkart mit der überkommenen Religion bei den Deutschen nicht die akute Form annahm, wie bei anderen Völkern, am meisten den Franzosen; das Ideal einer inneren Ausgleichung und gegenseitigen Förderung von Religion und Kultur, von Theologie und Philosophie ist namentlich durch ihn aufgestellt und durch seine große Leistung wirksam geworden. Die deutsche Philosophie aber hat erst in ihm ihre volle Selbstständigkeit erlangt und eine Macht für das gesamte Kulturleben gewonnen. **Rudolf Eucken.**

Leichenreden s. Kasualien Bd X S. 116, 1 ff.

Leiden (Übel). Es ist eine der großartigsten Paradoxien des Christentums, daß nach christlicher Lebensbetrachtung die Leiden in die Güterlehre gehören. Ist nach durchgängiger Anschauung ein Übel das, was den Selbsterhaltungstrieb beeinträchtigt, ein Gut das, was ihn begünstigt, und ist nach der christlichen Anschauung vom Reich Gottes als dem höchsten Gut ein Uebel im christlichen Sinne das, was die Selbsterhaltung zum ewigen Leben schädigt (Mc 8, 36), ein Gut im christlichen Sinne das, was der Selbst-

erhaltung zum ewigen Leben dient (Lc 10, 42), so ist die christliche Betrachtung gegen die natürliche in mancher Hinsicht geradezu umgekehrt: was nach natürlicher Lebensansicht ein Gut ist, kann für die christliche als ein Übel erscheinen, wie für viele der Reichtum (Mt 19, 23 f.); und was jener ein Übel ist, kann dieser ein Gut werden, wie in manchen Fällen Krankheit (Jo 9, 3). Dieser Unterschied ist bei dem Begriff des Leidens prinzipiell, 5 indem die Welt die Leiden als Übel empfindet, das Christentum sie dagegen unter die gottgesetzten und gottgewollten Bedingungen der Erreichung des Ewigkeitsziels einrechnet (Rö 8, 17 f.; 2 Ko 4, 17). Im neutestamentlichen Zeitalter prägte sich dieser Gegensatz darin aus, daß die jüdische Weltanschauung Leiden für Gottesstrafe über die Sünde erklärte (Lc 13, 1 ff.; Jo 9, 2; Ga 3, 13; 2 Ti 1, 8), Jesus und die Apostel dagegen im Leiden den gott- 10 gewiesenen Weg zur Herrlichkeit sahen (Lc 24, 26; Jo 17, 1 ff.; 2 Ti 1, 12).

Gelten aber Leiden der Welt als Übel, so kann doch auf weltlichem Boden die rückschauende Betrachtung in Leiden die Bildung von Erfahrung und Charakter wertschätzen. Und wiederum Uebel rufen durchaus nicht immer Leiden (= Beeinträchtigungen des Lustgefühls) hervor, wie z. B. der Krieg, an sich gewiß ein Übel, manchen Anlaß zu erhöhter 15 Daseinsfreude giebt; und viele Menschen leiden schwer unter Verhältnissen, die an sich nicht Übel sind, z. B. Zucht der Jugend, Frömmigkeit der Umgebung u. s. w. Letzteres berührt sich mit dem Unterschied des Objektiven und Subjektiven im Begriff des Uebels. Denn der Selbsterhaltungstrieb kann sehr Verschiedenes ergreifen und die Grenzen des zur Existenz für nottwendig Erachteten sehr verschieden stecken. Hinsichtlich des Übels waltet 20 also der Unterschied ob, ob wirkliche Lebenshemmungen die Selbsterhaltung stören, oder ob die individuelle psychische Form des Selbsterhaltungstriebes die subjektive Empfindung der Lebenshemmung hat.

Indem nun das Christentum dem Selbsterhaltungstriebe die Richtung auf den Ewigkeitswert und das Ewigkeitsziel der Persönlichkeit giebt (Mt 6, 33), gewinnt es vermöge 25 des höchsten Guts, das in gewisser Weise alle Güter und Übel für den Gläubigen entwertet (Mt 13, 44 ff. 19, 29), eine sichere Abgrenzung von Gütern und Übeln: ein Gut ist, was die Erreichung des höchsten Guts begünstigt, ein Übel, was ihr entgegenwirkt. Da aber die Leiden durch Entziehung der Gegenstände oder Anlässe des Lustgefühls und Dämpfung oder Aufhebung des irdischen Wohlbehagens den Christen lehren auf irdisches 30 Glück zu verzichten und sich das Reich Gottes wirklich das höchste Gut sein zu lassen (Lc 14, 33), so sind sie die einschneidendsten Bildungsmittel religiöser Gesinnung und sittlicher Charakterbildung und darum sub specie aeternitatis Güter. Sollen die Gläubigen es darum für lauter Freude achten, wenn sie in mancherlei Anfechtungen fallen (Ja 1, 2), so liegt der Einwand nah, daß die Leiden dann für die Gläubigen aufhören, Leiden zu 35 sein. Aber der Einwand wäre falsch. Denn den Wert, den die Leiden für den Christen haben, haben sie ja eben als Beeinträchtigungen irdischer Lebensfreude.

Es wäre ungesund und phantastisch leugnen zu wollen, daß es für den Christen noch wirkliche Übel giebt: so lange er im Weltleben steht, funktioniert auch in ihm der irdische Selbsterhaltungstrieb, ohne den das Personenleben nicht gedacht werden kann, und so 40 lange giebt es auch für ihn wirkliche Lebenshemmungen, also sowohl natürliche wie soziale Übel, mögen diese auch im echten Christenstande vom Glauben zu Förderungsmitteln umgestaltet werden. Und es ist schwärmerisch und gottwidrig, in willkürlicher Selbstmarterung und mönchischer Askese selbsterwählte Leiden der Selbstzucht sich aufladen zu wollen (Kol 2, 23): Gott sendet jedem das ihm nötige Maß der Leiden, und speziell den aus 45 der Feindschaft der Welt entstehenden (Jo 15, 18 ff.) kann kein wahrhaft Gläubiger entgehen (Mt 5, 10 ff.; 1 Pt 3, 14. 4, 14); es ist also nicht nötig, künstlich Leiden hervorzurufen, wobei prahlerische Selbstgerechtigkeit gar nicht vermieden werden kann. Sondern darin besteht die Aufgabe des Christen, die wirklichen von Gott gesandten Leiden in ihrem Ewigkeitswert zu verstehen (Hbr 12, 11) und sie durch Dienstbarmachung für die Ewig- 50 keitsaufgabe nicht trotz der Beeinträchtigung, sondern gerade vermöge der Beeinträchtigung des irdischen Wohlergehens sich in der Ertötung des äußeren und Erneuerung des inneren Menschen (2 Ko 4, 16) zu Gütern werden zu lassen. Im wahrhaften Christenstande müssen alle noch so schweren Erlebnisse der Erreichung des höchsten Guts dienstbar werden, also zum Guten ausschlagen (Rö 8, 26). 55

Natürlich können Leiden auch den entgegengesetzten Erfolg haben. Wenn Weltmenschen oft unter Leiden verzagend und verzweifelnd zusammenbrechen, so kann es bei Christen geschehen, daß sie in Leiden an Gott irre werden oder statt bei Gott bei sündiger Selbsthilfe Zuflucht suchen und so am Glauben Schiffbruch leiden (Mt 13, 21). Selbstverständlich ist der Christ nicht nur sittlich berechtigt, sondern durch seine Stellung in der 60

Welt genötigt, den ihn bedrängenden Leiden durch Einsetzung der That entgegenzuwirken. Dumpfe Resignation ist so wenig christlich wie müßiger Fatalismus. Aber mit der Thatkraft muß sich verbinden die Übung der Geduld, die nicht bloß die Ergebung in Gottes Willen, sondern auch die Hoffnung auf den lebendigen Herrn des Weltlaufs in sich schließt, und das Gebet, das Gottes Schickungen, mag er die Trübsal wenden oder in noch tiefere Trübsale hineinführen, für die Vertiefung des Glaubenslebens und den Fortschritt der Heiligung fruchtbar macht.

Nach der zerstörenden wie nach der erbauenden Seite hin können sowohl die natürlichen wie die speziell christlichen Leiden wirksam werden. Bei den natürlichen Leiden sind zu unterscheiden körperliche und seelische. (Ich bemerke, daß die Einteilung hier eine andere sein muß wie bei den Übeln. Im Gegensatz der Güter und Übel handelt es sich um Förderung und Hemmung der Selbsterhaltung; die gewöhnliche Unterscheidung physischer und sozialer Übel ist also sachgemäß. Aber bei dem Begriff des Leidens handelt es sich um den Gegensatz von Lust und Unlust; hier entscheidet also, ob Beeinträchtigung des Lustgefühls oder Weckung des Unlustgefühls aus körperlichen Zuständen entspringt oder in seelischen Affektionen besteht.) Speziell christlich sind die Leiden, die den Jünger Jesu wegen seines Christenstandes treffen. Vermöge des Gegensatzes von Reich Gottes und Welt treffen diese den Christen so unvermeidlich, wie Christum das Kreuz traf (Mt 10, 38. 16, 24). Christi Berufsleiden setzen sich fort in dem vom Glaubensleben unabtrennbaren Leiden Christi. Die Schmach Christi (AG 5, 41; Hbr 11, 26. 13, 13) gehört so sehr zur Gotteskindschaft, daß Kreuz das Zeichen alles echten Christentums ist (Hebr 12, 2).

Nach dem gottgewollten Erfolg oder dem von Gott beabsichtigten Zweck sind zu unterscheiden Strafleiden, Erziehungsleiden und Verherrlichungsleiden. 1. Strafleiden bezeichnen die Gegenwirkung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gegen die Sünde in Form der Verhängung von Übeln (Ps 38, 5), gehören also eigentlich dem Sündenstande an (Klagel. 1, 14); sie können aber auch im Gnadenstande, obgleich die Schuld vergeben ist, noch Raum haben: der Christ kann an Gebrechen, in denen Gott die Schuld der Väter heimsucht (Ex 20, 5), weiterzutragen haben, er kann an Nachwirkungen früher begangener Sünden kranken (Hbr 12, 5), oder es können auf ihm Ahndungen über Sünden lasten, die aus der Fortwirkung des Fleisches vermöge Untreue oder Schläfrigkeit noch hervorbrechen (Mt 23, 12; 1 Ko 11, 30; 1 Pt 1, 5; Ja 4, 6). Solche Leiden, die der Gläubige als Strafen seiner Sünde ansehen muß, soll er auf sich nehmen in demütiger Beugung unter Gottes Hand (1 Pt 5, 10), mit hingebender Verehrung der göttlichen Majestät (Ja 4, 9. 10), besonders mit Beherzigung der Mahnung zur Vorsicht (Eph 5, 11 ff.). Vermöge dieses in ihnen liegenden thatsächlichen Hinweises auf erneuerte Buße nimmt der Christ die Strafen aus der Hand der Liebe Gottes (Off. 3, 19). Die über ein Volk oder Land, eine Religionsgemeinschaft oder Gemeinde ergehenden göttlichen Strafen nimmt der Einzelne als Teilnehmer an der Gesamtschuld auf. 2. Pädagogischer Art (Hbr 12, 7—11) sind die Läuterungsleiden, Prüfungsleiden und Bewährungsleiden. a) Vermöge des Unterschieds selbstverschuldeter und unverschuldeter Leiden legt alles, was den Christen betrifft, dem gewissenhaften Ernst die Frage vor, wie weit es durch eigene Fehler verdient sei. So viele Leiden nun auch den Menschen nicht als Strafen treffen mögen, so wenige dürfte es geben, in denen nicht wenigstens ein Moment der Verschuldung läge, das zur Selbstanklage und darum zur Selbstreinigung (Jes 48, 10; Ps 66, 10) Anlaß böte. Insofern also die Leiden in die Besinnung führen, wie weit sie in eigener Mangelhaftigkeit begründet sind, bewirken sie Läuterung (Hbr 12, 5 ff.). b) Ist der Gedanke der Prüfung durch Gott auch wesentlich alttestamentlich (vgl. Buch Hiob), so hat die Idee des Prüfungsleidens doch auch auf das christliche Glaubensleben Anwendung, insofern jede neue Leidenserfahrung den Gläubigen vor die Frage der Festigkeit seines Glaubens- und Liebeslebens stellt. Gewöhnlich nämlich halten sich die Christen für gefestigter, als sie sind, und müssen sich die Siegerkraft, die sie schon gewonnen zu haben glaubten, in jeder neuen Lebenserfahrung neu erringen. Schwere Leiden führen den natürlichen Menschen dazu, sich mit allen Mitteln der Selbsterhaltung, guten oder schlechten, zu helfen, verleiten also ethisch zu ungeraden Wegen, religiös zu Gottlosigkeit. Den Christen stellen schwere Leiden auf die Probe, ob er im Gottvertrauen genügend erstarkt und in der Gebundenheit an seinen Willen fest geworden ist (2 Ko 13, 5). Für die Jünger, die sich eine Standhaftigkeit des Glaubens zutrauten, die sie noch nicht besaßen (Mt 20, 22. 26, 33) wurde Jesu Kreuz zu einem Prüfungsleiden, das ihnen die Unzulänglichkeit ihrer Glaubensstufe zeigte. Prüfungsleiden, in denen sich der Glaube echt zeigt, führen zu einer höheren Stufe der Kräftigkeit. c) Da der natürliche Mensch gewohnt ist, jeden Stoß mit einem Gegenstoß

beantwortend, den Übeln mit den Eingebungen der Selbstsucht entgegenzuwirken, im christlichen Glauben aber der Verzicht auf diese Stellungnahme liegt, bieten Leiden immer neue Versuchungen zur Abirrung von der Bahn der Liebe, damit aber auch die Anlässe religiös-sittlichen Fortschritts. Die Bewährungsleiden (Ja 1, 12) sind darum die Mittel (Rö 8, 17) der Ausreifung zur Vollkommenheit (1 Pt 1, 17), sind also in hervorragender Weise Äußerungen der göttlichen Liebe (Tob 12, 13; Si 2, 5). Wie Jesus selbst durch Leiden vollendet werden mußte, um am Kreuz den Sieg über die Sünde zu vollenden, so ist auch den Seinen das Tragen des Kreuzes das Mittel der Vollendung zur Ähnlichkeit mit ihm. 3. Das Leiden des Blindgeborenen Jo 9, 3 und des Lazarus 11, 4 unterstand dem Zweck der Verherrlichung Gottes. Gegenüber der menschlichen Einbildung, die weltliche Herrlichkeit schätzt und erhebt, ist es göttliche Paradoxie (Lc 16, 15), sich dadurch zu verherrlichen, daß er aus nichts etwas macht (1 Ko 1, 28), also das Nichtige verherrlicht. Stärke, Reichtum, Hoheit und Weisheit verwerfend (Jer 9, 23 f.) bildet Gott sich durch Schwäche, Armut, Niedrigkeit, Thorheit die Gefäße seiner Herrlichkeit (Mt 11, 25; Jo 5, 44). Jesus hat darum die Armen, Hungernden und Weinenden selig gepriesen (Lc 6, 21. 26). Die Trübsal der Leiden wird der Niedrigkeit (Mt 5, 4) zum Bethätigungsort der Verherrlichung Gottes. In menschlicher Schwachheit triumphiert Gottes Kraft (2 Ko 12, 9. 4, 7).

Die Leiden sind für den Gläubigen die gottgeordneten Mittel, ihm Weltlust und Sinnenfreude zu entwerten und ihn an das Reich Gottes zu binden. Weit entfernt die Gemeinschaft mit Gott zu lockern, müssen Beschwerden und Trübsale dazu dienen, die religiöse Gebundenheit an Gott fester zu knüpfen, als an den, dessen Gemeinschaft einzigen Wert hat und einen absoluten Persönlichkeitswert sicherstellt, auch wenn alles Irdische versagt oder entweicht (1 Pt 1, 6 ff.; Rö 8, 6 ff.). In den Leiden sucht die Liebe Gottes seine Kinder. Derselbe Gott, der Leiden sendet, giebt die Kraft, in Anlehnung an ihn und Stärkung durch ihn, sie nicht nur zu ertragen, sondern sich über sie zu erheben (2 Ko 1, 3—8. 4, 8. 9). Dem Christen dürfen die Leiden, in denen er lernt, auf irdisches Wohlsein und Wohlergehen zu verzichten und Gott allein seine Freude sein zu lassen, nicht fehlen: denn mit ihnen fehlten ihm die einschneidendsten Bildungsmittel für die religiöse Gesinnung des Himmelreichs (Ja 1, 4) und damit die wirkungsvollsten Erziehungsmittel für die sittliche Gesinnung der Liebe. **L. Lemme.**

Leipziger Disputation s. Luther.

Leipziger Interim s. Interim Bd IX S. 211, 58 ff.

Leipziger Kolloquium von 1631. — Das Protokoll des Leipziger Kolloquiums ist mehrfach gedruckt, z. B. bei Augusti, Corpus libr. symb. Elbf. 1827, p. 386 sqq., und bei Niemeyer, Collectio conf. in eccl. reform. publicat., Lips. 1840, p. 653 sqq.; Joh. Bergius, Relation der Privat-Conferenz, welche bei währendem Convent der Protestirenden evangelischen Chur-Fürsten und Stände zu Leipzig 1631 gehalten worden, nebenst einer Vorrede, darin auf dasjenige, was Herr Matthias Hoe von Hoenegg in seiner Rettung fürgebracht, gebührlich geantwortet wird, Berl. 1635; C. W. Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche, Bd 1, Leipz. 1836, S. 327 ff.; A. G. Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, Leipz. 1839, S. 407 ff.; A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 2. Hälfte, S. 525 ff.; Vgl. die Litt.-Angaben bei dem A. Höe v. Höenegg Bd VIII S. 172.

Das Leipziger Kolloquium, ein Religionsgespräch zwischen lutherischen und reformierten Theologen, schloß sich an eine im Februar und März 1631 in Leipzig stattfindende Zusammenkunft protestantischer Stände an. Die letztere war veranlaßt durch die Absicht, eine Vereinigung der Protestanten des Reiches herbeizuführen, um die Ausführung des Restitutionsediktes zu hindern, ohne doch genötigt zu sein, sich mit Gustav Adolf gegen den Kaiser zu verbünden. Demgemäß erneuerte man den Protest gegen das Edikt, und beschloß zu rüsten, wies jedoch das Ansinnen Gustav Adolfs, mit ihm in einen Bund zu treten, zurück, s. Winter, Geschichte des dreißigj. Krieges S. 363 f. Die Fürsten wurden nach Leipzig von ihren Theologen begleitet. Im Gefolge des Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg befand sich sein Hofprediger Johann Bergius, mit dem Landgrafen Wilhelm von Hessen waren sein Hofprediger Theophilus Neuberger und der Professor Johann Crocius gekommen. Von seiten dieser reformierten Theologen geschah der erste Schritt zu einer Verhandlung über die Streitpunkte zwischen beiden Kirchen. Dabei verkannten sie nicht, daß eine Vereinigung kaum möglich sein werde, aber sie hofften wenigstens eine Milderung und Minderung der Streitigkeiten zu erzielen. Der einflußreichste Theologe in Kursachsen war der Ober-



Hofprediger Höe von Höenegg, bekannt als der heftigste Gegner der Reformierten; doch der Zwang der politischen Verhältnisse, welcher die Fürsten zusammengeführt hatte, bewirkte, daß die lutherischen Theologen das Ansinnen der Reformierten nicht von der Hand wiesen. Als diese bei den Leipziger Professoren Polykarp Leyser und Heinrich Höpffner anfragten, 5 ob sie mit dem Oberhofprediger und ihnen zu einem Religionsgespräch zusammentreten würden, welches jedoch nur den Charakter einer Privatkonferenz haben solle, lehnten die Sachsen die Anfrage nicht geradezu ab, obwohl sie ihre Bedenken gegen das Unternehmen nicht verhehlten, auch ohne die Zustimmung ihres Landesherrn auf den Vorschlag nicht einzugehen wagten; auf den Wunsch, daß Höe sich der Heftigkeit, die er in seinen Schriften 10 zeige, in der Unterredung enthalten möge, versicherten sie seine sonderbare Humanität in conversatione. Der Kurfürst Johann Georg erteilte die Genehmigung zu dem Gespräch, nicht ohne auch seinerseits auszusprechen, daß es nur die Bedeutung einer Privatkonferenz habe; zugleich bestimmte er den Gegenstand der Verhandlung dahin, „zu vernehmen, anzuhören und zu erwägen, ob und wieferne man in der Augsburgschen Konfession einig 15 sei, oder ob und wie man auf beiden Seiten näher zusammenrücken möchte".

Die Unterredungen begannen am 3. März 1631 in dem „Losament" Höes. Man versicherte sich eines gemeinsamen Bodens, indem die reformierten Theologen die Erklärung abgaben, daß sie sich zu der Augsburgschen Konfession von 1530 bekännten, auch bereit seien, sie in der Form, wie sie der kursächsische Augapfel (1628 auf Befehl des Kurfürsten 20 herausgegeben) enthalte, zu unterschreiben; sie erinnerten an die rechtliche Geltung der Konfession in Brandenburg und Hessen; was die Bedeutung der Variata anlange, so bezogen sie sich auf die Erklärung der Stände auf dem Naumburger Konvent, wogegen die sächsischen Theologen sich auf die Erklärung in der Vorrede zum Konkordienbuch beriefen. Darauf nahm man die Konfession in den einzelnen Artikeln durch; man fand sich einig in 25 den Art. 1—2; 5—9; 11—28. Mehr Schwierigkeiten bereitete der 3. Artikel. Zwar zu dem Wortlaut des Artikels bekannte man sich auf beiden Seiten, allein man verbarg sich nicht, daß man ihn verschieden verstehe; die Lutheraner legten in ihn die lutherische Fassung der communicatio idiomatum, während die Reformierten dieselbe verneinten; man begnügte sich also in zwölf Punkten zusammenzufassen, worüber man in der Christologie 30 einig war, und daneben festzustellen, worüber man verschieden dachte. Zum 4. Artikel gaben die Reformierten die Erklärung ab, daß sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens lehrten. Am 7. März kam man zum 10. Artikel vom Abendmahl. Hier trat wieder die Verschiedenheit der Lehre trotz des Bekenntnisses zur gleichen Formel an den Tag. Man verfuhr wie beim 3. Artikel, man stellte fest, wie weit man einig war, und 35 bezeichnete klar die Differenzpunkte, die manducatio oralis und manducatio indignorum. Die Erinnerung an den Tag zu Marburg lag nahe; die Reformierten hofften, man werde jetzt weiter kommen als damals, wenigstens dazu, „daß man für einen Mann wider das Papsttum stehen könnte", allein die Lutheraner trugen Bedenken, irgend welche Zusagen zu machen. Nachdem man die Augsburgsche Konfession durchgesprochen hatte, 40 erkannte man mit Recht, daß noch nicht sämtliche zwiespältige Lehren berührt seien; man handelte deshalb noch eigens von der Prädestinationslehre. Auch hier ließ man es sich angelegen sein, das beiden Kirchen Gemeinsame möglichst hervorzuheben, allein es blieb doch die Verschiedenheit, daß die brandenburgischen und hessischen Theologen die Erwählung einer bestimmten Zahl zur Seligkeit an die Spitze stellten und die göttliche Präscienz von 45 der Erwählung ausschlossen, die sächsischen Theologen dagegen die Erwählung bedingt sein ließen durch den zuvorgesehenen Glauben.

Der Schluß der Konferenzen erfolgte am 23. März. Es war verabredet, den Inhalt des Gesprächs nicht zur Ungebühr zu spargieren; deshalb wurden nur vier Exemplare des Protokolls abgefaßt, für die drei Fürsten und die theologische Fakultät zu Leipzig. Bald 50 aber war das Gespräch seinem Inhalt nach in England, Frankreich, der Schweiz, Holland und Schweden bekannt, ja in den beiden zuletzt genannten Ländern konnte man die Relation von dem Leipziger Kolloquium gedruckt bekommen.

Man kann sagen, die Verhandlungen blieben resultatlos: die alten Lehrdifferenzen traten sofort hervor, und in keinem Punkte vereinigte man sich; das Entgegenkommen 55 bestand, abgesehen von der friedlichen, ruhigen Weise des Gesprächs, nur darin, daß man sich gerne derselben Worte bediente. Allein das lag in der Natur der Sache; denn es standen einander zwei völlig durchgebildete dogmatische Anschauungen gegenüber: solche lassen sich nicht vereinigen; und man war beiderseits von der Richtigkeit des eigenen Standpunktes zu sehr durchdrungen, als daß man in irgend etwas Wesentlichem hätte 60 nachgeben können. Die Bedeutung des Leipziger Kolloquiums liegt demnach nicht in dem,

was durch dasselbe erreicht wurde, sie liegt darin, daß eine solche Konferenz überhaupt möglich war. Es dämmerte die Erkenntnis, daß man bei aller Treue gegen die eigene Lehre die Schwesterkirche nicht nur aus dem Gesichtspunkt der Polemik betrachten dürfe.
(Klose †) **Hauck.**

Le Maître, Jean Henri, gest. 1774. — Quellen: D. Brandes, J. H. Le Maître, weiland franz. Pastor zu Baireuth, Bückeberg und Erlangen (in Dr. Rich. Béringniers Zeitschrift „Die franz. Kolonie", Jahrg. 1895, Nr. 10—12); D. Brandes, Die franz. Kolonie in Bückeberg (in Dr. Tollins Geschichtsblättern des deutschen Hugenottenvereins, III, 7 u. 8); Aktenstücke der Züricher Stadtbibliothek, J. H. Le M. betr.; Die Kirchenbücher der franz. Kolonie zu Bückeberg und das Archiv des reform. Presbyteriums daselbst.

Le Maître, der den größten Teil seines Lebens im Dienste der Hugenottenkirche Deutschlands verbracht hat, war von Haus aus kein Hugenotte. Er hieß eigentlich Meister, auch Maister geschrieben, und war in Zürich gegen das Ende des 17. Jahrhunderts geboren. Seine Studien machte er in der Vaterstadt und verband mit der Theologie auch Poesie, Philosophie und Sprachenkunde. Er verkehrte in dem Kreise der Bodmer und Breitinger und stand hier wegen seiner Begabung und seines Fleißes in gutem Ansehen. Für die Sache der Hugenotten wurde er durch einen Verwandten gewonnen, Theobald, der bereits im Dienste der Refuge stand, und lernte in sehr kurzer Zeit — es heißt innerhalb dreier Monate — sich in ihrer Sprache korrekt und fließend ausdrücken. So trat er zunächst als Prediger bei der franz. Kolonie in dem damals noch hohenzollernschen Baireuth ein, bis er im Jahre 1733 nach Bückeberg berufen wurde, zuerst als Gehilfe des Hofpredigers und Direktors der dortigen Kolonie, Pierre Crégut, an Stelle des Zürichers Joh. Georg Hirzel, der wieder in seine Heimat zurückkehrte. Crégut war früher reformierter Pastor zu Annonay im Languedoc gewesen und zum Tode verurteilt worden, weil er einige „Rückfällige", d. h. solche Reformierte, die gewaltsamerweise zum Papismus „bekehrt" worden waren, zum Abendmahle zugelassen hatte. Nur mit genauer Not, und zwar mit Hilfe einer hochgestellten Dame, war er noch in letzter Stunde dem Kerker zu Toulouse entronnen und hatte sich mit einer Anzahl von Leidensgefährten zunächst nach Morges am Genfer See, dann aber nach dem gastlichen Erlangen gewandt, von wo er samt seinen Gefährten im Jahre 1692 durch den Grafen Friedrich Christian zu Schaumburg-Lippe nach Bückeberg berufen wurde, um hier eine dauernde Freistadt zu finden. Crégut stand, als er nach Bückeberg kam, schon in vorgerücktem Alter, und als Le Maître ihm beigeordnet wurde, hatte er bereits sein 87. Lebensjahr erreicht. Sein Tod erfolgte am 8. Mai 1738, und jetzt wurde der Gehilfe sein Nachfolger als franz. Hofprediger und Direktor der Kolonie, nachdem ihm die hier zu thuende Arbeit längst zum allergrößten Teile obgelegen hatte. Es waren nicht geringe Forderungen, die an ihn gestellt wurden, und zwar nicht zum kleinsten Teile von der gräflichen Familie. Der Stammvater des Hauses, Graf Simon VI. zur Lippe, war ein hochbegabter Herr, man darf sagen, ein Gelehrter, der auf verschiedenen Gebieten des damaligen Wissens wohl bewandert war, und dieser Sinn hatte sich namentlich auch in der jüngeren Linie seiner Nachkommenschaft, die in Bückeberg regierte, vererbt. Es herrschte am Hofe zu Bückeberg ein ernst wissenschaftliches Streben, und besonders der Bruder des damals regierenden Grafen Albrecht Wolfgang, Graf Friedrich Ludwig Karl hatte ein überaus großes Interesse für alle Fragen der Wissenschaft, besonders der Philosophie, wie sie damals im Schwange ging. Die beiden Brüder, Söhne des Grafen Friedrich Christian, waren in Hannover von dem Pastor bei der dortigen deutsch-reformierten Kirche, Noltenius, dem späteren Professor der Theologie zu Frankfurt a. O. und Lehrer Friedrichs des Gr., unterrichtet worden und verdankten gerade diesem viele Anregungen. So mußte denn nun aber Le Maître hier mit seinem Wissen und Können dienstbar sein und die Grafen auf dem Laufenden erhalten. Er besorgte ihnen die nötigen Schriften, die damals auf dem Gebiete der Philosophie in Ansehen standen, Malebranche, Pierre Bayle, Chr. Wolff, Spinoza u. a., und hatte ihnen Vorträge über sie zur Erklärung zu halten. Über die Philosophie Spinozas liegt noch ein sehr ausführlicher Abriß vor, den Le M. für den Grafen Friedrich verfaßt hat. Ebenso wurde ihm die religiöse und gesamte wissenschaftliche Erziehung der beiden Söhne des Grafen Albr. Wolfgang, des später berühmt genug gewordenen Grafen Wilhelm und seines Bruders Georg anvertraut, und wenn der Graf Wilhelm nicht bloß auf dem Gebiete der Kriegswissenschaften Hervorragendes geleistet hat, sondern auch für die übrigen Zweige des Wissens einen stets lebendigen Anteil an den Tag legte, so war es Le M., der zu dem allen den Grund gelegt hat. Der Freund eines Thomas Abbt und eines Herder war eben ein Zög-

ling des Hugenottenpastors aus Zürich, und wie sehr das von dem Schüler auch anerkannt worden ist, geht daraus hervor, daß dieser bis an Le M.'s Ende (1774) in stets regem Verkehr mit seinem Lehrer gestanden und dessen Rat auch zu einer Zeit noch gesucht hat, als Le M. seine Stellung in Bückeberg längst aufgegeben hatte und in seine Heimat zurück-
5 gekehrt war. In Bückeberg litt es ihn doch auf die Dauer nicht, und es war wohl nicht bloß das „Heimweh des Schweizers", das ihn, wie ja auch Albrecht v. Haller, aus Deutschland fortzog, sondern allerlei Mißhelligkeiten, die ihm in nicht schöner Weise von anderen Kreisen in Bückeberg bereitet wurden. Die Kirchenordnung der reformierten Kirche Frankreichs, die auch in Bückeberg für die Hugenottenkolonie eingeführt war, ordnet bekanntlich
10 eine ernste Kirchenzucht an, und unter dem Vorsitze des Pastors wurde diese auch von dem Konsistorium der Kolonie gewissenhaft gehandhabt. Aber da erfolgten dann Angriffe aus dem Hinterhalte gegen den Hofprediger. In einer Zeitschrift, die in Bückeberg herauskam, erschienen Spottgedichte, deren Spitze unverkennbar gegen Le M. gerichtet war, und auch sonst sah sich dieser Verleumdungen ausgesetzt, die aber im Verborgenen schlichen, bis
15 dann ein Regierungsrat Schwarz auf dem Totenbette, um sein Gewissen zu erleichtern, sich als den Urheber jener Schmähungen bekannte und andeutete, daß auch der Kanzleipräsident Lehenner seine Hand dabei im Spiele gehabt habe. Daß nun der Beschimpfte sich bei dem Grafen über Lehenner beschwerte, war ihm nicht zu verdenken, aber nun erhob dieser eine Beleidigungsklage gegen ihn, die sich lange hinzog und wo Le M. denn freilich
20 kein anderes Beweismittel hatte, als das Zeugnis eines Verstorbenen. Es wurde dem Verleumdeten der Aufenthalt in Bückeberg jetzt derart verleidet, daß er einem Rufe nach Erlangen folgte und dann auch eine Anstellung in der Heimat jeder anderen vorzog, als ihm diese geboten wurde. Zuletzt war er Pfarrer in Küsnacht und starb dort gegen Ende des Jahres 1774 hochbetagt, nur daß sein Verhältnis zu dem bald nach seinem Weggange
25 von Bückeberg zur Regierung gekommenen Grafen Wilhelm (1747) nach wie vor ein ungetrübtes und überaus herzliches geblieben ist: Graf Wilhelm wußte zu schätzen, was er seinem ersten Lehrer zu verdanken hatte. D. **Brandes**.

Lenfant, Jacques, gest. 1728. — Siehe: Haag, France protestante, Bd VI; Bibl. germ., Bd XVI; Ch. Dardier, Lenfant (Jacques) in der Encyclopédie des sciences reli-
30 gieuses, Bd VIII.

Jacques Lenfant, einer der bedeutendsten Theologen der franz.-hugenottischen Kolonie in Berlin, wurde geboren zu Bazoches (in der Beauce) den 13. April 1661. Er studierte Theologie, zuerst in Saumur, dann in Genf. In letzterer Stadt ward er des Socinianismus angeklagt, weswegen ihm die Ordination verweigert wurde; er erhielt dieselbe
35 ohne Schwierigkeit in Heidelberg (1684), woselbst er vier Jahre lang als Prediger an der franz. Kirche und Kaplan der verwitweten Kurfürstin verweilte. Im Jahre 1688 zog er nach Berlin; der Kurfürst Friedrich von Brandenburg (der erste König von Preußen) ernannte ihn zum Pfarrer der franz. Kirche, an welcher er nahe an 40 Jahre wirkte. Sein Leben in Berlin verlief in Ruhe und in Ehren und ist während dieses langen Zeitraums
40 nichts zu erwähnen, als einige Reisen, die er unternahm: 1707 nach Holland und England; ferner, um behufs seiner Studien Manuskripte und wertvolle Bücher aufzusuchen: 1712 nach Helmstedt, 1715 nach Leipzig, 1725 nach Breslau. Er war ein beliebter Prediger, und der Predigtband, den er herausgab (Seize sermons sur divers textes), wurde von Rambach ins Deutsche übertragen (Halle 1742). Auch fehlte es ihm nicht an
45 Auszeichnungen; er war Mitglied des Oberkonsistoriums, sowie auch des Rates, der die Angelegenheiten der franz. Auswanderung zu verwalten hatte; 1710 wurde er korrespondierendes Mitglied der englischen Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens; 1724 Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Er starb den 7. August 1728 und wurde in der franz. Werderschen Kirche am Fuß der Kanzel bestattet.
50 Lenfant hat viel geschrieben, ist aber hauptsächlich als Kirchenhistoriker rühmlich bekannt. Hervorzuheben sind folgende Werke: Histoire de la papesse Jeanne fidèlement tirée de la dissertation latine de M. Spanheim (mehrere Male herausgegeben). — Histoire du Concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au Concile, enrichie de portraits, Amst. 1714, das bedeutendste was
55 er geschrieben, heute noch von Wert; ein Gegner fällt folgendes Urteil über dasselbe: „Es giebt wenig Geschichtswerke, die mit solcher Genauigkeit und solcher Weisheit verfaßt sind"; Hist. du Concile de Pise et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce Concile jusqu'au Concile de Constance, enrichie de portraits, Amst. 1724. — Histoire de la Guerre des Hussites et du Concile de Basle, enrichie de por-

traits, 1731. — Auch in der Exegese und in der Kontroverse hat er nicht Unbedeutendes geleistet. Er verfaßte mit Beausobre einen Kommentar des N. Testamentes, den Prof. Reuß den „besten und berühmtesten" des 18. Jahrhunderts nennt: Le N. Testament de notre Seigneur J. C. traduit en françois sur l'original grec, avec des notes litérales pour éclairer le texte, Amst. 1718. Von ihm ist der erste Band, der die vier Evangelien und eine umfangreiche Einleitung enthält. — Noch eine Streitschrift ist zu erwähnen: Préservatif contre la réunion avec le Siège de Rome, ou Apologie de notre séparation d'avec ce Siège, contre le livre de Mlle de B. (eaumont) dame prosélyte de l'Eglise rom. et contre les autres controversistes anciens et modernes 1723, 4 Bde. Lenfant ist einer der Gründer der Bibl. germ., zu welcher er die Vorrede schrieb. **C. Pfender.**

Lentulus s. Christusbilder Bd IV S. 65,32 ff.

Leo I., der Große, 440—461. — Seine Schriften sind herausgegeben von Quesnel, 2 Bde, Paris 1675 und am besten von P. und H. Ballerini, 3 Bde, Venedig 1753—1757, deren Ausgabe auch Migne SL 54—56 abgedruckt hat; hier auch 54 S. 59—114 aus Schönemann, Bibl. hist. litt. patr. lat. II die Uebersicht über die Ausgaben und Handschriften. Von Griesbach (Opuscula I, Halle 1768) sind Loci communes theologici collecti e Leone M. ediert worden. Bei Hurter, S. patr. opusc. sel. finden sich 14. 25. 26 ausgewählte Predigten und Briefe Leos aus der Ausgabe der Ballerini abgedruckt; eine deutsche Uebersetzung aller Predigten und Briefe von Wilden und von Wenzlowsky in der Bibl. der Kirchenväter, eine englische von Feltoe in den Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. II, 12, New-York 1896. Die Briefe von und an Leo über die Osterberechnung hat Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 247—278 vorzüglich herausgegeben. Zwei neue Briefe an Leo von Flavian und von Eusebius von Dorpläum edierte D. A. Amelli, S. Leone M. e l'Oriente, Rom 1882, Montekass. 1890; dieselben Th. Mommsen, NA XI (1886), 361—368. Leos Briefe in der Avellana Collectio (Epist. imper. etc. CSEL 35) ed. Günther S. 117—124. Die Capitula sive auctoritates sedis apostolicae etc. sind unecht. Ebenso gehören Leo die Schrift De vocatione gentium und die Epistola ad sacram virginem Demetriadem seu de humilitate tractatus nicht an. Das Sacramentarium Leonianum (neueste Ausgabe von Feltoe, Cambridge 1897) oder der Liber sacramentorum Romanae ecclesiae, die früheste Sammlung der vom Priester allein zu sprechenden Meßgebete, ist von den Ballerini als eine Privatarbeit römischen Ursprungs noch dem 5. Jahrhundert zugewiesen worden; auch Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines erklärt, Münster 1892, S. 50 ff., verteidigt dies und, daß die Gebete u. ä. auf Leo zurückgehen; dagegen hat L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, S. 132 ff. (2 A. 1898) die Entstehung des Sakramentars erst in der Mitte des 6. Jahrh. gezeigt. Das Breviarium adv. Arianos ist wohl aus Leos Umgebung hervorgegangen. Ueber die Briefe zum eutychianischen Streit in Monac. 14540 berichtet R. v. Nostiz-Rieneck in HJG 1897, 117 ff.; derselbe verteidigt die Echtheit der sog. Collectio Thessalonicensis, der Briefe über den päpstlichen Vikariat zu Thessalonich, in ZkTh 1897. Die Briefe Leos auch bei Mansi Bd V. VI.

Die vorzüglichsten Quellen für die Geschichte Leos sind seine Briefe — ihre Druckorte auch bei Jaffé I, 58—75 Nr. 398 ff. — und Predigten. Von den letzteren in der Ausgabe der Ballerini 116, darunter 20 unechte oder unverbürgte. Unecht sind die von Caillau edierten (MSL 56, 1131 ff.). und der Sermo de ascensione bei Liverani, Spicil. Liberianum, Florenz 1863, 121 ff. Wertvoll sind auch die Konzilsakten. Dazu kommen noch einzelne Nachrichten in verschiedenen Chroniken. Die Vita im Liber pontificalis (ed. Mommsen MG Gesta Pont. Rom. I, 101 ff.) ist ziemlich inhaltlos.

Litteratur: Vgl. die Ausgaben; ferner Tillemont, Mémoires etc. Bd 15 S. 414—832, und die Werke im 1. Bd S. 237, 14 von Walch[2] S. 104 ff.; Bower II, 129 ff.; Gregorovius I, 193 ff.; Reumont II, 24 f.; Langen II, 1 ff.; Hefele II[2], 302—564, besonders Bower, Hefele und Langen; nur kurz H. Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im MA, Freiburg 1898, S. 70 ff.; A. Arendt, Leo d. Gr. u. s. Zeit, Mainz 1825; E. Perthel, Papst Leos I. Leben und Lehren, Jena 1843; Fr. u. P. Böhringer, Die Väter des Papsttums: Leo I. u. Gregor I. (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd 12). Stuttgart 1879; Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I. d. Gr. in systematischer Darstellung, Würzburg 1894; C. Gore in DchrB III, 652 ff. (sehr eingehend); Bardenhewer, Patrologie[2], Freiburg 1901, S. 460 ff. Ueber den Primat von Arles s. d. A. Bd II, 56.

Leo I. ist nach dem Papstbuch in Tuscien geboren; Quesnels Vermutung auf Rom als seine Heimat (wegen ep. 31, 4. Prosp., Chron. ad a. 439) ist unzureichend begründet; ganz unsicher ist auch die Annahme, er sei der von Augustin ep. 104 im J. 418 erwähnte Leo acoluthus, den der römische Presbyter Sixtus nach Karthago sendet. Aber schon an den Diakon Leo hat sich (um 431) Cyrill von Alexandrien gewandt, damit Rom

den Ansprüchen Juvenals von Jerusalem auf ein Patriarchat über Palästina entgegentrete (Leon. ep. 119, 4); falls nicht dieser Brief vielmehr Papst Cölestin gegolten hat (übrigens war Leo des Griechischen unkundig, ep. 130, 3. 113, 4). Eben damals hat ihm Johannes Cassianus seine durch ihn veranlaßte Schrift gegen Nestorius gewidmet (CSEL 5 17, 235 f.). Den Bemühungen Julians von Eklanum um kirchliche Reception soll er entgegengewirkt haben (s. Bd IX, S. 603, 57 f.). Nichts aber bekundet deutlicher das Vertrauen, das er genoß, als daß ihm bald darauf der Kaiser die Mission übertrug, zwischen Aëtius und Albinus, den beiden höchsten Beamten in Gallien, zu vermitteln. Während er noch — als Diakon — in Gallien weilte, starb Sixtus III. am 11. August 440, und 10 Leo ward einmütig vom Volk gewählt. Am 29. September empfing er mit Dank gegen Gott und seine Wähler die Weihe. Von ihm ist die Centralisation des Kirchenregiments in epochemachender Weise unternommen, und ihre Theorie zum erstenmal klar, bestimmt, beinahe abschließend aufgestellt worden.

Nach allen Seiten entfaltet er binnen kurzem eine eifrige Thätigkeit. Der Häresie 15 begegnet er mit rücksichtsloser Energie. Im Erzbistum Aquileja waren Pelagianer wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden, ohne daß eine förmliche Verdammung ihres bisherigen Irrtums von ihnen verlangt worden war. Leo fand darin eine sträfliche Nachlässigkeit, schrieb einen drohenden Brief (ep. 1, wahrscheinlich aus dem Jahre 442) und verlangte die nachträgliche feierliche Leistung dieses Widerrufs vor einer Synode. — 20 Auf der Flucht vor den Vandalen waren 439 auch Manichäer nach Rom gekommen und hatten hier heimlich eine Gemeinde begründet. Leo ward auf sie aufmerksam und schritt sofort gegen sie ein (um 443). Mit Bischöfen, Presbytern und Senatoren veranstaltete er ein Verhör mit den manichäischen Auserwählten beiderlei Geschlechts (vgl. seine Schilderung in serm. 16, 4 und ep. 15, 16), das die schlimmsten Resultate für diese Sekte 25 hatte. Die zahlreichen Bücher derselben wurden verbrannt. Die Ausrottung der Sekte selbst, wo sie noch bestehe, wurde beschlossen, die römische Gemeinde mit dem Wesen derselben bekannt gemacht, vor ihrem scheinheiligen Thun gewarnt und zur Aufspürung weiterer Mitglieder aufgefordert (serm. 9, 4. 16, 4 f. 24, 4. 34, 4 f. 42, 4 f. 76, 6). Ähnliche Befehle ergingen an die Bischöfe des übrigen Italiens (ep. 7). Auch Valentinian III., 30 durch Leo dazu bestimmt, erließ sein Edikt vom 19. Juni 445 (auch unter Leos Briefen, ep. 8).

Mit den Manichäern schienen Leo die Priscillianisten aufs engste verwandt zu sein. Bischof Turribius von Astorga hatte bei seiner Rückkehr von dem Besuch zahlreicher rechtgläubiger Kirchen mit Staunen die Blüte des Priscillianismus in Spanien bemerkt und 35 seine spanischen Mitbischöfe über diese Sekte aufzuklären gesucht (hinter ep. 15 der Briefe Leos) und auch an Leo ein Exemplar gesandt. Leo ließ sich die Gelegenheit, in die spanische Kirche einzugreifen, nicht entgehen. In einem ausführlichen Schreiben (ep. 15, vom 21. Juli 447) schildert er diese verderbliche Sekte, gegen die wie die Väter, so auch schon weltliche Fürsten vorgegangen. Denn die Milde der Kirche etsi sacerdotali contenta 40 iudicio cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuvatur, dum ad spiritale nonnumquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. Die feindliche Invasion habe die Handhabung dieser Gesetze und die häufigeren Versammlungen der Bischöfe unmöglich gemacht. Dadurch habe sich jener verborgene Unglaube ausgebreitet und selbst Bischöfe ergriffen. In 45 17 Kapiteln stellt er darauf die Lehre der Priscillianisten, sie widerlegend, dar. Ein spanisches Generalkonzil solle auf Grund seines Briefes untersuchen, ob die Sekte Anhänger im Episkopat habe; er habe deshalb schon an die spanischen Mitbischöfe geschrieben. Die politische Lage Spaniens ließ es nur zu zwei Teilsynoden kommen, die eine wahrscheinlich zu Toledo 447, die andere eine Provinzialsynode der Galizier in muncipio Celensi. 50 Den Todesstoß hat der Priscillianismus dadurch nicht erhalten.

Mit Alexandrien hatte Leo zunächst eine Auseinandersetzung wegen der Berechnung des Osterfestes (vgl. dazu Krusch S. 98 ff. 129 ff. 245 ff.). Für das Jahr 444 sollte Ostern nach römischer Rechnung auf den 26. März, nach alexandrinischer auf den 23. April fallen; dabei galt in Rom als von Petrus überkommene Tradition, daß der Ostersonntag 55 den 21. April nicht überschreiten dürfe. Leo wandte sich an Cyrill von Alexandrien. Die Antwort Cyrills ist verloren; der Brief, welcher als seine Antwort beurteilt wird (so auch Langen nach den Ballerini), ist unecht, wie Krusch überzeugend bewiesen hat (S. 101 ff., der Brief hat u. a. Gennadius, De vir. ill. c. 7 benutzt). Jedoch ist sicher, daß Cyrill nicht geneigt war nachzugeben, sondern durchaus für die alexandrinische Berechnung eintrat. 60 Wir wissen dies aus einem Brief des Bischofs Pascasinus von Lilybäum vom Jahre 443,

an den sich Leo nach dem von Cyrill erhaltenen Bescheid gewandt hatte. Da auch Pascasinus nach sorgfältiger Erwägung Cyrill zustimmte und darauf hinwies, daß wenigstens der Charfreitag des Jahres 444 noch auf den 21. April falle, fügte sich Leo (Prosper, Chron. a. 444) angesichts der in der Osterfrage dem alexandrinischen Bischof erteilten Beauftragung und acceptierte diese Begründung (ep. 121, 1 f.). Aber gegen den Bischof 5 Dioskur unterließ er nicht, die Autorität des römischen Stuhls sofort geltend zu machen. In einem „väterlichen und brüderlichen" Brief (ep. 9 v. 21. Juni 445) erklärte er, daß die kirchliche Ordnung Alexandriens sich nach der Roms zu richten habe, da dem Apostel Petrus der Prinzipat unter den Aposteln übertragen und es unglaublich sei, daß dessen Schüler Markus, der Stifter jener Kirche, eine andere Tradition als sein Meister hinter- 10 lassen habe. Er erteilt daher Vorschriften (volumus) über die Zeit der Ordination und über Wiederholung des eucharistischen Opfers bei zu kleiner Kirche. Der Überbringer des Briefes werde über die römische Praxis unterrichten. Wie Alexandrien die Zumutung aufnahm, ist unbekannt.

Jedenfalls größeren Erfolg hatte Leos Eingreifen in Afrika. Nach dem Vandalen- 15 einfall war nur noch Mauretania Caesariensis dem Reich und damit dem nicänischen Bekenntnis erhalten geblieben. Diese Reste des orthodoxen Glaubens waren in ihrer Isolierung auf auswärtige Stützen angewiesen, daher jetzt Aussicht, mit mehr Erfolg als bisher die römische Suprematie über dies Kirchenwesen auszudehnen. Auf die Kunde von kirchlichen Mißständen hatte er einen Presbyter dorthin zu genauerer Nachforschung gesandt. 20 Dieser berichtete, daß unwürdige, unreife oder längst abgesetzte Geistliche selbst zum Episkopat gelangt seien, daß man die kirchlichen Vorschriften über den Familienstand der Bischöfe umgangen, oder erst kürzlich Getaufte, noch ohne die niederen Weihen, gewählt habe. Weil mit der Sorge für die ganze Kirche betraut, sieht Leo sich genötigt mit scharfer Rüge einzuschreiten (ep. 12, v. 10. August, 445?). Jene Kirche und ihre Bischöfe verdienten ein 25 strenges Gericht, aber er will noch Milde walten lassen; diejenigen Bischöfe jedoch seien abzusetzen, deren Verheiratung nicht den kirchlichen Forderungen entsprächen. Auch alle weiteren Anordnungen (Langen S. 17) giebt er in der Form des Befehls. Waren noch vor wenigen Jahren und Jahrzehnten in Afrika die Appellationen nach Rom streng verboten, so erhielt jetzt der Appellant, Lupicinus, seine Stelle zurück. Sogar die Vorlegung 30 aller ferneren Beschlüsse der afrikanischen Kirche zur Bestätigung in Rom wurde jetzt kurzweg verlangt (über die verschiedene Gestalt dieses Briefes, in dessen kürzerem Text die Appellation fehlt, vgl. die Ballerini I, 646 f. MSL 54, 639 ff.). Von einem Widerstand der Afrikaner gegen diese Vorschriften ist nichts bekannt.

In einem Brief (ep. 4, v. 10. Okt. 443) an die Bischöfe Campaniens, Picenums, 35 Tusciens und „aller Provinzen" fordert er unbedingte Beobachtung seiner Vorschriften, wie aller derer, die seine Vorgänger erlassen. Scharf tadelt er (ep. 16, v. 21. Okt. 447) die Bischöfe Siziliens wegen ihrer Abweichung von der römischen Sitte im Tauftermin. Durch Entsendung von Abgeordneten zu der römischen Synode sollen sie die römische Disziplin fortan sorgfältiger beobachten lernen. 40

Ihre Hoheitsrechte über Illyrien zu wahren, war ein besonderes Anliegen der römischen Kirche. Innocenz I. hatte dem Metropoliten von Thessalonich den Vikariat über diese Provinz übertragen, namentlich um dadurch der stets wachsenden Ausdehnung der Gewalt des Patriarchen von Konstantinopel zu begegnen. Ein Widerspruch von seiten des Metropoliten war nicht erfolgt. Aber bald suchten die illyrischen Bischöfe einen Rückhalt 45 wie früher an Rom, so nun an Konstantinopel, und die Päpste hatten Mühe, jene Art der Verbindung mit Illyrien durch Drohen und Ermahnen aufrecht zu erhalten. Gleichzeitig mit dem Brief, der dem neuen Metropoliten von Thessalonich, Anastasius, den von ihm erbetenen Vikariat übertrug und Anordnungen über die Ordination der Bischöfe und Metropoliten traf (ep. 6, v. 12. Jan. 444), entwickelt Leo in einem Schreiben an die 50 illyrischen Bischöfe seine Grundsätze: Petrus habe zur Belohnung seines Glaubens den Primat überkommen, die ganze Kirche sei auf ihn gegründet und ihm damit die Sorge für die ganze Kirche auferlegt. In wichtigen Fällen sei daher (ep. 5, 6. 6, 5) nach Rom zu berichten und der päpstliche Entscheid einzuholen; alle Fälle der Appellation bleiben dem Papst reserviert. Leo griff auch weiter in die Angelegenheiten Illyriens ein; in ep. 13 55 (v. 6. Jan. 446) verbot er dem Metropoliten u. a. ohne Wahl des Klerus und des Volks jemand zum Bischof zu weihen. Ebenso hatte er bald Anlaß (ep. 14; im Jahr 446 ?) dem eigenmächtigen Verfahren des Anastasius gegen seine Bischöfe entgegenzutreten. Jedenfalls hätte er zu seinem Vorgehen erst die römische Entscheidung einholen müssen, denn er sei nur in partem vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis (I, 686 60

ed. Bell.), besitze also kein selbstständiges Recht. Zugleich nimmt hier Leo ebenso die Metropoliten wie die Bischöfe gegen diese in Schutz; bei Rom soll die schließliche Entscheidung bleiben, dies als die letzte Zufluchtsstätte aller sich darstellen. In dem römischen Bischof, dem Nachfolger des Apostelfürsten, gipfelt die Stufenfolge der Bischöfe, Metropoliten, Primaten; er hat die Obsorge für die ganze Kirche (ep. 14, 11). — Wie sich die Sache zu Leos Zeit weiter entwickelt hat, ist nicht bekannt. Jedenfalls gelang es nicht das Vikariatsverhältnis zu einem bleibenden zu machen. Seit den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts überwiegt wieder der Einfluß von Konstantinopel.

Nicht ohne ernstlichen Widerstand gelang es, die Autorität Roms über die gallische Kirche zur Geltung zu bringen. Der Bischof Patroklus von Arles († 426) hatte vom römischen Bischof Zosimus die Zuerkennung eines Primats über die gallische Kirche erlangt, freilich in gewisser Abhängigkeit von Rom, da Trophimus von Rom aus die Kirche zu Arles gestiftet habe (s. Bd II S. 57, 28 ff.). Vorläufig gescheitert, waren die Primatsansprüche von seinem Nachfolger, Hilarius (s. d. A. Bd VIII S. 57, 19 ff.), 429—449, wieder aufgenommen worden, und die Lage der gallischen Kirche wie namentlich die Persönlichkeit des Hilarius versprachen jetzt Erfolg. Aber eine Appellation des Metropoliten Celidonius von Besançon veranlaßte Leo gegen Hilarius aufzutreten. Dieser kam selbst nach Rom, machte aber hier sein Recht geltend, ohne Leos Richterstellung anzuerkennen (Honoratus, Vita Hilar. 16 se ad officia, non ad causam venisse, praestandi ordine non accusandi, quae sunt acta suggerere). Leo war darüber aufs äußerste entrüstet; Hilarius sei so stolz aufgetreten und habe Worte ausgestoßen, die kein Laie zu reden und kein Priester zu hören gewagt (ep. 10, 3. 7). Den Wachen Leos, die ihn umstellt hielten (Vita Hil. 17), entzog sich Hilarius durch die Flucht. Aber Leo restituierte durch eine römische Synode den Celidonius und erhob eine Reihe von Beschuldigungen gegen Hilarius. Die Hauptanklage bildete, daß er sich zum alleinigen Metropoliten über Gallien habe machen wollen und sich der Unterwerfung unter den Apostelfürsten entzogen habe (ep. 10, 2). Die Geschichte der gallischen Kirche sei Zeuge, daß auch Gallien stets unter dem Primat Roms gestanden habe. Hilarius selbst wurde auf sein Bistum beschränkt; auch dieses blieb ihm nur „aus Gnaden". Die Rechte des Metropoliten in der Provinz Vienne wurden ihm aberkannt, jedes Streben nach einem Primat streng untersagt, die Berufung einer gallischen Synode dem ältesten Bischof zugesprochen.

In dem seine ganze Regierung beherrschenden Gedanken der römischen Universalgewalt sich bedroht fühlend und doch selbst die Schwierigkeit empfindend, seine Ansprüche durchzusetzen, wandte sich Leo aber auch an die Hilfe der Staatsgewalt. In der That erwirkte er vom Kaiser Valentinian III. durch die Vermittelung des Aëtius das berühmte, offenbar von ihm selbst inspirierte, Gesetz vom 6. Juni 445 (Novell. Valent. III, tit. 16, 172. Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papstt.[2], S. 65 f.). Der Kaiser erteilte hier nicht nur dem Beschluß der römischen Synode, dessen Giltigkeit auch ohnedies feststehe, den Vollziehungsbefehl, sondern verfügte auch: Das Verdienst des Apostels Petrus, die Würde der Stadt Rom und die Beschlüsse von Nicäa (die gefälschte Form des Kanons, Mirbt S. 43 A.) geben dem römischen Bischof den Primat über die Kirche: tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas. Ein Versuch, dem römischen Bischof sich zu widersetzen, solle daher künftig als Majestätsverbrechen angesehen werden, Verfügungen des Papstes als allgemeines Gesetz gelten (hoc . . pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas), dem Nichterscheinen eines vor das römische Bischofsgericht Geladenen zwangsweise Auslieferung durch den Provinzialstatthalter folgen. Ein Gesetz von weittragendster Bedeutung, auf das sich jedoch die Päpste nur ausnahmsweise berufen haben. Die Unterwerfung des Hilarius giebt sein Biograph deutlich zu erkennen (c. 17 in civitatem regressus . . totum se ad placandum tunc animum s. Leonis inclinata humilitate convertit). Rom hatte gesiegt. Unter Ravennius, seit 449 des Hilarius Nachfolger, verteilte Leo wenigstens die Metropolitanrechte zwischen Arles und Vienne (ep. 66, v. 9. Mai 450), und das erstere behauptete auch ferner den Vorrang (s. o. Bd II S. 58). In dem Streit Leos mit der orientalischen Kirche standen Synoden unter Ravennius ihm zur Seite.

Eine sehr günstige Gelegenheit zur Erweiterung der Autorität Roms auch über die Kirche des Orients schien sich nämlich zu bieten durch die Erneuerung der christologischen Streitigkeiten in den Auseinandersetzungen über die Lehre des Eutyches (s. d. A. Bd V S. 635 ff.). Gleich in den ersten Anfängen des Kampfes wandte sich dieser an Leo (s. ebd. S. 639, 24 ff., und Leos ep. 20, v. 1. Juni), zu ihm nahm er auch seine Zuflucht nach seiner Verurteilung durch Flavian (unter Leos Briefen ep. 21) und unterwarf sich Leos Entscheidung

(Leo ep. 33, 2, v. 13. Juni 449); an jene verwies ihn auch die Antwort des Petrus Chrysologus von Ravenna, ep. 25 unter Leos Briefen). Aber auch Flavian schrieb an Leo (ep. 22) mit der Bitte, die Absetzung des Eutyches anzuerkennen, und übersandte die Akten der Synode (ep. 26). Daher trat nun Leo auf Flavians Seite (ep. 27, v. 21. Mai 449). Schon hatte er auch die Einladung zur ökumenischen Synode zu Ephesus erhalten (ep. 31, 4) und war nun durch zahlreiche Briefe (ep. 28—38) eifrig darum bemüht, das gewünschte Resultat zu erreichen, besonders indem er alles für durch die (nach ep. 33, 1 vom Kaiser erbetene: hanc reverentiam divinis detulit institutis, ut . . auctoritatem apostolicae sedis adhiberet, tanquam ab ipso Petro cuperet declarari, quid in eius confessione laudatum sit) den Sinn des Petrusbekenntnisses deutende Erklärung des römischen Stuhles bereits entschieden (ep. 33), ein Konzil als im Grunde überflüssig (ep. 37) hinstellte. Seinen Vertretern auf dieser Synode gab er seinen berühmten, nach Gennadius, De vir. ill. c. 88 (epistolae quoque papae Leonis adv. Eutychen de vera Christi incarnatione . . ab ipso dictatae dicuntur) von Prosper verfaßten, Lehrbrief an Flavian (ep. 28, v. 13. Juni 449) mit, auf den er auch die Synode verwies (ep. 33, 2).

Dieser Brief wiederholt, zunächst im Anschluß an Augustin die Formeln der abendländischen Christologie (s. Bd IV S. 40 ff.), ohne in das durch die christologischen Verhandlungen des Orients gegebene Problem wirklich einzutreten und ein anschauliches und einheitliches Bild von Christi Person auch nur ernstlich anzustreben. Durch das Taufsymbol mit seinem Bekenntnis zu Christi Gottheit und Menschheit sei schon alles klargelegt, denn (c. 3) salva . . . proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et . . . natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut . . . unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Iesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. in integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris . . . humana augens, divina non minuens. Daher (c. 4) agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est; unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis . . . unus enim idemque est . . . vere Dei filius et vere hominis filius. — Leo sah in diesen Ausführungen das rechte Bekenntnis von dem Geheimnis der Menschwerdung mit voller Klarheit ausgesprochen (ep. 93, 2).

Zur Verlesung ist Leos Brief auf der Synode nicht gelangt (ep. 44, 1), auch war dort von dem Vorsitz seiner Legaten keine Rede, und ihre Proteste blieben unbeachtet (s. Bd V S. 642, 52 ff.). Vom Konzil abgesetzt, appellierten Flavian und Eusebius sofort nach Rom (Mommsen NA XI, 2, 1886, S. 361 ff.). Auch noch andere Hilferufe (z. B. von Theodoret ep. Leos 52 und MSG 83, 1311 ff. 1323 f. 1327, voll Bewunderung für den römischen Stuhl und Leos christologische Auseinandersetzung) ergingen dorthin, von wo allein noch wirksame Unterstützung zu erhoffen war. Es hätte dieser Bitten nicht bedurft. Handelte es sich doch um Leos eigene Sache und Autorität, obwohl erst viel später Dioskur den Bann über ihn verhängt hat (s. Bd V S. 645, 26 ff.). Leo begehrte vom Kaiser ein allgemeines Konzil in Italien (ep. 43, im Herbst 449). Zunächst verwarf er auf einer vorläufigen Synode zu Rom (Oktober 449) alle Beschlüsse des „latrocinium" (so zuerst Leo ep. 95, 2, v. 20. Juli 451). Überallhin sandte er Briefe. Auch Valentinian III. veranlaßte er an Theodosius zu schreiben (ep. Leon. 55), damit ein Konzil in Italien unter Leo, dem die ἱερωσύνη κατὰ πάντων anvertraut sei, und an den Flavian mit Recht appelliert habe, die Sache nochmals vornehme. Ohne sich auf eine Kritik der dogmatischen Beschlüsse von Ephesus einzulassen, forderte Leo die Verurteilung des Eutyches als eines Manichäers und Doketen. Die Augusta Pulcheria wußte er zu gewinnen (ep. 60). Gegen den neuen Patriarchen von Konstantinopel Anatolius, von der Partei des Dioskur, dessen Anerkennung der Kaiser verlangte, verhielt er sich zurückhaltend; derselbe solle erst seine Orthodoxie bethätigen, auch Leos Lehrbrief acceptieren (ep. 69, v. 16. Juli 450.

Als mit dem Tode Theodosius' II. sich der plötzliche Wechsel vollzog (s. Bd V S. 644, 23 ff.), trat das neue Kaiserpaar mit Leo sofort in lebhafte Korrespondenz. Anatolius entsprach den päpstlichen Forderungen, und Leos Lehrbrief ward allerwärts anerkannt und gerühmt. Aber jetzt wünschte Leo kein Konzil mehr (ep. 82 ff.; vgl. u. a. Harnack, Dogmengesch.[3] II, 365), zumal da es nicht in Italien gehalten werden sollte. Es wurde dennoch nach Nicäa berufen, dann nach Chalcedon verlegt, Leo konnte nur nach Möglichkeit vorsorgen, daß die

Autorität des römischen Stuhls, zunächst sein Lehrbrief, zur Geltung komme (ep. 89 ff.). Es ward denn auch auf der Synode zu Chalcedon (s. Bd V S. 645 f.) wenigstens das Ehrenpräsidium den römischen Legaten zu teil, während freilich die thatsächliche Leitung durch die kaiserlichen Kommissare erfolgte. Mit den Kommissaren zusammen haben die Legaten die Absetzung Dioskurs durchgesetzt, mit Hilfe des energischen Eingreifens des Kaisers es auch erreicht, daß die orientalischen Bischöfe ihren Widerspruch gegen den ihnen teilweise nestorianisch erscheinenden Lehrbrief Leos aufgaben und diesen als die Grundlage der Glaubensbestimmungen acceptierten (Mansi VII, 101 ff.). Jene Bischöfe haben dann auch Leo als den Dolmetscher der Stimme Petri (vocis beati Petri omnibus constitutus interpres) und als das Haupt ihrer Versammlung (sicut membris caput praeeras) bekannt (ep. 98, 1) und die Bestätigung ihrer Beschlüsse von ihm erbeten (ep. 98, 4). Dem Bewußtsein des Sieges giebt insbesondere der Brief Leos an Theodoret (ep. 120) Ausdruck.

Nicht umsonst aber hatte Leo seinen Legaten schon im voraus eingeschärft, sie sollten festen Widerstand leisten, si qui forte civitatum suarum splendore confisi aliquid sibi tentaverint usurpare (Mansi VII, 443). Seine Besorgnis war nicht ohne Grund. Der 9. Kanon gestattete Appellationen an den Patriarchen von Konstantinopel. Im 17. Kanon wurde bestimmt, daß die politische Stellung eines Ortes auch für seine kirchliche bestimmend sein solle, während der römische Stuhl seine Autorität auf die Stiftung des Apostelfürsten zu gründen suchte. Der 28. Kanon aber sprach unter Berufung auf den 3. Kanon von 381 dem Patriarchen von Konstantinopel gleiche Rechte (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) mit dem von Altrom zu, diesem nur den Ehrenvorrang einräumend, und dehnte den Sprengel des ersteren über Pontus, Asien und Thracien aus (auch bei Mirbt[2] S. 66 f.). Der Protest der römischen Legaten war vergeblich. Aber auch die Bemühungen der Orientalen, die Zustimmung Leos zu gewinnen, blieben erfolglos. Umsonst versuchte die Synode (ep. 98, 4) ihm die Einwilligung abzuschmeicheln, indem sie zugleich das Bedürfnis der Kirche und alten Brauch geltend machte, umsonst legte es ihm Anatolius in dringender Bitte ans Herz (ep. 101, 4. 5; der Stuhl von Konstantinopel habe ja den apostolischen von Rom zum Vater) und bemühte sich der Kaiser selbst darum (ep. 100). Leo beharrte bei seiner Ablehnung (ep. 104—107), und selbst die Bestätigung der dogmatischen Bestimmungen (ep. 114) verzögerte er anfangs. Jetzt erinnert er an die suspekte Ordination des Anatolius (z. B. ep. 106. 111) und tritt zu dem antiochenischen Bischof (ep. 119) und zu Proterius von Alexandrien (ep. 129) in Beziehungen. In der That erreichte er es, daß der Kaiser (L. 13, C. 1, 2 De sacros. eccl.) und Anatolius (ep. 132) nachgaben. Doch blieb dem Patriarchen faktisch das ihm zu Chalcedon überwiesene Jurisdiktionsgebiet.

An der Durchführung der dogmatischen Bestimmungen dieses Konzils im Orient hat sich Leo aber lebhaft beteiligt. Er hielt fortan einen ständigen Nuntius gegen die Häretiker in Konstantinopel. Die stete, diesem höchst lästige (ep. 163), Überwachung des Anatolius (ep. 135. 143. 151. 155. 157) dürfte freilich mehr durch den Kan. 28 hervorgerufen sein. Aber auch sonst ließ es Leo an Eifer zur Aufrechterhaltung des Chalcedonense nicht fehlen. Sein Briefwechsel legt davon Zeugnis ab. Namentlich als man seit Kaiser Leo I. 457 einem gewissen Ausgleich mit den Eutychianern wieder zuneigte, wirkte Leo dem unermüdlich entgegen, und er erreichte thatsächlich, daß nach der Ermordung des Proterius nicht der Monophysit Timotheus Älurus, sondern ein orthodoxer Patriarch in Alexandrien folgte.

Mit Proterius hatte Leo wieder eine Auseinandersetzung über den Ostertermin gehabt (Krusch S. 129 ff.). Im Jahr 454 sollte das Osterfest nach alexandrinischer Berechnung sogar auf den 24. April fallen, während die römische Rechnung es auf den 17. April ansetzte. Wieder aber sprach sich der von Leo befragte Bischof Pascasinus für Alexandrien aus. Da wandte sich Leo direkt an Proterius; zugleich aber suchte er auch den Kaiser durch einen Brief (ep. 121) wie mit Hilfe seines Nuntius Julian (ep. 122) dazu zu bestimmen, daß er dem Alexandriner Nachgiebigkeit zur Pflicht mache. Proterius verfuhr jedoch zunächst dilatorisch, erklärte dann aber bei der alexandrinischen Berechnung beharren zu müssen. Leo blieb nichts übrig als nachzugeben (ep. 137), studio unitatis et pacis (ep. 138), freilich widerwillig genug, wie die Chronik Prospers zeigt (ad a. 455, bei Krusch S. 137 f.).

Die Zeit des Pontifikats Leos war die des beginnenden Zusammenbruchs des weströmischen Reichs auch in Italien selbst. Dadurch aber ward Leo Gelegenheit auch nach dieser Seite den römischen Bischof als den eigentlichen Repräsentanten der regierenden Gewalt zu erweisen. So gegenüber Attila. Als dieser 452 in Italien eindrang und Rom

bedrohte, wurde Leo nebst zwei hohen Staatsbeamten mit der Gesandtschaft an ihn betraut. Durch den Eindruck seiner Person und seiner Beredsamkeit soll Attila zum Abzug bestimmt worden sein. So erzählt Prosper (ad a. 452 S. 482 ed. Mommsen), der sich damals in der päpstlichen Kanzlei befunden zu haben scheint, und nach ihm Cassiodor (ad a. 452), Viktor von Tunnuna (ad a. 449) und Jordanis c. 42 S. 115 f. Aber aus Jordanis, der sich auf Leos Zeitgenossen Priskus beruft (c. 42), geht hervor, daß auch andere Gründe zum Abzug Attilas mitwirkten (Bower S. 261 f., Perthel S. 90 ff.), so der Zustand seines Heeres, drohende Hilfstruppen Marcians, die Furcht der Hunnen für Attila vor Alarichs Schicksal und die Aussicht auf einen Tribut. — Nicht zu verhindern vermochte Leos Fürsprache eine vierzehntägige Plünderung Roms durch den Vandalenkönig Geiserich 455, nur vor Mord und Brand soll er Rom bewahrt haben. Es ist wahrscheinlich, obschon umstritten, daß sich auf Roms Geschick durch Geiserich die Bußpredigt Leos (sermo 84) an der Oktave des 29. Juni bezieht. Jetzt wohl hat Leo die Kirchen an der Via Appia und der Via Latina erbaut. Wahrscheinlich am 10. Nov. 461 (über andere Angaben vgl. die Ballerini II, 586) ist Leo gestorben.

Leos Bedeutung beruht darauf, daß er theoretisch und praktisch den Stuhl Petri zum Fundament der Kirche zu machen bestrebt gewesen ist. Nicht nur den Primat des römischen Bischofs hat er wie schon andere vor ihm, nur noch energischer als sie, vertreten, sondern ihn als den universalen Bischof behauptet; er kann somit als der erste Papst bezeichnet werden. In seinen Briefen und noch mehr in seinen Reden hat Leo seine Theorie dargelegt. Nach derselben ist die Kirche erbaut auf Petrus, den Christus in Wahrheit zu einem Felsen gemacht, auf dem seine Kirche gründen soll. In ihm gipfelt derart das apostolische Amt, er ist so in die unteilbare Einheit Christi aufgenommen, daß sich von ihm als dem Haupt aus alle Gaben in den Leib ergießen, und sich von Christi Gemeinschaft trennt, wer von Petrus (ep. 10, 1). Den Schriftbeweis liefert ihm Mt 16, 16—19 (vgl. besonders sermo 4). Ist zwar Christus der Eck- und Grundstein, so doch auch Petrus der Fels der Kirche, denn er hat teil an allem was Christi ist (tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia). Daher ist der eine Petrus allen Aposteln vorangestellt, damit auch er beteiligt sei an der Leitung aller Priester und Hirten durch Christus (de toto mundo unus Petrus eligitur, qui .. omnibus apostolis .. praeponatur, ut quamvis .. multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus). Auch was die anderen mit ihm gemeinsam haben, haben sie nur durch seine Vermittlung (4, 2). Gehört auch den anderen Aposteln und Leitern der Kirche die Binde- und Lösegewalt, so wird sie doch Mt 16, 19 dem Petrus allein anvertraut, um sein Vorrecht vor allen anderen darzuthun (4, 3). Ebenso betet der Herr allein für den Glauben des Petrus, trotz der allen Aposteln drohenden Gefahr, weil seine Festigkeit auch die anderen sichert (ebd.). Sein vorübergehender Fall ward zugelassen, ut in ecclesiae principe remedium poenitentiae conderetur, und um jeden vor Sicherheit zu bewahren (sermo 60, 4). — Was aber von Petrus gilt, gilt auch von seinem Nachfolger. Während jeder andere Bischof mit der Fürsorge für seine spezielle Herde betraut ist, so der römische mit der für die ganze Kirche, die Arbeit jedes Bischofs, ist ein Teil seiner (Leos) Arbeit (quamvis enim singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis praesint, .. nobis tamen cum omnibus cura communis est, neque cuiusquam administratio, non nostri laboris est portio, .. ad beati apostoli sedem ex toto orbe concurritur, sermo 5, 2). An dem ewigen Priestertum und der Felsenart Christi nimmt Petrus und durch diesen sein Nachfolger teil (soliditas enim illa quam de petra Christo etiam ipse petra factus accepit, in suos quoque transfudit haeredes; 5, 4); durch seine Fürsorge wird die ganze Kirche regiert (ebd.). Die übrigen Bischöfe sind nur seine Gehilfen (s. o. S. 369, 60 im Schreiben an den Metropoliten von Thessalonich). Das System von Bischöfen, Metropoliten, Patriarchen findet seinen Abschluß in dem Bischof von Rom (ep. 14, 1. 11). Durch den Stuhl des hl. Petrus ist daher Rom zum Haupt des Erdkreises geworden und herrscht jetzt weiter durch den christlichen Frieden als durch die Herrschaft des Kriegs. Deshalb ward bei der Teilung der Welt unter die Apostel dem Petrus die Hauptstadt der Welt bestimmt, damit hier im Mittelpunkt der entscheidende Sieg über die irdische Weisheit der Philosophie wie über den Dienst der Dämonen errungen werde, und damit von dem Haupt aus das Licht der Wahrheit sich durch den ganzen Leib der Welt verbreite (ep. 82, 2. 3). Die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon gewinnen in Leos Augen erst durch die päpstliche Bestätigung ihre wirkliche Geltung.

Wesentlich als Regenten zeigt sich Leo auch in seinem Briefwechsel. Fast durchweg handelt es sich neben dem Kampf gegen die Häresie um Fragen der Disziplin. Namentlich dringt Leo auf strenge Aufrechterhaltung der Forderungen über den Cölibat resp. die Enthaltsamkeit der Bischöfe und der Kleriker bis zum Subdiakon herab. Für die Sünden, durch welche die regenerationis dona verletzt sind, hält er eine priesterliche Vermittlung für notwendig (ep. 108, 2. 3). Er will aber nicht, daß bei freiwillig bekannten Sünden ein öffentliches Bekenntnis gefordert werde; es ist eine plenitudo fidei laudabilis, wenn ein solches aus freien Stücken geschieht (ep. 168).

Von den Reden Leos sind uns 96 erhalten. Namentlich den Jahrestag seiner Erhebung auf den Stuhl Petri liebt er mit einer Gedächtnispredigt zu feiern. „Mit großer Klarheit, in zierlicher und populärer Form benützt er die Festpredigten zur Behandlung der Zeitkontroversen (Nestorius, Eutyches, Manichäer u. a.), freilich oft zu sehr auf Kosten der erbaulichen Darlegung des Heilsinhalts der Festidee“ (Christlieb in der 2. Aufl. der PRE, Bd 18 S. 484). Förmliche Schrifterklärung bietet er nicht. **N. Bonwetsch.**

Leo II., 682—683. — Quellen und Litteratur: Die Urkunden bei Jaffé S. 240 Nr. 2116 ff. Dazu die Konziliensamlungen von Mansi und Hardouin. Seine Vita im Liber pontificalis I, S. 200 ff. ed. Mommsen. Ferner die Litteratur bei Honorius I, s. Bd VIII, 313, bes. Hefele, Konziliengesch. 3² S. 287 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste, I, 185 ff.; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche, II, 568 ff.; Grisar im kathol. Kirchenlexikon B 7b. Vgl. auch AS zum 28. Juni.

Auf der sechsten ökumenischen Synode hatte Papst Agatho durch die Verdammung des Monotheletismus (s. d. A.) einen glänzenden Triumph errungen. Allerdings hatte sich das Konzil der Entscheidung Agathos und seiner römischen Synode nicht einfach unterworfen, sondern das römische Schreiben zunächst einer Prüfung unterzogen. Thatsächlich aber war dann doch die römische Lehre völlig durchgedrungen, der widerstrebende Patriarch von Konstantinopel durch einen anderen, willfährigeren ersetzt worden. Wohl um sich eine gewisse Genugthuung für diese Niederlage zu verschaffen, hatten die Orientalen, vielleicht auf die Kunde von Agathos Tod hin (Langen S. 573 f.), den verurteilten Führern des Monotheletismus auch den Papst Honorius (s. d. A. Bd VIII S. 313 ff.) beigefügt, *ὡς ἐκείνοις ἐν τούτοις ἀκολουθήσαντα*. Über das Verhalten der päpstlichen Legaten gegen dies Vorgehen der Synode und über etwaige Verhandlungen darüber wissen wir nichts Bestimmtes; ebenso nicht, warum sich die Weihe Leos so lang verzögerte. Jedenfalls aber hat Leo das Konzil anerkannt, seine Entscheidungen bestätigt und die Verdammung der verurteilten Häretiker wiederholt. Auch Honorius war darin eingeschlossen als derjenige, qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est. Der Brief (Mansi 11, 725) war lateinisch und griechisch abgefaßt; die lateinische Gestalt aber natürlich der Entwurf und nicht erst Übersetzung aus dem Griechischen (so Hefele III², 294 und Grisar l. c.). An den Kaiser ging der Brief griechisch, und hier findet sich statt des subvertere conatus est nur *παρεχώρησεν*. Dem entspricht es, wenn Leo bei Übersendung der Konzilsakten an die spanischen Bischöfe (Mansi 11, 1050) Honorius als den bezeichnet, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam autoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. Ebenso heißt es in einem Brief an den Westgotenkönig Hervig (Mansi 11, 1055; von einigen Benedikt II. zugeschrieben) maculari consensit. — Makarius von Antiochien und seine monotheletischen Freunde waren nach Rom gesandt worden (Mansi 11, 711); sie wurden nach dem Papstbuch außer zweien, die sich bekehrten, in verschiedene Klöster eingesperrt.

Nach dem Papstbuch war Leo schriftkundig, beredt, geübt im Kirchengesang, auch des Griechischen mächtig, wohlthätig. Die Selbstständigkeit des Erzbistums Ravennas (s. d. A. Agatho Bd I S. 241) wurde unter ihm noch vollständiger vernichtet. Der Erzbischof sollte künftig seine Weihe in Rom empfangen. Auch hat Leo den Verzicht Gregors I. auf alle Gebühren bei Verleihung des Palliums wiederholt (ebendas.). Zwei römische Kirchen verdanken ihm ihre Erbauung. — Sein Begräbnistag ist der 3. Juli 683.

Bonwetsch.

Leo III., Papst, 795—816. — Jaffé I, S. 307 ff.; die Briefe an Karl d. Gr. in den Monumenta Carolina bei Jaffé, Bibl. rer. German. IV, S. 307 ff. und MG Ep. V, S. 85 ff. Einzelnes auch in der Briefsammlung Alkuins bei Jaffé, Bibl. VI. und MG Ep. IV. Biographie im Lib. pontific. ed. Duchesne II, S. 1 ff. Die fränk. Annalen in den MG SS I

gesammelt. — Darstellungen in den Werken über die Geschichte des Papsttums, der Stadt Rom, der politischen und kirchlichen Geschichte Deutschlands, die vor dem Artikel Hadrian I. Bd VII S. 302 f. verzeichnet sind. Seitdem ist erschienen die 2. Aufl. meines Werkes über die KG Deutschlands, 2. Band 1900 und J. A. Ketterer, Karl der Große und die Kirche, München 1898, über welche Schrift meine Rezension in der HZ zu vergleichen ist. NF 49 S. 78.

Leo III., ein geborener Römer, wurde am 26. Dezember 795 gewählt und am Tage danach konsekriert. Nach dem Bericht des Lib. pontif. erfolgte seine Wahl einstimmig. Jedoch standen dem neuen Papst die römischen Optimaten von Anfang an feindselig gegenüber. Um so mehr Anlaß hatte er, sich einen Rückhalt an Karl d. Gr. zu sichern. Er machte demgemäß unter Vorlage des Wahlprotokolls dem König Mitteilung von seiner Erhebung, versicherte seine Treue und forderte ihn auf, durch einen Königsboten dem römischen Volk den Treueid abnehmen zu lassen. Karls Antwort entsprach den Wünschen des Papstes, indem sie von seiner Bereitwilligkeit Kunde gab, den fränkisch-päpstlichen Bund zu erneuern, zugleich aber ließ sie Leo keinen Zweifel darüber, wie Karl das Verhältnis der beiden Gewalten zu einander dachte: Nostrum est, schrieb er, s. undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et infidelium devastatione armis defendere foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, elevatis ad Deum .. manibus nostram adiuvare militiam, quatenus . . populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, Alc. ep. 93 S. 137 f.

Der in dieser Weise beginnende Pontifikat Leos währte länger als zwei Jahrzehnte. Er ist nicht dadurch bedeutend geworden, daß Leo sich als Mann von hervorragender Begabung bewährte, dessen Handlungen in die Entwickelung der Kirche und der Welt tief eingegriffen hätten. Man hat eine einzelne Handlung zu erwähnen, die welthistorische Bedeutung hat, die Krönung Karls zum Kaiser. Aber es ist einleuchtend, daß durch das, was Leo dabei that, das Kaisertum nicht geschaffen, sondern höchstens benannt wurde. Wäre der Mann, der an Weihnachten 800 vor dem Papste stand, nicht Karl d. Gr. gewesen, so hätte die päpstliche Krönung nimmermehr die Geschichte eines neuen Imperiums eingeleitet. Abgesehen von dieser einen Handlung Leos liegt die Bedeutung seiner Amtsführung lediglich darin, daß sie das Verhältnis, in dem das Papsttum zum fränkischen Reiche stand, klar erkennen läßt.

Wir haben hiermit zu beginnen. Zunächst kam Leo der fränkische Schutz zu gute. Er erwies sich bald genug als notwendig. Denn nicht nur wurde Italien durch das Andringen der Sarazenen bedroht, eine größere Gefahr lag für den Papst in der Feindseligkeit seiner römischen Gegner. So heftig sie war, so war sie doch weder in den kirchlichen noch in den politischen Überzeugungen begründet, sondern sie war rein persönlich: durch die Erhebung Leos waren die Männer, die unter Hadrian an der Spitze gestanden waren, ihres Einflusses beraubt worden. Das verziehen sie dem Papste nicht. Im Jahre 799 kam es bei der herkömmlichen Prozession am Markustage zu einer Revolte: der Papst wurde überfallen und mißhandelt; man brachte ihn nach dem nahen Erasmuskloster. Dann fand, wie es scheint, eine tumultuarische Verhandlung statt, in der er seiner Verbrechen halber (Alc. ep. 179 S. 297: Crimina adulterii vel periurii) abgesetzt wurde. Allein die Mißvergnügten überschätzten ihre Macht; der Anhang des Papstes sammelte sich sofort und es gelang ihm noch in der Nacht, ihn zu befreien. Er floh nach Deutschland.

Bei Karls Stellung verstand es sich von selbst, daß das römische Absetzungsurteil für ihn nicht vorhanden war. Er empfing den Vertriebenen als Papst, er ließ ihn durch fränkische Große nach Rom zurückführen, November 799. Aber nun erwies sich, daß die Schutzpflicht nach Karls Meinung ein Aufsichtsrecht in sich schloß. Denn für erledigt betrachtete er mit der Rückführung des Papstes die Sache nicht. Vielmehr erteilte er seinen Bevollmächtigten den Auftrag, in Rom eine Untersuchung zu veranstalten, die sich ebenso auf die Empörung, wie auf die Leo schuldgegebenen Verbrechen zu erstrecken hatte. Sie fand Anfang Dezember 799 statt, und man kann kaum bezweifeln, daß sie die Schuld Leos ergab (vgl. d. 184. Bf. Alkuins S. 309).

Damit aber stand man vor einer so großen Schwierigkeit, daß nur Karl selbst sie lösen zu können schien. Die Frage war: Konnte der schuldige Papst gerichtet werden, konnte er ungerichtet im Amte bleiben? Auf der einen Seite stand der Satz, daß der römische Bischof von niemand gerichtet werden könne, für weite Kreise fest; in der nächsten Umgebung des Königs vertrat ihn Alkuin. Auf der anderen Seite war man diesseits der Alpen nicht gleichgiltig genug gegen Recht und Unrecht, daß man es für zulässig hielt,

daß ein mit dem schwersten Verdacht belasteter Mann der erste Bischof der Christenheit bleibe; es wurde der Vorschlag gemacht, Leo sollte zurücktreten und den Rest seines Lebens in irgend einem Kloster zubringen, Alc. ep. 179 S. 297. Aber konnte ein Mann wie er dazu vermocht werden? Karl trat im Herbst 800 den Zug nach Italien an; er war entschlossen, die Anklagen gegen Leo zu untersuchen. Das geschah auch. Aber die Untersuchung endete weder mit der Freisprechung noch mit der Verurteilung des Papstes, sondern damit, daß er sich durch einen vor allem Volk in der Peterskirche geleisteten Eid von den ihm schuldgegebenen Verbrechen reinigte. Der Eid hatte folgenden Wortlaut: Auditum fratres karissimi et divulgatum est per multa loca, qualiter homines mali adversus me insurrexerunt et debilitare voluerunt et miserunt super me gravia crimina. Propter quam causam audiendam . . rex Carolus una cum sacerdotibus et optimatibus suis istam pervenit ad urbem. Quam ob rem ego Leo pontifex sanctae Rom. ecclesiae, a nemine iudicatus neque coactus sed spontanea mea voluntate purifico et purgo me in conspectu vestro coram Deo et angelis eius, qui conscientiam meam novit, et b. Petro.. quia istas criminosas et sceleratas res quas illi mihi obiciunt nec perpetravi nec perpetrari iussi. Testis mihi est Deus, in cuius iudicium venturi sumus et in cuius conspectu consistimus. Et hoc propter suspitiones tollendas mea spontanea voluntate facio; non quasi in canonibus inventum est aut quasi ego hanc consuetudinem aut decretum in s. ecclesia successoribus meis et fratribus et coepiscopis inponam, MG Ep. V S. 63 f. Nachdem Leo durch diesen Eid seine Unschuld bewiesen hatte, wurden seine Ankläger als Rebellen zum Tode verurteilt. Was aber Karl von dem Eide des Papstes hielt, das zeigte er dadurch, daß er sie zur Verbannung begnadigte, Ann. reg. Franc. z. 801 S. 114. Es ist klar, daß dieser Ausgang ein Kompromiß war zwischen der Überzeugung, daß der Papst von niemand gerichtet werden dürfe, und der anderen, daß ein Verbrecher nicht Papst sein könne. Vollzogen wurde das Kompromiß auf Kosten von Leos Gewissen. Das geschah am 23. Dezember 800.

Zwei Tage danach erfolgte die Krönung und Ausrufung Karls zum Kaiser. Die Frage kann unerörtert bleiben, ob der Papst und die Römer zu dem, was sie thaten, berechtigt waren. Denn es ist ebenso gewiß, daß sie ein formelles Recht dazu nicht besaßen, wie daß die Möglichkeit für ihr Thun durch die Machtstellung, die Karl einnahm, gegeben war. Aber auch abgesehen davon gehen die Meinungen über dies Ereignis weit auseinander: War die Krönung von Karl erstrebt und mit dem Papste verabredet oder handelte dieser ohne Vorwissen des Königs? War die Erlangung der Kaiserwürde von lange her das letzte Ziel seiner Politik und kam es durch das zufahrende Eingreifen des Papstes dazu, daß er sein Ziel nur halb erreichte? Wurde Karl überrascht oder wußte nicht nur er, was geschehen würde, sondern waren die fränkischen Großen, ja das römische Volk „in das Geheimnis eingeweiht“? Die Beantwortung dieser Fragen wird dadurch erschwert, daß die Berichte sich begnügen, kurz und schlicht das Ereignis zu erwähnen, ohne über seine Veranlassung oder seine Bedeutung ein Wort zu sagen. Entscheidend ist deshalb, wie mich dünkt, die Erwägung, ob das Kaisertum wirklich das höchste politische Ideal war, dem die deutschen Machthaber seit Jahrhunderten zustrebten (Formulierung von Giesebrecht Kais.G I, 123, 3. Aufl. Begründet ist die Anschauung hauptsächlich durch Döllinger). Denn nur wenn dies der Fall war, wenn wenigstens Karl im Kaisertum längst sein politisches Ideal erkannte, ist die Annahme möglich, daß er die Krönung insgeheim vorbereitete, freilich bleibt dann „das Geheimnis“ ebenso unerklärlich, wie die Einsilbigkeit der Reichsannalen. Nun aber läßt sich zeigen, daß Karl keineswegs Verehrung gegen die Kaiseridee und das Kaisertum empfand (s. die KG D.s II, S. 105 Anm. 1 zusammengestellten Belege aus den Libri Carolini), dann aber spricht alles dafür, daß die von Einhard bezeugte Aeußerung Karls, die theatralische Szene am Weihnachtsfest sei ohne sein Wissen und gegen seinen Willen veranstaltet worden, vita Kar. 28, wahr und aufrichtig gewesen ist. Wäre sie es nicht gewesen, wie würde es sich erklären, daß Karl den Kaisertitel nicht sofort annahm? Er nannte sich noch im März 801 rex Francorum et Romanorum atque Langobardorum (B. M. 363). Nicht Karl, sondern nur Leo konnte durch den Vorgang in der Peterskirche einen Vorteil zu erlangen glauben. Denn wie erhob sich der Mann, dessen ganze Existenz zwei Tage vorher auf der Schneide des Messers stand, aus seiner Erniedrigung, wenn er jetzt an der Spitze des römischen Volkes einen neuen Imperator proklamierte, wie einstmals die siegreichen Legionen!

Er mochte auf Karls Dank rechnen. Aber er sah sich getäuscht. Denn Karl zog aus dem neuen Titel lediglich die Folgerung, daß Rom nunmehr gänzlich als Bestandteil seines Reichs behandelt werden könne; ein wesentlicher Unterschied zwischen dem römischen Bischof und den übrigen Metropoliten des Reichs war kaum mehr zu bemerken: in seinem Testamente zählte Karl Rom einfach zu den Metropolitansitzen des Reichs, Einh. V. Kar. 33, 5 in der Reichsteilung sprach er aus, daß der Schutz, der der römischen Kirche gebührt, similiter et caeteris ecclesiis gebühre, Nr. 15 MSL 97 S. 301. Der Papst wurde ein Unterthan des Kaisers (MG Ep. V S. 103 Nr. 10; Datierung der päpstlichen Bullen: Imperante domino nostro Carolo). Was nach Leos Meinung ein Titel hatte sein sollen, wurde durch Karl zu einer Thatsache. 10

Wie wenig Leo bedeutete, zeigt sich am schärfsten in der geringfügigen Rolle, die ihm in den kirchlichen Streitigkeiten zugewiesen wurde. Die Erledigung des adoptianischen Streites nahm von Anfang an Karl in die Hand; Leo hatte lediglich nach seinem Befehl auf einer römischen Synode am 23. Oktober 798 das noch einmal zu verdammen, was in Deutschland bereits verdammt war, Mansi XIII, S. 1031, vgl. Alc. ep. 199 S. 329. 15 In den Verhandlungen über die Aufnahme des filioque ins Symbol, wagte er, sich von dem Urteil der fränkischen Kirche zu trennen: wieder wurde eine theatralische Szene veranstaltet, er ließ den alten Text des Symbols in zwei große silberne Tafeln eingraben und diese in der Peterskirche feierlich aufstellen, Vita Leon. 84 S. 26. Aber auf Karl und seine Theologen machten die silbernen Tafeln nicht den mindesten Eindruck: das 20 filioque blieb in den Symbolformeln der fränkischen Kirche erhalten, und trotz der silbernen Tafeln rezipierte man es in der Stille auch in Rom.

Selbst in seiner Stellung zu den Griechen wurde er durch die Rücksicht auf Karl gefesselt. Unter Konstantin VI. und dann wieder unter Nikephorus suchten etliche griechische Mönche, die von den Kaisern bedrängt wurden, an ihrer Spitze Theodor Studita (s. d. A.), 25 Leos Hilfe. Er war sehr bereit, die gegen die römischen Primatialansprüche gefügigen Erklärungen Theodors mit Trostworten zu belohnen; aber die konziliante Politik, die Karl dem östlichen Reich gegenüber befolgte, hinderte ihn, irgend etwas für ihn zu thun.

Am 28. Januar 814 starb Karl d. Gr. Leo unterließ es, die römische Bevölkerung seinem Nachfolger Ludwig d. Fr. huldigen zu lassen. Er glaubte, daß ihm nun die Mög- 30 lichkeit gegeben sei, sich an seinen alten Feinden zu rächen; als Unruhen ausbrachen, ließ er eine größere Anzahl von ihnen verhaften und hinrichten. Das war ein so offenbarer Eingriff in die kaiserlichen Rechte, daß selbst Ludwig ihn nicht schweigend dulden konnte: er sandte seinen Neffen Bernhard nach Rom, um die Angelegenheit zu untersuchen. Dessen Bericht war dem Papste nicht günstig. Diesem aber gelang es durch eine Gesandtschaft 35 den Kaiser zu beruhigen. Es war der letzte, wenn nicht der einzige Erfolg seines Lebens. Am 12. Juni 816 ist er gestorben.

Leo war ein kleiner Mensch, wahrscheinlich belastet mit einem Meineid und auch sonst befleckt durch schwere Verbrechen. Aber seitdem man sich gewöhnt hatte, in dem Ereignis am Weihnachtsfest 800 die durch den Papst vollzogene Uebertragung des Imperiums 40 vom Morgenland auf das Abendland zu sehen, gehörte er zu den Päpsten, deren Handlungen die ganze Machtfülle des Sacerdotiums beweisen. Kein Wunder, daß die römische Kirche die Krone, die zu erteilen sie sich berechtigt glaubt, ihm nicht versagte: die Congregatio rituum beschloß im Jahre 1673, daß sein Name in das Martyrologium Romanum aufgenommen werden solle; seitdem gehört Leo III. zu den Heiligen. Referent 45 war der Kardinal Bona, AS Juni II, S. 572. **Hauck.**

Leo IV., Papst 847—855. — Jaffé I, S. 329. MG Ep. V, S. 585 ff. Biographie im Lib. pontif. ed. Duchesne II, S. 106 ff. Die fränkischen Annalen MG SS I. Die Darstellungen in den Werken über die Geschichte des Papsttums, der Stadt Rom, der kirchlichen und politischen Geschichte Deutschlands sind vor d. Art. Gregor IV. genannt. Außerdem ist 50 anzuführen Ewald NA V, S. 375.

Der Pontifikat Leos fällt in die Zeit, in welcher die Unterordnung des Papsttums unter das Kaisertum sich lockerte. Dadurch ist sein Charakter bestimmt. Dies zeigte sich schon bei der Erhebung Leos. Er wurde in den letzten Tagen des Januar 847 gewählt und am 10. April d. Jahres konsekriert, ohne daß die kaiserliche Bestätigung der Wahl 55 eingeholt worden wäre. Die Römer entschuldigten ihr Verfahren mit der Sarazenengefahr; die lange Frist zwischen Wahl und Weihe würde indes die Einholung der Bestätigung möglich gemacht haben, wenn sie sie ernstlich gewollt hätten: offenbar schufen sie absichtlich einen Präcedenzfall. Die Verhandlungen darüber müssen sich Jahre lang

hingeschleppt haben; das zeigt das Fragment Jaffé 2652, das nicht vor 850 geschrieben sein kann. Es beweist zugleich, daß es nicht zu runder Anerkennung des kaiserlichen Rechtes kam.

Auch die von Leo mit großem Eifer betriebene Neubefestigung von Rom, die durch die 5 Bedrohung der Stadt durch die Sarazenen notwendig geworden war, diente zugleich dazu, die selbstständige Macht des Papstes zu verstärken. Wie ein weltlicher Herr umgab er sich mit einem bewaffneten Gefolge, Leon. ep. 23 S. 599. Wurde der Sarazenensieg im Jahre 849 auch nicht unter seiner Leitung errungen, so fiel sein Glanz doch auf seine Regierung. Jedenfalls fühlte er sich als Herr der römischen Streitmacht, vgl. Jaffé 2620. 10 Wie Rom so suchte er auch Portus, Horta und Ameria durch Neubefestigung und Neubesiedelung zu verstärken.

Durch diese Fortschritte päpstlicher Selbstständigkeit wurde, wie kaum bemerkt zu werden braucht, das Rechtsverhältnis, das zwischen Rom und dem Kaisertum bestand, an sich nicht geändert. Der Kaiser war Landesherr, das kaiserliche Gericht das höchste Ge- 15 richt in der Stadt. Leo hat dem nicht widersprochen: er erkannte ebenso die politischen, wie die kirchlichen Rechte der Karolinger an. Das bewies er einerseits bei der Befestigung der Leostadt und der Ansiedelung der Korsen in Portus, vita Leon. 69 und 80, S. 123 und 126, andererseits bei der römischen Synode vom Dezember 853 bei den Romreisen, Jaffé 2621 und besonders bei der Konsekration von Bischöfen, Jaffé 2613 20 und 2615. Auch unterließ er nicht, den Kaisern gegenüber gelegentlich auszusprechen, daß er zur Beobachtung ihrer Vorschriften verbunden sei, Jaffé 2643. 2646. Trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß er bestrebt war, die Erinnerung an diese Abhängigkeit zu verwischen. Er führte unter der Hand die Vorstellung päpstlicher, dem Kaiser erteilter Befehle ein, indem er dem Kaiser Lothar vorhielt, daß die früheren Kaiser die Befehle, 25 verbessernd fügt er hinzu, vielmehr die Bitten der Päpste demütig erfüllten, Jaffé 2622. Hatte Leo III. den Namen des Königs in den Adressen seiner Briefe dem seinen vorangestellt, so gebrauchte er, wie es scheint, die umgekehrte Reihenfolge, s. Jaffé 2626.

In rein kirchlichen Fragen handelte er als der oberste Regent der Christenheit. Daß die römische Kirche caput principiumque omnium, oder magistra et caput om- 30 nium ecclesiarum ist (Jaffé 2625. 2647), stand ihm zweifellos fest, demgemäß auch sein Recht als oberster Richter in die Verhältnisse der einzelnen Landeskirchen einzugreifen. Er machte davon Gebrauch, indem er den Beschlüssen der Synode von Soissons 853 seine Bestätigung versagte und eine neue Synodalentscheidung in Gegenwart eines Legaten forderte, Jaffé 2632, zur Sache s. d. A. Hinkmar Bd VIII S. 87, 46 ff., und indem er 35 dem Patriarchen Ignatius von Konstantinopel einen Vorwurf daraus machte, daß er ohne Vorwissen der Päpste eine Synode gehalten und einige Prälaten abgesetzt habe, Jaffé 2629, Bericht über die Sache von ihm forderte, Jaffé 2654, schließlich die beiden Parteien nach Rom vorlud, Jaffé 2661, zur Sache vgl. d. A. Photius.

In allen diesen Verhältnissen bewies sich Leo als ein thatkräftiger, seiner Über- 40 zeugungen sicherer Mann, entschlossen, nichts von seinen Rechten zu opfern, ohne doch fremde Rechte direkt zu kränken. Er starb am 17. Juli 855. Die römische Kirche zählt auch ihn zu den Heiligen. **Hauck.**

Leo V., Papst, 903. — Jaffé I, S. 444; Watterich, Pontif. Roman. Vitae I, S. 32; Liber pontif. II, S. 234; Dümmler, Auxilius und Bulgarius, Leipzig 1866.

45 Leo V. wurde im August 903 konsekriert, nach einer Amtsführung von nur 30 Tagen wieder gestürzt und gefangen gelegt. Er ist bald danach gestorben. **Hauck.**

Leo VI., Papst, 928—929. — Jaffé I, S. 453; Watterich I, S. 33; Liber pontif. II, S. 242.

Nach dem Sturze Johanns X. im Juni 928 wurde Leo VI. Papst, der Sohn des 50 römischen Primicerius Christophorus. Weder über seine Person noch über seine Amtsführung ist etwas überliefert. Er starb nach einem Pontifikat von 7½ Monaten, also wahrscheinlich im Februar 929. **Hauck.**

Leo VII., Papst, 936—939. — Jaffé I, S. 455 f.; Watterich I, S. 33; Liber pontif. II, S. 244. Die Darstellungen sind vor d. Art. Johann XI. angeführt Bd IX S. 262. Hin- 55 zuzufügen ist: Sackur, Die Cluniacenser I, 1892, S. 99 ff.

Leo VII. wurde Papst, während der jüngere Alberich als Fürst und Senator aller Römer in Rom waltete. Man kann kaum bezweifeln, daß er ihm die päpstliche Würde

verdankte. Er wurde Anfang Januar 936 konsekriert. Alberich hatte keinen unwürdigen Mann gewählt. Leo, ein geborener Römer, war ein frommer Mönch; er hatte Beziehungen zu den Cluniacensern; dadurch wird er sich Alberich empfohlen haben; denn es ist bekannt, daß der gewaltthätige Fürst der Römer ein Gönner der französischen Reformmönche gewesen ist. Leo hat ihn denn auch gerühmt als seinen geliebten geistlichen Sohn, der durchbohrt von göttlicher Reue denen, die Gott an heiliger Stätte dienen, selbst diene, Urk. f. Subiaco, Sackur I, S. 100 Anm. 3. Seine eigene Thätigkeit beschränkte sich fast nur auf die Förderung der Klosterreform. Von den 18 Urkunden, die von ihm erhalten sind, sind 11 für Cluni oder andere mit diesem Kloster verbundene Abteien ausgestellt. Es paßt dazu, daß er in Deutschland Friedrich von Mainz begünstigte; er ernannte ihn zu seinem Vikar mit sehr ausgedehnten Rechten. Er starb im Juli 939. **Hauck.**

Leo VIII., Papst, 963—965. — Jaffé I, S. 467f.; Watterich I, S. 42f.; Liber pontif. II, S. 250; Liudprand Hist. Ottonis; Contin. Regionis; vgl. die Litteratur bei Johann XII. Bd IX S. 262,46 ff. Außerdem Bernheim in den FdG XV, S. 618ff.; Genelin, Die Entstehung der angebl. Privileg. Leos VIII. für Otto I., 1879.

Die Erhebung Leos zum Papst am 4. Dezember 963 durch Otto I. und seine Vertreibung aus Rom im Februar 964 sind im Art. Johann XII. Bd IX S. 263,15 ff. erzählt. Nach dem Tode Johanns führte der Kaiser Leo wieder nach Rom zurück, wo inzwischen Benedikt V. von den Römern zum Papste gewählt war. Auf einer in Gegenwart Ottos im Juni 964 gehaltenen Synode wurde Benedikt abgesetzt und aus dem Priesterstande ausgestoßen. Leo hatte nun keinen Rivalen mehr, seine Lage blieb gleichwohl unsicher. Doch starb er, ehe es zu neuen Verwickelungen kam, im Frühjahr 965.

Leos Namen tragen drei berühmte Fälschungen: die Rückgabe der pippinischen und karolinischen Schenkung an Otto I., und das demselben und seinen Nachfolgern gewährte Privilegium, sich einen Nachfolger im italienischen Königreich zu erwählen, die Päpste zu bestellen, ebenso die Erzbischöfe und Bischöfe, die vom König zu investieren und von dem jedesmal Berechtigten zu konsekrieren seien. Das letztere Privilegium ist in einer längeren und kürzeren Fassung vorhanden (zuletzt gedruckt in den MG CI I, S. 663ff. Nr. 448 bis 450). Daß die drei Urkunden Fälschungen sind, wird gegenwärtig wohl von niemand bezweifelt; auch ist man einig darüber, daß sie während des Investiturstreits von italienischen Anhängern Heinrichs IV. hergestellt worden sind. Auf den Gang der Entwickelung gewannen sie keinen Einfluß. **Hauck.**

Leo IX., Papst 1048—1054. — Schriften: Diplomata, epistolae, decreta: MSL 143 S. 583—794; Verzeichnis der Schriften bei Brucker, L'Alsace u. s. w. (vgl. unten) t. II S. 432—437; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi 2. Auflage, Berlin 1896, 1. Bd S. 719; Ph. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum Ed. II, Lipsiae 1885, tom. I S. 529—549, t. II S. 749; Tabularium Casinense tom. I. Monte Casino 1887, p. 378ff.; P. Kehr, Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1898 H. 1 S. 311; derselbe, ebend. 1899 H. 1 S. 216—218; ders., ebend. 1900 H. 2 S. 142—146; H. 3 S. 309f.; ders., ebend. 1901 H. 1 S. 83f. — Litteratur: Leonis IX. vitae: J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, Lipsiae 1862 S. 93—177; C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saec. XI. compositae extant, Marburg 1861; J. May, Zur Kritik mittelalterlicher Geschichtsquellen. 1. Ueber Wiberts vita Leonis IX., Progr. Offenburg 1889; Potthast a. a. O. 2. Bd S. 1424; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Vol. I, Roma 1893 p. 353ff; Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877ff. S. 1373; ders., Supplément, Paris 1888, S. 2708; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 6. Aufl. 2. Bd, Berlin 1894, S. 128. 216; C. Höfler, Die deutschen Päpste 2. Abt., Regensburg 1839, S. 1f.; F. X. Hunkler, Leo der Neunte und seine Zeit, Mainz 1851; A. Fr. Gfrörer, Papst Gregorius VII. 7 Bde, Schaffhausen 1859ff.; C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrh. 1. Abt., Marburg 1859; L. Spach, Saint Leon IX., le pape alsacien, Straßbg. 1864; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen d. Orient u. Occident, 1. Bd, München 1864, S. 258ff. u. a.; A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom 2. Bd, Berlin 1867, S. 345—350; (Joh. G.) Sauter, Der Opfertod der 700 Schwaben für die Sache des hl. Stuhles unter Leo IX. bei Civitella, Schwäbisch-Gmünd 1863; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel 3. Bd, Regensburg 1869, S. 735ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. 2 Tl, Elberfeld 1869, S. 213ff.; Fischer, Recherches sur le lieu de la naissance du pape saint Léon IX., Nancy 1873; O. Delarc, Un pape Alsacien, Paris 1876; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter 4. Bd 3. Aufl., Stuttg. 1877, S. 71ff.; C. J. v. Hefele, Conc.-Gesch 4. Bd 2. Aufl., Freib. i. B. 1879, S. 716ff.; K. Müller, Leo IX.: RE VIII. Bd 2. Aufl. 1881 S. 574ff.; ders., Kirchengesch. 1. Bd, Freib. i. Br. 1892, S. 403ff.;

E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. 2. Bd, Leipzig 1881 (= Jahrbücher der deutschen Geschichte); A. Schulte, Papst Leo IX. und die elsässischen Kirchen: Straßburger Studien. Zeitschr. f. Geschichte, Sprache und Litteratur des Erlasses hrsg. von E. Martin und W. Wiegand, II Bd, Straßburg 1883, S. 78—91; ders., Studien zur ältesten und älteren Geschichte der Habsburger und ihrer Besitzungen, vor allem im Elsaß: Mt d. Instituts für österr. Geschichtsforschung VII. Bd, Innsbruck 1886, S. 3f.; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten 3. Bd, Berlin 1883, S. 517f.; P. Dexen, Où est né le pape s. Léon IX.? Straßburg 1884; L. Winterer, Saint Léon IX., le pape Alsacien, Rixheim 1886; W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg i. B. 1887, S. 25ff. (S.A. aus Zeitschrift für Kirchenrecht XX. XXI. XXII); Pierre-Paul Brucker S.J., L'Alsace et l'église au temps du pape Saint Léon IX. (Bruno d'Egisheim) 1002—1054, 2 Bde, Strassbourg et Paris 1889; Annalen des deutschen Reichs im Zeitalter der Ottonen u. Salier 1. Bd von G. Richter und H. Kohl (= Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter von G. Richter III. Abt.) Halle a. S. 1890 S. 385—405; J. Felten, Leo IX.: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 7. Bd 2. Aufl. 1891 S. 1787—1795; W. Bröcking, Die französische Politik Papst Leos IX., Stuttgart 1891; ders., Zur französischen Politik Papst Leos IX: Deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft XI 1893, Bd I S. 290ff.; ders., Die französische Politik Papst Leos IX. Ergänzungsheft. Wiesbaden 1899; L. G. Glöckler, Geburtsort des Elsässer Papstes Sankt Leo IX., vormals Bruno, Graf von Dagsburg, Straßburg 1892; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor XII., Bonn 1892, S. 445—485; E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit 2. Bd, Halle 1894; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregor XII., Leipzig 1894; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, 2 Bde, Leipzig 1894; L. v. Heinemann, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien, Leipzig 1894, S. 121ff.; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Tl., Leipzig 1896; C. B. Graf v. Hacke, Die Palliumverleihungen bis 1143, Marburg 1898, S. 22. 25. 48f. 82; H. Gerdes, Gesch. der Salischen Kaiser und ihre Zeit (Gesch. des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter 2. Bd), Leipzig 1898, S. 100 bis 111; B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte Cassino (1049—1123). Sein Leben und seine Schriften, Münster i. W. 1878; P. Kehr, Zu Humbert von Silva Candida: Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1900 S. 103ff.; ders., Das Privileg Leos IX. für Adalbert von Bremen: Festschrift dem Hansischen Geschichtsverein u. s. w. dargebracht zu ihrer Jahresversammlung in Göttingen Pfingsten 1900, Göttingen 1900 S. 73ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Die Bullen der Päpste bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Gotha 1901, S. 160ff.; vgl. d. Art. Berengar von Tours Bd II S. 607ff.; Caerularius Bd III S. 620ff.

Als nach dem plötzlichen Tode Damasus' II. (vgl. den A. Bd IV S. 431) am 9. August 1048 Erzbischof Halinard von Lyon (über ihn vgl. Steindorff I S. 303f. II S. 53) die Übernahme der päpstlichen Würde abgelehnt hatte (Chronicon S. Benigni, MG SS VII S. 237), wurde in den ersten Dezembertagen desselben Jahres auf dem Reichstag zu Worms durch Befehl Heinrichs III. und auf Bitten der römischen Gesandten Bischof Bruno von Toul zum Nachfolger bestellt (Wibert, vita Leonis IX. lib. II cap. 2, Watterich I S. 149f.). Während nach Hermann von Reichenau (chron. a. 1048 MG SS V S. 128f.) und nach Bonizo (liber ad amicum, libelli de lite imperatorum ac pontificum I S. 587, 21) die Neubesetzung durch kaiserliche Ernennung erfolgte, ohne daß der Ernannte irgend welche Vorbehalte machte, erzählen Wibert (II 2 l. c. S. 149) und Bruno von Segni (Watterich I S. 96), daß er die Wahl nur unter der Bedingung annahm, daß Klerus und Volk von Rom ihr zustimmen würden. Nach Bonizo ist der Entschluß des Papstes, einer Nachwahl in Rom sich zu unterziehen, erst durch das Eingreifen Hildebrands herbeigeführt worden (l. c. S. 587, 27 ff.; vgl. Steindorff II S. 481). Angesichts der gegen die Darstellung jener Biographen geltend gemachten Bedenken (Martens, Besetzung S. 16ff.) ist die Ernennung durch Heinrich III. anzunehmen, aber sie wurde erst perfekt durch die nachfolgende kanonische Wahl (Hauck S. 595 Anm. 5). — Bischof Bruno war für das ihm übertragene Amt in hohem Maße qualifiziert. Als Sohn des Grafen Hugo von Egisheim im Elsaß, eines Vetters Konrads II., mit der kaiserlichen Familie verwandt (Wibert I 1 l. c. S. 128), begabt und strebsam (Wibert I 13, II 12 l. c. S. 144. 166); ein thatkräftiger, durchgreifender Mann von selbstständigem Urteil (Petrus Damiani epist. I 4), dabei um seiner Liebenswürdigkeit willen geschätzt, man nannte ihn am Hofe Konrads „bonus Bruno" (Wibert I 6 l. c. S. 133); in seinem Auftreten eine stattliche Erscheinung (Steindorff II S. 55), in langjähriger musterhafter Verwaltung des Bistums Toul bewährt (inthronisiert am 20. Mai 1026, vgl. Wibert I 11. 12 l. c. S. 140f.) und nicht ohne politisches Geschick, wie die Vermittelung zwischen Konrad II. und König Heinrich von Frankreich (Steindorff II S. 43. 45) bewiesen hatte, persönlich ganz intakt und in enger Fühlung mit der auf Reformation des kirchlichen Lebens

abzielenden Richtung, die in Cluny ihren mächtigsten Stützpunkt hatte, auch als Rompilger der Stätte seiner zukünftigen Wirksamkeit nicht unbekannt (Wibert II 1 l. c. S. 147). Es hätte sich in der That nicht leicht eine Persönlichkeit finden lassen, die für die schwierigen Aufgaben des römischen Pontifikates besser ausgerüstet gewesen wäre, als der damals 47jährige Bischof von Toul. — Nachdem er noch in Toul das Weihnachtsfest gefeiert 5 hatte (Wibert II 2 l. c. S. 150), trat er, begleitet u. a. von seinem bisherigen Metropoliten Erzbischof Eberhard von Trier, am 27. Dezember (Anselmi Remensis historia dedicationis ecclesiae s. Remigii, Watterich I S. 114) die Reise nach Italien an. In Besançon traf er sich mit Hugo, dem damaligen Prior von Cluny, der wenige Wochen später das Amt des Abtes Odilo übernahm. Nach dem Alpenübergang am großen St. 10 Bernhard wurde er durch eine Überschwemmung in der Lombardei aufgehalten (Wibert II 2); erst nach etwa 6wöchiger Reise erreichte er sein Ziel. In Rom fand Bruno, der als Pilger gereist war (Wibert l. c.; anders Bonizo vgl. Martens I S. 44 f.), einen glänzenden Empfang, wurde von den Römern einstimmig gewählt und übernahm, am 12. Februar 1049 inthronisiert, als Leo IX. die Regierung der Kirche (Jaffé, Reg. Pont. 15 S. 529. 530).

In seiner Begleitung war auch Hildebrand nach Rom zurückgekehrt, der 1046 Gregor VI. nach Deutschland hatte begleiten müssen. Jetzt wird er in den Kreis der Kardinalkleriker aufgenommen (vgl. d. Art. Gregor VII. Bd VII S. 100, 23 ff.) und fand damit das Arbeitsfeld, das die volle Entfaltung seiner großen Talente ermöglichte. Eine 20 führende Rolle an der Kurie zu spielen, war ihm freilich in der Zeit Leos IX. noch nicht beschieden. Für diese war von ungleich größerer Bedeutung die Heranziehung anderer Kräfte. Der Neubestätigung des Kardinals Johannes als Bischof von Porto (22. April 1049, Jaffé Reg. Pont. 4163) folgte die Ernennung des Azelinus aus Compiègne zum Bischof von Sutri (Wibert II 4 l. c. S. 154; Bonizo l. c. S. 588, 22). Vorzugs- 25 weise berücksichtigte aber Leo IX. Männer, die ihm in seinem bisherigen Wirkungskreis bekannt geworden waren (Bonizo 588, 18 ff.). Dem Mönch Humbert aus dem Kloster Moyen-Moutier in Lothringen (vgl. den Art. Bd VIII S. 445 ff.) wurde der Bischofsstuhl von Silva Candida übertragen; Hugo der Weiße (vgl. d. Art. Bd VIII S. 431 ff.) hatte in dem Kloster Remirement in der Diöcese Toul gelebt, ehe er zum 30 Kardinalpriester an der Kirche St. Clemens in Rom befördert wurde; der Lothringer Stephan erhielt die Stellung eines Abtes in Rom; endlich wurde der Archidiakon Friedrich, der Bruder des Herzogs Gottfried von Lothringen, aus Lüttich berufen (vgl. Steindorff II S. 78; Hauck 607 ff.).

Nachdem die finanziellen Schwierigkeiten, die am Anfang des Pontifikats sich in 35 peinlicher Weise geltend machten, durch das Eingreifen des Beneventanischen Adels gehoben worden waren, hat Leo IX. zunächst durch eine kurze Reise, die ihn unter anderen nach Monte Cassino führte, eine erste persönliche Fühlung mit Unteritalien gewonnen. Vom 9.—12. April 1049 hielt er seine erste römische Synode im Lateran ab (das Protokoll ist nicht erhalten; Quellen: Petrus Damiani, liber gratissimus c. 37, MG Libelli de 40 lite I S. 70, vgl. zu dieser Schrift d. Art. Bd IV S. 438, 4 ff.; Wibert II, 4 l. c. S. 154; vita des codex Vat. l. c. p. 103; Bonizo l. c. p. 588, 11 ff.; die Chronisten Hermann von Reichenau und Bernold z. J. 1049, MG SS V p. 128.426; Chronicon S. Benigni Divionensis MG SS VII 237; Jaffé Reg. Nr. 4158. 4163; Hefele IV S. 719 f.; Langen S. 449 ff.; Hauck 599 ff.), die für seine gesamte Amtsführung grundlegend und programma- 45 tisch gewesen ist, indem er hier den Kampf um die Reform des kirchlichen Lebens eröffnet hat. Der erste Vorstoß galt der Vernichtung der Simonie (über ihren Begriff und ihre Verbreitung vgl. Mirbt, Publizistik S. 343—371). Der Absetzung simonistischer Bischöfe stimmte die Synode bei — der Bischof von Sutri, im Begriff, durch einen Meineid sich zu reinigen, wurde vom Schlage getroffen (Wibert l. c.) —, dagegen lehnte sie die For- 50 derung des Papstes, alle Ordinationen von Simonisten zu kassieren, durch Hinweis auf die praktische Undurchführbarkeit in tumultuarischem Protest ab (P. Dam. l. c.; Mirbt, Publ. S. 433) und der Papst mußte sich damit zufrieden geben, daß auf das Dekret Clemens' II. zurückgegriffen wurde, demzufolge der von einem Simonisten ordinierte Priester, wenn ihm zur Zeit seiner Ordination das simonistische Vergehen des Ordinators nicht bekannt war, 55 nach einer 40tägigen Buße das empfangene Amt ausüben durfte. Ferner wurde ein Gesetz über den priesterlichen Zwangscölibat erlassen, das zwar materiell nichts neues enthielt, abgesehen von der Strafandrohung gegen die römischen Kleriker, deren Frauen die Freiheit verlieren sollten, aber dadurch große Bedeutung erhielt, daß es den Kampf des reformierten Papsttums gegen die Priesterehe eingeleitet hat (Mirbt, Publizistik S. 263). 60

Außerdem wurde die Verpflichtung zur Zahlung des Zehnten in Erinnerung gebracht, die venditio altarium d. h. die Erhebung von Taxen durch den Bischof bei der Vergebung von Pfründen (Hefele S. 720 Anm. 2) untersagt, auch die Bestimmungen des Eherechts über den Abschluß von Ehen unter Verwandten wurden eingeschärft. Endlich wurde die 5 Erhebung des Erzbischofs Eberhard von Trier zum Primas von Gallia Belgica seitens der Synode am 13. April feierlichst bestätigt (Jaffé 4158; vgl. Steindorff II S. 81).

Bald darauf trat Leo IX. die Reise nach Deutschland an. In der Pfingstwoche (14. bis 20. Mai) war er in Pavia, hat hier eine Synode abgehalten (Hermann von Reichenau z. J. 1049; Arnulf, gesta archiepisc. Mediol. lib. III 4 c. 4, SS VIII p. 18; 10 Landolf, historia Mediolanensis lib. III c. 4, SS VIII p. 75), deren Beschlüsse nicht erhalten sind, zog über den St. Bernhard, erreichte den Kaiser in Sachsen und begleitete ihn über Köln (29. Juni), wo er dem Erzbischof Hermann das Amt eines Kanzlers der römischen Kirche verlieh (Wibert II c. 4 l. c. S. 155; vgl. Steindorff II S. 140) und auch durch andere Auszeichnungen sein Wohlwollen gegen Köln bekundete (Langen S. 451) 15 nach Aachen, wo sie Anfang Juli eintrafen. Hier gelang es dem Papst, Gottfried von Lothringen, den er zugleich mit Balduin von Flandern als Empörer gegen Heinrich III. kurz zuvor gebannt hatte, mit diesem wieder auszusöhnen (Steindorff II S. 83f.). Am 3. September ist der Aufenthalt des Papstes in Mainz bezeugt, am 14. September war Leo in seiner alten Bischofsstadt Toul, am 19. September erreichte er Rheims.

20 Hier hat er am 3. bis 6. Oktober die große Synode abgehalten (Quelle: Anselmus Remensis, Watterich I p. 113ff., MSL 142 S. 1415ff., Mansi XIX p. 727ff.; vgl. Bröcking S. 18ff.; Hefele S. 722ff.; Steindorff II S. 88ff.; Langen S. 452ff.; Jaffé p. 532), die durch ihre Vorgeschichte wie durch ihre Beschlüsse besonderes Interesse erregt. Aus Frankreich war der Besuch freilich sehr gering, da König Heinrich 25 dem Konzil starkes Mißtrauen entgegenbrachte und ein großer Teil der Prälaten durch eine von dem König ausgeschriebene Heerfahrt fern gehalten wurde. Mit Rücksicht auf die schwierigen Verhältnisse, unter denen die Synode tagte, hat Leo IX. große Zurückhaltung geübt. Die Cölibatsfrage ist überhaupt nicht zur Verhandlung gelangt und über dieses aktuelle Thema sind keinerlei Beschlüsse gefaßt worden. Die 30 Simonie nahm allerdings in den Erörterungen des Konzils einen breiten Raum ein, aber die Untersuchung der verdächtigen Bischöfe wurde lau betrieben, nur ein Bischof, Pudicus von Nantes, wurde abgesetzt und Leo unterließ es, seinen rigorosen Standpunkt in Bezug auf die simonistischen Weihen hervorzukehren. Um so energischer verfolgte er dagegen das Ziel, die Autoritätsstellung des Papsttums zu klarem Ausdruck zu bringen. 35 Der Erzbischof von St Jago in Gallicien im Norden Spaniens hatte sich den Titel „Apostolicus“ beigelegt, er wurde deshalb in der dritten Sitzung exkommuniciert, nachdem Leo bereits in der ersten, wohl um diese Sentenz vorzubereiten, die Erklärung abgegeben hatte: quod solus Romanae sedis pontifex universalis ecclesiae primas esset et apostolicus (Mansi XIX col. 738). Zahlreiche französische Bischöfe und Äbte, die der 40 Synode ferngeblieben waren, wurden ebenfalls mit dem Banne belegt, andere wurden auf die nächste Frühjahrssynode in Rom citiert. An der Spitze der 12 canones, die am Schluß der Synode aufgestellt wurden (Mansi col. 741) stand die Forderung: ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum proveheretur. Dieser Beschluß war von weittragender Bedeutung, denn es war das erste Investiturgesetz des 45 reformierten Papsttums (Bröcking S. 31), der Anfang einer umfangreichen Gesetzgebung (Mirbt, Publizistik S. 575ff.). Die übrigen Kanones wandten sich gegen die Simonie, betrafen das kirchliche Abgabenwesen, das Eherecht u. s. w. — Das Gegenstück zu dieser Synode in Rheims war auf deutschem Boden die zwei Wochen später, c. 19. Oktober, von Leo IX. eröffnete, im Beisein Kaiser Heinrichs III. abgehaltene glänzende Synode 50 zu Mainz (Wibert II c. 5 l. c. S. 156; Hermann von Reichenau a. 1049, Adam von Bremen, gesta lib. III c. 29, SS VII S. 346; Lambert von Hersfeld, Annales z. J. 1050; Annal. Altahenses a. 1049; Hefele S. 734ff.; Steindorff II S. 94ff.; Langen S. 456; Jaffé 4188). Der Kampf gegen die Simonie stand auch hier im Vordergrund, außerdem wurde die Priesterehe untersagt. Der Bischof Sibicho von Speier mußte sich 55 von dem Verdacht des Ehebruchs durch das Gottesgericht der Abendmahlsprobe reinigen. Über Reichenau, Donauwörth und Augsburg ist der Papst nach Italien zurückgekehrt; zu Weihnachten war er in Verona.

Das Frühjahr 1050 führt Leo zunächst nach Unteritalien, wo er eine Synode in Salerno nach dem Bericht des Amatus von Monte Casino (lib. III c. 15, vgl. Hefele 60 S. 740, Langen S. 466) gegen Simonie, unerlaubte Ehen und Meineid Beschlüsse fassen

ließ, und auf dem Konzil zu Siponto, südlich vom Monte Gargano, zwei Erzbischöfe wegen simonistischer Vergehen ihres Amtes entsetzte (Wibert II c. 7; Steindorff II S. 129; Hefele S. 740). — Die von 55 Erzbischöfen und Bischöfen besuchte römische Synode (Hefele S. 740 ff.; Steindorff II S. 119 ff.; Langen S. 457 ff.; Jaffé, Reg. S. 536 f.), die unter seinem Vorsitz am 29. Apil getagt hat, setzte diese Thätigkeit fort. Der Bann traf die Bischöfe der Bre- 5 tagne (Bröcking S. 49) und den Grafen Gaufred von Anjou, dessen Land zugleich mit dem Interdikt belegt wurde, auch Berengar von Tours wurde exkommuniziert (vgl. den A. Bd II S. 608, 10); Erzbischof Wido von Mailand mußte sich, wahrscheinlich wegen der Anklage der Simonie, verantworten. Außerdem erfuhr die Cölibatsgesetzgebung eine wichtige Erweiterung, denn nach Bonizo (l. c. S. 589) wurde beschlossen: tam clerici 10 quam laici abstinerunt se a fornicatorum sacerdotum et levitarum communione (Mirbt, Publizistik S. 263). — Der Aufenthalt Leos in Rom war aber kurz bemessen. In den folgenden Wochen weilt er bereits wieder in Unteritalien, wo das Vordringen der Normannen neue politische Kombinationen vorbereitete (Hermann von Reichenau, Chronik z. J. 1050; Steindorff II S. 123—130). Dann rief ihn die auf Anfang September einberufene 15 Synode zu Vercelli (Hefele S. 749 ff; Langen S. 460 ff.; Jaffé, Reg. S. 538.) wieder nach dem Norden. Sie gehört zu den dogmengeschichtlich wichtigsten Versammlungen unseres Papstes. Denn hier ist Berengar von Tours aufs neue verurteilt worden (vgl. d. A. Bd II S. 609, 15 ff.) und außerdem gelangte hier jene schwierige Frage zur Behandlung, wie es mit den von Simonisten erteilten Ordinationen zu halten sei. Hatte Leo für das Vorgehen gegen 20 Berengar die Synodalen ganz auf seiner Seite, so stieß er hier auf eine starke Opposition, und es gelang ihm nicht, den von ihm eingenommenen Standpunkt, daß die Konstatierung des Thatbestandes einer simonistischen Ordination die Wiederholung dieses Sakramentes erfordere (über die Reordinationen Leos vgl. Mirbt, Publizistik S. 434), zur Anerkennung zu bringen. Hinter diesen großen Problemen traten die Disziplinarsachen zurück, doch wurde 25 ein Streit des Papstes mit Erzbischof Hunfried von Ravenna über Vermögens- und Hoheitsrechte (Steindorff II S. 131) durch Suspension (Hermann von Reichenau v. J. 1050) oder Exkommunikation (Wibert II c. 7) dieses Kirchenfürsten vorläufig erledigt. — Verfolgte Leo bestimmte Absichten in Bezug auf die französische Kirche (Bröcking S. 59 f.) oder riefen ihn die Pflichten seines Bistums oder suchte er Anknüpfungen zum Schutze 30 gegen die Normannen (Amatus lib. III c. 23), jedenfalls zog er wiederum über die Alpen. Vom 20. Oktober ab ist sein Aufenthalt in Toul bezeugt.

Anfang 1051 erschien Leo IX. in Deutschland. Seine Zusammenkünfte mit Heinrich III. in Köln, in Trier und dann noch einmal an Mariä Reinigung (2. Februar) in Augsburg (Jaffé S. 540) — hier unterwarf sich ihm Erzbischof Hunfried von Ravenna (gest. 23. oder 35 24. August desselben Jahres, vgl. Wibert II c. 7; Steindorff II S. 138) — waren politisch nicht unwichtig, denn er hat dann in den nächsten Monaten im Interesse des Kaisers durch Gesandte auf eine Wiederherstellung des Friedens zwischen Deutschland und Ungarn hinzuwirken gesucht (Steindorff II, 160). — Nach Rom zurückgekehrt, hat Leo endlich das Bistum Toul aus der Hand gegeben (25. März, Jaffé 4255); er mochte sich in seinem Amt 40 jetzt so gefestigt fühlen, daß das Offenhalten einer Rückzugslinie nicht mehr nötig schien, auch das Interesse des Bistums selbst mußte den Abschluß des Provisoriums empfehlen. Nachfolger wurde sein Kanzler, der Primicerius Udo (Wibert lib. II c. 8); Gesta episcoporum Tullensium c. 41, MG SS VIII S. 645). Nach Ostern, im April, tagte die dritte der von Leo berufenen römischen Synoden (Hermann von Reichenau, Chronik z. J. 1051; Hefele 45 S. 758 f.; Steindorff II S. 161 f.; Jaffé S. 540); Bischof Gregor von Vercelli wurde hier endlich für schwere Vergehen exkommuniziert, freilich bald darauf nach Beweisen von Reue wieder in sein Amt eingesetzt (Hermann von Reichenau, Chronik a. 1051). Dann gelangte wieder das Thema der Verwaltung der Sakramente durch Simonisten zur Verhandlung, aber auch jetzt wurde keine Verständigung erzielt, so daß, wie Petrus Damiani in seinem 50 1052 geschriebenen liber gratissimus (vgl. den A. Damiani Bd IV S. 438, 4 ff.) erzählt, Leo schließlich sich damit begnügen mußte, die Synodalen zu bitten, Gott um Erleuchtung anzuflehen. — Die folgenden Monate war die ganze Kraft des Papstes durch seine unteritalische Politik in Anspruch genommen. Für seine Absichten auf Benevent gestalteten sich infolge Vertreibung des Fürsten Pandulph die Verhältnisse anfangs so günstig, 55 daß er durch vorausgesandte Legaten den Beneventanern den Treueid abnehmen lassen konnte (April), ehe er sich selbst auf den Weg machte (Annales Beneventani a. 1051, MG SS III p. 179; Steindorff II S. 126 f.). Aber nun galt es, den Gefahren der normannischen Invasion zu begegnen. Zuerst hat Leo versucht, durch Anschluß an den Fürsten Weimar von Salerno und Graf Drogo, das Haupt der apulischen Normannen, 60

die Erwerbung Benevents auf friedlichem Wege sich zu sichern. Aber dieser Versuch scheiterte; Drogo wurde am 9. August ermordet. Fortan war es klar, daß die Ansprüche auf Benevent nur auf dem Wege der Gewalt durchzusetzen waren. Selbst nicht gerüstet, suchte er Hilfe bei König Heinrich I. von Frankreich und Kaiser Heinrich III. 5 von Deutschland (Amatus lib. III c. 23). — Im Frühsommer 1052 hat freilich Leo dann doch versucht, selbst den Kampf mit den Normannen aufzunehmen. Er erhielt auch von verschiedenen Seiten Zuzug (Amatus lib. III c. 24), aber vermochte nicht sein Heer zusammenzuhalten als Weimar von Salerno von dem Unternehmen sich ausschloß und dem Krieg entgegenwirkte (Amatus lib. c. 25). Diese Niederlage wurde dadurch noch em- 10 pfindlicher, daß die auf die Ermordung Weimars (Anfang Juni) folgenden Verwickelungen der Angriffspolitik seiner Gegner zu statten kamen (Steindorff II S. 176 ff.). Mußte schon diese Sachlage ihm eine persönliche Verständigung mit dem deutschen Kaiser nahe legen, so kam noch hinzu, daß König Andreas von Ungarn ihn eben jetzt als Vermittler in dem Krieg mit Heinrich III. anrief (Hermann von Reichenau, Chronik a. 1052). Sofort hat 15 Leo diesem Ruf Folge geleistet und eilte in das kaiserliche Lager von Preßburg (Jaffé S. 543). Sein Eingreifen hat dem deutschen Reich keinen Vorteil gebracht. Denn als Heinrich auf seinen Rat die Belagerung Preßburgs aufgehoben hatte, brach König Andreas die von ihm geleisteten Versprechungen, ohne sich durch die Androhung des Bannes durch den Papst einschüchtern zu lassen (Steindorff II S. 180 ff.). — Das gute Einvernehmen zwischen Hein- 20 rich und Leo wurde aber durch diesen ungünstigen Ausgang des ungarischen Unternehmens nicht getrübt, vielmehr kehrten beide zusammen nach Deutschland zurück. Anfang Oktober machten sie in Regensburg Station, wo der Papst die Translation der Reliquien des heiligen Wolfgang (gest. 995) in eine neue Krypta vollzog (Quellen bei Steindorff II S. 183 Anm. 4) und den Streit zwischen dem dortigen Kloster mit St. Emmeran 25 und dem Kloster St. Denis in Frankreich über die Gebeine des hl. Dionysius Areopagita auffallenderweise zu Gunsten des ersteren entschied (Steindorff II S. 184 ff.; Jaffé 4290). Der Aufenthalt in Bamberg am 18. Okt. gab ihm Gelegenheit, in dem Prozeß zwischen Hartwig, dem Bischof dieser Stadt, und Bischof Adalbert von Würzburg das Urteil zu sprechen; Bamberg blieb Sieger und wurde außerdem durch große Gnadenerweise aus- 30 gezeichnet (Jaffé 4283. 4287). Die Annahme, daß Leo noch am Ende dieses Monats eine große Synode in Mainz abgehalten hat (so Steindorff II S. 180), ist abzulehnen, vgl. Hefele S. 762, Jaffé p. 543. — Über die Erneuerung der Legation und des apostolischen Vikariats für Erzbischof Adalbert von Bremen unter dem 6. Januar 1053 (Jaffé 4290), vgl. den A. Adalbert Bd I S. 149 ff. und Kehr, Das Privileg Leos IX. für 35 Adalbert v. Bremen (s. o.).

Als Papst und Kaiser in Worms das Weihnachtsfest zusammen feierten, kam es zwischen beiden zu der wichtigen Abmachung, daß Heinrich an den Papst Benevent und anderes Reichsgut in Unteritalien abtrat, wogegen Leo den Rechten der römischen Kirche auf eine Reihe von Stiftern und Klöstern in Deutschland, Bistum Bamberg, Abtei Fulda u. a., 40 entsagte (die Quellen bei Steindorff II S. 214 ff.). Der Wert dieses Tauschvertrages für Leo hing davon ab, ob der deutsche Kaiser ihm zugleich die Hilfe des Reiches gewähren wollte, diese Territorien gegenüber den Normannen zu behaupten. Anfänglich war Heinrich dazu entschlossen (Hermann v. Reichenau, Chronik a. 1053; Annales Romani MG SS V p. 473). Aber Bischof Gebhard von Eichstädt erreichte es, so berichtet Leo von Monte Casino 45 (lib. II c. 81, SS VIII p. 184), daß das bereits auf dem Marsch nach Italien befindliche Heer zurückberufen wurde. Immerhin befand sich zahlreiche deutsche Mannschaft, besonders aus Schwaben, in der Umgebung des Papstes, als dieser im Februar 1053 nach Italien zurückkehrte.

Die Zeit seiner Erfolge war vorüber. Als er in Mantua am 21. Februar den lom- 50 bardischen Episkopat, der seinen Reformbestrebungen sich wenig zugänglich erwiesen hatte, zu einer Synode vereinigte (Wibert lib. 2 c. 8; Hefele S. 768), kam es zu tumultuarischen Scenen, die jede Verhandlung unmöglich machten und sogar das Leben des Papstes bedrohten. Nach der (vierten) römischen Ostersynode im April (Mansi XIX p. 657; Steindorff II S. 285 f.; Hefele S. 763), von der nur bekannt ist, daß auf ihr der 55 Patriarch Dominicus von Grado (Neu-Aquileja) mit seinen Ansprüchen auf Istrien und Venetien gegen den Patriarchen Gotebold von Friaul (Alt-Aquileja) durchdrang, rüstete sich Leo zu dem entscheidenden Schlag gegen die Normannen. Wohl fanden in den folgenden Wochen noch Verhandlungen statt, aber sie scheiterten. Schon die Schlacht bei Civitate in dem normannischen Apulien (über den Ort der Schlacht Heinemann a. a. O. 60 S. 140 f. und Anm. 21 S. 366) am 18. Juni brachte die Entscheidung, das päpst-

liche Heer wurde nahezu aufgerieben, Leo IX. selbst fiel in die Hände der Feinde (Steindorff II S. 236 ff.; Langen S. 470 f.). Fast 9 Monate ist er als ihr Kriegsgefangener in Benevent festgehalten worden, aber ohne Verkehrsbeschränkungen unterworfen zu sein. Ungebeugt durch das „Gottesgericht" von Civitate, hat er sich weiter bemüht, das griechische Kaiserreich und Deutschland zu einer großen Aktion gegen die Normannen aufzubieten 5 (Steindorff II S. 252 ff.), freilich ohne sein Ziel zu erreichen. — Die Sorgen der großen Politik haben ihn nicht abgehalten, von Benevent aus am 17. Dezember 1053 in die inneren Angelegenheiten der nordafrikanischen Kirche einzugreifen. Er that es zum Schutz der Metropole Carthago, deren Rechte von dem Bischof von Gummita widerrechtlich beeinträchtigt wurden und erreichte, daß in seinem Auftrag ein Provinzialkonzil zusammentrat, 10 das Carthagos Rechte anerkannte (Jaffé 4304. 4305). — Über den durch den bulgarischen Erzbischof Leo von Achrida eröffneten Kampf zwischen Griechen und Occientalen und den daraus sich ergebenden Bruch zwischen Rom und Byzanz vgl. den Artikel Caerularius Bd III S. 620. — Wibert weiß (lib. II c. 12, Watterich S. 166) zu berichten, daß Leo während seines beneventanischen Aufenthalts ernsten Studien und intensiven asketischen Übungen sich hingegeben hat. Als er gefährlich erkrankte, wurde seiner Rückkehr nach Rom kein Hindernis in den Weg gelegt. Am 12. März verließ er Benevent, am 19. April ist er in Rom verschieden (Steindorff II S. 267 Anm. 5; Jaffé S. 548). 15

Der Pontifikat Leos IX. umfaßt nur wenige Jahre. Aber innerhalb dieser kurzen 20 Spanne Zeit hat er es verstanden, dem römischen Primat in der abendländischen Christenheit eine Achtung gebietende Position zu erobern, hat ihm neue und universale Aufgaben gezeigt und durch die Einführung des pseudo-isidorischen Rechts in das praktische Leben der Kirche die spätere Weltmachtstellung des Papsttums unter Gregor VII. vorbereitet. Seine ausgedehnten Reisen waren ein wohlerwogenes Mittel, mit den verschiedenen Teilen 25 der Kirche in persönlichen Kontakt zu treten, und die Methode, mit seinen Besuchen Kirchweihen und Translationen zu verbinden, hat dadurch, daß diese Feste der großen Masse Gelegenheit boten, das Haupt der Kirche zu sehen, nicht nur die Popularität dieses einen Papstes gesteigert, sondern zugleich das Prestige des Papsttums als Institution. Von nicht geringerer Bedeutung war die Neubelebung und Ausgestaltung des Synodalwesens. Denn 30 unter seiner Leitung sind die Synoden wieder Träger und Mittelpunkte des kirchlichen Lebens geworden, sie erwiesen sich zugleich als brauchbares Mittel, den Zusammenhang des Episkopats mit dem Stuhle Petri zu kräftigen bezw. neu zu beleben; vor allem gilt dies von den durch ihn ins Leben gerufenen Ostersynoden in Rom. Auch die mannigfachen Auszeichnungen, die Leo bei seinen Reisen zu gewähren pflegte, übten diese Wirkung 35 aus, nicht minder die Gewohnheit, von ergebenen Prälaten, wie z. B. Erzbischof Halinard von Lyon, Erzbischof Hugo von Besançon, Abt Hugo von Cluny, sich begleiten zu lassen. Daß wir in diesen Maßnahmen ein planmäßiges Vorgehen des Papstes zu erblicken haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Auf die Zeitgenossen hat diese Tendenz zur Centralisation der kirchlichen Verwaltung jedoch nicht aufregend gewirkt. Denn sie kombinierte sich 40 mit einem energischen Auftreten gegen das Laster der Simonie und die Sitte der Priesterehe, in denen die Kreise der kluniacensischen Reformpartei die größten Gefahren des kirchlichen Lebens erblickten. Leo war der Vertrauensmann dieser Gruppe, als er den päpstlichen Stuhl bestieg, und hat die auf ihn von ihrer Seite gesetzten Hoffnungen in vollem Umfang erfüllt. Denn in ihm haben Kluniacensertum und Papsttum sich als auf einander 45 angewiesene Größen erkannt und verbündet. — Auch konnte von einer wirklichen Bedrohung der Selbstständigkeit des Episkopats unter Leo IX. noch nicht die Rede sein — als er am 2. Weichnachtstag des Jahres 1052 in Mainz einen Diakonen absetzte, weil er nicht in römischer Tonart sang, hat der dortige Erzbischof diesen Eingriff energisch und mit Erfolg zurückgewiesen —, ebensowenig von einer aggressiven Richtung gegen den 50 weltlichen Staat. Es lassen sich wohl Ansätze dazu konstatieren und die Keime von Verwickelungen, aber sie kamen noch nicht zur Entfaltung und das Verhältnis zu Heinrich III. war nicht getrübt durch die Erkenntnis eines grundsätzlichen Gegensatzes. — Freilich korrespondiert diesen Leistungen eine zu starke Hingabe an die italienische Territorialpolitik und die Einleitung des großen Schismas. Aber es darf nicht über- 55 sehen werden, daß der Eintritt dieser Katastrophe das Ergebnis einer Jahrhunderte umfassenden Entwickelung gewesen ist und soweit überhaupt die damals handelnden Persönlichkeiten verantwortlich gemacht werden können, nicht so sehr Leo IX. zur Last fällt, als seinen Vertretern. — Schon Hermann von Reichenau (Chronik a. 1034) weiß von Wundern, die an seinem Grabe geschahen, und Desiderius von Monte Casino schreibt (Dialogi lib. III, 60

Watterich I p. 95): A quo omnia ecclesiastica studia renovata et restaurata novaque lux mundo visa est exoriri. **Carl Mirbt.**

Leo X., Papst von 1513—1521. — Litteratur: Vgl. die Angaben zu Julius II. und Hadrian VI. Außerdem: Leonis X. P. M. Regesta ed. Hergenröther. Frbg. 1884—91 (Fasc. 1—8), reicht nur bis 16. Okt. 1515, wird nicht fortgesetzt; Gay, Documenti riguardanti Giuliano de Medici ed il Papa Leone X. 1844; Jovius, De vita Leonis X. l. IV, 1548 u. ö.; Fabronius, Vita Leonis X. 1797; Roscoe, The life and pontificate of Leo X. 2. Ausg. 1806 u. ö. (deutsch 1818); Audin, Hist. de Léon X., 1844 (deutsch 1845); Dandolo, Il secolo di Leone X., 3 Bde, 1861; Ammirato, Ritratti di uomini illustri di casa Medici, (Opusc. III, [1642]); Fabroni, Leonis X. Vita, Pisa 1797; (Bembo) Epistolarum Leonis X. P. M. nomine scriptarum ll. XVI, Basel 1539, Ven. 1729.

Giovanni de' Medici, zweiter Sohn des Lorenzo il Magnifico, wurde am 11. Dezember 1475 in Florenz geboren. In frühester Jugend dem geistlichen Stande bestimmt, erhielt er 1482 die Tonsur, 1483 und 1484 von Ludwig XI. von Frankreich und Sixtus IV. die Abteien Fonte dolce und Passignano und andere Pfründen, während der Papst die Ernennung des 8jährigen Knaben zum Erzbischof von Aix zu vollziehen doch Bedenken trug. Dagegen gelang es dem Vater, zu erreichen, daß Innocenz VIII. unter dem 7. März 1489 den im 14. Lebensjahre Stehenden in petto zum Kardinaldiakon ernannte, mit der Beschränkung, daß ihm die Abzeichen seiner Würde anzulegen erst nach drei Jahren gestattet sein solle. Inzwischen wurde seine Erziehung vollendet — wie hätte sie anders als durchaus auf humanistischer Grundlage geführt werden können? Der glänzendste unter den Kennern der klassischen Litteratur, Angelo Poliziano, das Haupt der platonischen Akademie Marsilio Ficino, der philosophisch und theologisch gebildete Pico della Mirandola bezeichnen nebst dem späteren Kardinal Bernardo Dovizzi, genannt Bibbiena, den Kreis, in welchem der begabte Sproß des mediceischen Hauses seine Bildung empfing. In den Jahren 1489 bis 1491 ließ der Vater ihn dann in Pisa dem Studium der Theologie und des kanonischen Rechtes obliegen unter Dezzo und Bartolomeo Sozzini — eine Zeit, auf welche Hergenröther das Lob bezieht, welches Gregor Cortese ihm in einem an ihn selbst gerichteten Briefe erteilt: castissime superata adolescentia, juventus acta gravissime atque sanctissime (Epist., Venet. 1573, p. 249).

Von Pisa zurück, trat Giovanni mit dem nun in Fiesole im März 1492 erfolgten Anlegen der Kardinalsinsignien auch in eine öffentliche Thätigkeit ein. Zunächst reiste er nach Rom; seinen Weg über Passignano, Siena, Acquapendente, Viterbo und Bracciano, übrigens die gewöhnliche Straße, verfolgen wir an der Hand der Regesten (s. o.) — am 22. März traf er in Rom ein und schon unter dem 25. schreibt er an den Vater von seiner Aufnahme und ersten Audienz bei Innocenz VIII. Die ernste und bedeutsame Antwort, kurz vor Lorenzos Tode verfaßt, giebt Roscoe, Appendix LXVI. Der Papst überwies ihm den Titel von S. Maria in Domnica und übertrug ihm noch im April eine Legation im Patrimonium. In Familienangelegenheiten nach Florenz gereist, erhielt er im Juli die Nachricht vom Tode Innocenz' VIII., kehrte nach Rom zurück und nahm an dem Konklave teil, aus welchem nach kurzer Zeit — freilich sehr gegen den Wunsch des Medici — Alexander VI. als Papst hervorging. Vom August 1492 bis zur Vertreibung der Medici aus Florenz 1494 befand er sich in der Vaterstadt (Ammirato, Ritratti p. 64); in den nächsten Jahren wechselt sein Aufenthalt: über Venedig reiste er nach Deutschland, Flandern und Frankreich, bis er 1500 nach Rom zurückzukehren für geboten fand. Mit dem Regierungsantritt Julius' II. (1503) steigt des Medici Glück und Ansehen bei der Kurie. Es traf sich günstig für ihn, daß des Papstes angelegentlichstes Streben, sein eigenes Geschlecht zu heben und den Kirchenstaat zu vergrößern, sich zugleich mit den Interessen der Medici in Florenz fördern ließ; so steigen diese, während die übrigen mittelitalienischen Geschlechter, Orsini, Colonna, Vitelli, Baglioni, Malatesta sinken. Dazu kam, daß im heiligen Kollegium keiner saß, den schon Name und Herkunft so sehr zu einem Pfleger und Beschützer der Kunst und Litteratur prädestiniert hatten wie ihn, so daß er sich auch darin mit dem janusköpfigen Julius II. begegnete. Wenn allerdings erst der mediceische Papst Leo X. dem Zeitalter den Namen gegeben hat, so sind doch alle maßgebenden Lebensäußerungen der humanistischen Richtung bereits von dem mediceischen Kardinale gefördert und gewissermaßen verkörpert worden. Zu bemerkenswertem Hervortreten nach außen hin kam es in den ersten Jahren bei dem jungen Kardinale auch unter Julius II. nicht. Erst mit dem Jahre 1509, als der Papst ihm die Legation in Bologna übertrug, schien die Gelegenheit zu nahen, daß der Kardinal, an die Spitze der Schlüsselsoldaten gestellt, mit diesen auch in der Heimat das mediceische Regiment wieder aufrichten könne.

Aber das Gegenteil sollte erfolgen: die Schlacht von Ravenna, am 11. April 1512, brachte der päpstlichen Streitmacht eine völlige Niederlage — der Kardinal Medici selbst wurde gefangen genommen und nach Mailand gebracht. Hier war ihm von neuem das Glück günstig: nicht allein konnte er seinem päpstlichen Herrn, gegenüber den wenig zahlreichen Teilnehmern an dem nach Mailand übergeführten einst in Pisa eröffneten Reformkonzil die Sympathien der Bevölkerung wahren, während das Konzil zehn Tage nach der Schlacht bei Ravenna dessen Absetzung dekretiert hatte, sondern es gelang ihm auch, bei dem Ueberschreiten des Po unweit Bassignano den Franzosen zu entkommen und Florenz zu erreichen, wo eben mit Hilfe des Papstes die Herrschaft der Medici wieder eingerichtet worden war. Es war das kurz nach der Zeit, als Julius II., um einen tödlichen Schlag gegen das verhaßte Pisaner Konzil zu führen, seinerseits im Mai 1512 ein „Reformkonzil" im Lateran eröffnet hatte (s. d. A. Julius II. Bd IX S. 624,13). In Florenz trafen der Papst und der Kardinal im September 1512 zusammen — der letztere steht nunmehr auf dem Gipfel des Erfolges nach ungeahnter Wendung seines Schicksals und des Geschickes seiner Familie.

Und noch höher sollte eine schon nahe Zukunft ihn steigen sehen. Am 21. Februar 1513 starb Julius II. Aus dem sehr kurzen, nur vom 4. bis 11. März dauernden Konklave ging der Kardinal Medici, doch nach hartem Kampfe, als Gewählter hervor: er wurde Papst mit 38 Jahren. In den Tagen, als er zum Konklave nach Rom eilte, hatte man in Florenz den Leiter einer Verschwörung gegen das Haus Medici, Pietro Paolo Boscoli, hingerichtet — so stand die Restauration der Familie doppelt gefestigt da, gestützt jetzt auf die Macht und das staatsmännische Geschick des ersten mediceischen Papstes. In Rom und wo immer die harte Faust seines Vorgängers empfunden worden war, nahm man die Wahl mit Jubel auf. Bezeichnend ist, daß die von ihm beschworene Wahlkapitulation die Verpflichtung zu einer Reform der Kurie (nicht: der Kirche) an Haupt und Gliedern in sich schloß (vgl. sie bei Höfler, Zur Kritik ꝛc. Karls V. in den Denkschr. der Wiener Akad. Phil. hist. Cl. XXVII, 215). Doch fand vorläufig, was man von dem neuen Papste erzählte, vielfach Glauben: „Godiamoci il papato", sollte er gesagt haben, „pichè Dio ce l'ha dato" — so berichtet der Venetianer Marino Giorgio in seiner „Relazione" bei Alberi, Ser. II, vol. III, 51; Prato in der Storia Milanese p. 405 giebt das Wort in der Fassung: „Attendiamo a godere e facciamo bene alli nostri."

Die Krönung fand mit außerordentlichem Pompe statt; eine genaue Beschreibung, auch die „motti" auf den Triumphbogen und sonstwo auf den Straßen angebracht, giebt ein Gleichzeitiger (Penni, Narrazione delle Pompe etc., Pisa 1846; vgl. Roscoe, Appendix LXX). Sofort sah der neue Papst sich in das ihm unliebsame aber unumgängliche Erbteil politischer Machinationen verstrickt. Wie sehr auch die Medici früher gelegentlich den Franzosen zu Dank verpflichtet waren, so schlug Leo doch ein Bündnisanerbieten Ludwigs XI., dessen Spitze sich gegen den Herzog Massimiliano Sforza in Mailand richtete, aus: er sah, daß sofortige Besetzung von Parma und Piacenza die Folge sein würde und wollte diese Städte einer päpstlichen Besitznahme vorbehalten. Jedoch lehnte er es auch ab, in die „heilige" Ligue einzutreten, welche damals Heinrich VIII. von England mit Ferdinand dem Katholischen und Massimiliano Sforza abschloß (vgl. Brewer, Calendar of State Papers I, 3766; 3807; 3863; 3876) und deren erster Erfolg in der völligen Niederlage der Franzosen durch die Schweizer Truppen des Herzogs bei Novara am 6. Juni 1513 bestand.

Inzwischen setzte auch die durch Leos Vorgänger ins Werk gesetzte große Aktion auf dem kirchlichen Gebiete — die Förderung der „Reform" durch das Laterankonzil — ihren Weg fort. Am 26. April fand die sechste Sitzung statt — freilich über allgemeine Phrasen von der Verderbtheit der Zeiten ꝛc. kam man nicht hinaus. Als beantragt wurde, die „abwesenden", d. h. die französischen (schismatischen), Kardinäle zu citieren und bei Nichterscheinen streng gegen sie vorzugehen, gab die Kurie darauf keine Antwort, und als gar das Verlangen laut wurde, den Franzosen die Pragmatische Sanktion zu kündigen, weigerte der Papst sich entschieden: er wolle, so sagte er seinem Ceremonienmeister Paris de Grassis, gegen Frankreich keinerlei Schritte thun. Übrigens waren im Geheimen längst Verhandlungen mit den schismatischen Kardinälen im Gange — als die 7. Sitzung am 17. Juni zusammentrat, konnte die Unterwerfung eines Carvajal und Sanseverino mitgeteilt werden. Diese beiden Führer der Opposition wurden nach besonderem Bußakt wieder unter die Zahl der Kardinäle aufgenommen, wie sehr auch der spanische und der deutsche Orator beim Papste dagegen remonstrierten. Bembo zeigte in schwülstigem Latein der Welt an, daß das Schisma sein Ende gefunden habe (Epist. Leonis X., III, 21 an Maximilian, 27. Juni). Das war unleugbar ein bedeutender Erfolg des Konzils, zumal auch Lud-

wig XI. sich von dem „Conciliabulum" lossagte. Über einen zweiten, auf ganz anderem Gebiete liegenden, Beschluß hat gelegentlich Luther sich abfällig ausgesprochen, nämlich über die Konstitution aus dem Dezember 1513 gegen die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele („apostolici Regiminis" im Bull. Rom. ed. Taur. V, p. 601 f.). Natürlich hat Luther gegen den Inhalt nichts einzuwenden, aber es erscheint ihm als bezeichnend, daß man auf dem Konzil die Zeit damit verschwendet habe, solche selbstverständliche Definitionen zu geben, wo doch zahllose Mißstände in der Kirche gebieterisch Abhilfe forderten (Luther an den christl. Adel, herausgeg. von Benrath, Halle 1883, S. 36, dazu Anm. 50). Und doch konnte eine derartige Definition in Anbetracht der Zeitlage als wichtig und notwendig erscheinen: in der That hat dieselbe den humanistischen Papst entlastet von jeder Verantwortung für antichristliche Extravaganzen derer, deren Bildungsgrund und deren Interessen er sonst teilte und in weitem Umfang förderte. So hat es auch Pico della Mirandola verstanden (vgl. dessen Examen vanitatis doctr. gentium I, p. 514). Übrigens geht das Konzil weit über den Bereich jener einen Frage hinaus; berührt und geordnet wird nicht allein der spezielle Unterricht in der Psychologie, sondern es wird u. a. festgesetzt, daß für die Theologie das gesamte philosophische und litterarische propädeutische Studium nicht länger als fünf Jahre dauern und dann das von Dogmatik und kanonischem Rechte folgen soll (vgl. Raynaldus Annales ad a. 1513, §§ 72. 72; Hefele, Conc.-Gesch. VIII, S. 586 f.). Nun aber die Reformfrage. In den Beschlüssen des Laterankonzils bezw. den auf sie gestützten oder bei Gelegenheit des Konzils ergangenen Bullen begegnet die Reform der Kurie zweimal, und zwar zur achten und neunten Sitzung. Die Beschlüsse der ersten (vgl. Hefele, a. a. O. S. 588 f.) beschränken sich auf Regelung der Taxen, Abstellung von Amtsmißbräuchen und wenden sich besonders gegen Erpressungen, wie die oberen und unteren Beamten sie zu üben pflegten. Die anderen gehen viel weiter: hier handelt es sich um die Besetzung der höheren Kirchenämter, um Mittel und Wege, die Wahlen, Postulationen und Provisionen dem Mißbrauch und Schacher zu entziehen, um die Entsetzung und Translation von Bischöfen und Äbten, um Reservationen und Dispensationen; für die Amtsführung und das Leben und Auftreten der Kardinäle werden im zweiten, über das der Kleriker und Gläubigen insgemein im dritten Teile strenge Vorschriften gegeben. Auch bei den folgenden Sitzungen kamen so zahlreiche Reformvorschläge zur Erledigung und teilweise zur definitiven Feststellung in Bullenform, daß man Leo X. das Zeugnis geben muß, seine Wahlkapitulation hat er formell gehalten. Anders freilich würde die Antwort auf die Frage lauten, inwieweit denn nun das Verlangen der Christenheit nach gründlicher Reform der Kirche dadurch befriedigt worden sei, welchen Erfolg diese Bemühungen gehabt haben. Höfler meint, wenn die Reformvorschläge und Anordnungen des Laterankonzils nur durchgeführt worden wären, so hätte es keiner weiteren Reformation bedurft und Luthers Auftreten wäre gegenstandslos geworden. Wenn es sich bei diesem lediglich um Abstellung gewisser Mißbräuche gehandelt hätte, so möchte Höfler nicht Unrecht haben. Aber von dem, was den Mittelpunkt der Reformation Luthers ausmacht und was ihr ihre Berechtigung und Notwendigkeit selbst in jenem Falle noch gegeben hätte — von tiefgreifender religiöser Erweckung, von Hinführung der Seelen zu Gott — ist in all den Vorlagen, Konstitutionen und Bullen keine Rede; nur hier und da, z. B. in der Schlußsitzung am 16. März 1517, deutet einmal ein Redner darauf hin, wo allein die Quelle aller Weisheit und Besserung zu suchen sei: in der Hingabe an das Evangelium, weil aus ihm alle Erkenntnisse und alle Tugenden erfließen.

Als Leo X. das Konzil feierlich beschloß, mochte es ihm selbst nicht verborgen sein, wie wenig all die Gesetze dem Reformbedürfnisse der Christenheit genügen könnten und genügen würden. Auf eins freilich konnte er hinweisen: das Schisma war definitiv und öffentlich beseitigt — aber das war schon vorher durch unheilbare innere Krankheit dem Tode zur Beute gefallen. Der Papst schloß das Konzil in einer Zeit politischer Erregung: Francesco Maria della Rovere sammelte von Mantua aus Truppen, um das Herzogtum Urbino wieder zu erobern, und auch der Herzog von Ferrara begünstigte sein Unternehmen. Nach langem Hin- und Herziehen fand der Papst im September 1517 einen friedlichen Ausgleich dieses lächerlich gewordenen Krieges um Urbino, zahlte den Söldnern Roveres den rückständigen Lohn und sicherte dem jungen Lorenzo de' Medici von neuem die Herrschaft. Rovere freilich glaubte seinen Anhängern im Herzogtum die Versicherung geben zu können, daß er nach dem Tode des Papstes wieder kommen und die Herrschaft übernehmen werde — dazu habe König Franz I. von Frankreich ihm seine Hilfe zugesagt (vgl. De Leva, Storia di Carlo V. . . . I, 253 nach Sanuto). Als dieser unternehmungslustige Herrscher am 1. Januar 1515 den Thron bestiegen hatte, war ihm von Leo X. ein Bündnis

angeboten worden unter der Bedingung, daß er einwillige, Neapel unter das Haus Medici zu bringen. Seine Weigerung hatte den Papst veranlaßt, der antifranzösischen Liga beizutreten. Der Sieg des Königs bei Marignano im September d. J. brachte jedoch einen Vergleich bei persönlicher Besprechung der beiden in Bologna zu Wege, mit dem dem Könige günstigen Resultate, daß die Hauptsätze der Pragmatischen Sanktion (s. d.) aufgehoben, dem Könige die Ernennung aller Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte in Frankreich zugestanden, dagegen die Annaten und ähnliche Gefälle der Kurie überwiesen wurden. So ward das erste Konkordat mit einem französischen Herrscher abgeschlossen — ein Übereinkommen, welches den alten Freiheiten der dortigen Kirche ein Ende machte und den höchsten Unwillen im Lande hervorrief.

Eine fernere, für den Papst auch persönlich gefährliche Verwickelung löste diese Aktion ab: unter seinem Schutze hatte Raffaele Petrucci den Borghese Petrucci aus Siena vertrieben und sich selbst an die Spitze gebracht. Der Vertriebene stiftete eine Verschwörung an; sein Bruder, Kardinal Alfonso Petrucci, nahm es auf sich, den Papst ermorden zu lassen — so hatten Familieninteressen die Stellung dieses Mannes, der einst besonders warm für die Wahl des Medici zum Papste eingetreten war, in ihr Gegenteil verkehrt. Der Mordanschlag wurde verraten, Petrucci hingerichtet, einige andere Kardinäle, Sauli, Soderini, Riario, die mit hinein verwickelt waren, ließ der Papst nach Zahlung ungeheurer Geldsummen — Riario zahlte 150 000 Dukaten — wieder frei (Juli 1517). Um sich eine ergebenere Schar im heiligen Kollegium zu schaffen, ernannte er mit einem Schlage 31 Kardinäle — 500 000 Dukaten sollen dadurch der päpstlichen Kasse zugeflossen sein.

Leo X. fühlte sich, nachdem die beiden dunkeln Wolken zerstreut waren, auf der Höhe seiner Macht. Wie so manche seiner Vorgänger faßte er jetzt auch Kreuzzugspläne, freilich in dem modifizierten Umfange, wie die Fortschritte der Türken in Europa sie an die Hand gaben. Ein allgemeines Bündnis sollte dem Sultan Selim entgegengestellt, eine Armee unter dem Kaiser und dem Könige von Frankreich gesammelt, England, Spanien und Portugal — Venedig ließ er aus dem Spiele, weil mit Frankreich zu sehr verfeindet — sollte die zur Eroberung Konstantinopels nötige Flotte stellen. Franz I. zeigte sich nicht abgeneigt, wünschte aber vorher den Papst und sein Haus dauernd in das französische Interesse zu ziehen durch eine Heirat zwischen Madeleine de la Tour, einer Prinzessin königlichen Geblütes, und dem Herzog Lorenzo von Urbino. Von den beiden Projekten kam das eine, der Kreuzzug, nicht zu stande; das andere wurde verwirklichte, aber der Heirat folgte schon 1519 der Tod der beiden Ehegatten — die hinterlassene Tochter des so bald verstorbenen Paares war Katharina de' Medici, Königin von Frankreich, unheilvollen Gedenkens.

Während die Agitation und die Geldsammlungen für den Zug gegen die Türken (ob das Projekt ernstlich gemeint sei, wurde stark bezweifelt) begonnen hatten, trat in Deutschland ein Ereignis ein, welches, ohne daß Leo X. es ahnte, die gesamte Stellung des Papsttums ändern sollte — die von Martin Luther erhobene Opposition. Daß Leo X. kein Verständnis für die Tragweite derselben gehabt, wird den nicht wundern, welcher beobachtet, wie sich alle Interessen des Papstes und der Kurie um Fragen drehen, die mit der von Luther in den Vordergrund gestellten religiösen Frage nichts zu thun haben. Thatsächlich aber bezeichnet des Reformators Auftreten in seiner Rückwirkung auf das Papsttum den Punkt, wo auch dessen Schwerpunkt sich wieder verlegt, von Winkelzügen und Kombinationen im Rahmen der italienischen oder auch der europäischen Politik auf das kirchliche Gebiet im engeren Sinne, wo Rechenschaft gefordert wird darüber, wie das anvertraute religiöse Pfund vom Papsttum verwaltet worden sei.

Über das antilutherische Vorgehen Leos X. wird der Art. Luther Auskunft geben, wie über seine Aktion in dem Reuchlinschen Handel der Art. Reuchlin. Hier mag noch kurz das Weiterschreiten des Papstes auf der Bahn gezeichnet werden, auf welcher wir ihn bisher begleitet haben. Am 12. Januar 1519 starb Kaiser Maximilian, ohne daß es ihm gelungen war, seinen Enkel Karl von Spanien zum deutschen Kaiser wählen zu lassen. Die Fürsten nahmen zu ihrer Weigerung den Vorwand, einem nicht gekrönten sondern nur „erwählten römischen Kaiser" — das war der Titel, den Maximilian sich beigelegt hatte — könne zu Lebzeiten ein Nachfolger nicht bestimmt werden. Und als nun Maximilian die Krönung nachträglich nachsuchte, weigerte sich Leo, sie in Deutschland zu vollziehen oder einen Krönungslegaten zu senden, während Franz I. den Weg nach Italien verlegte. So schwankte nun die Wahl zwischen Franz und Karl — beide dem Papste nicht genehm, weil beide schon zu mächtig. Da er aber erkannte, daß die Wahl Karls sicher war, schloß er schon unter dem 17. Januar eine geheime Abmachung mit ihm gegen Frankreich —

eine Vereinbarung, die ihn zwar nicht hinderte, wieder doppeltes Spiel zu versuchen, die aber doch schließlich zu einem umfassenden Bundes- und Hilfsvertrage führte (29. Mai 1521, also während der Wormser Reichstagsverhandlungen). Verschlagenheit und Hinterhalten gehörte eben zum diplomatischen Handwerk; noch lange nach Leos Tode berichtet der venetianische Orator Antonio Suriano ein bezeichnendes Wort über ihn: Papst Leo pflegte zu sagen, wenn man mit dem Einen ein Bündnis geschlossen habe, so braucht man darum doch nicht davon abzulassen, mit dem Andern entgegengesetzte Interessen Verfolgenden auch zu verhandeln (Alberi, Relazioni ser. II, III, p. 290). „Eine so zweizüngige Politik," sagt Ranke (Päpste I, 6. Aufl. [1874] S. 56), „entsprang ihm aus der Stellung, in der er sich befand." Er war nicht so unbedeutend, bei dem Kampfe der beiden überlegenen Gewalten neutral bleiben zu dürfen; er war auch nicht mächtig genug, ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale zu werfen. Sein Lieblingsplan blieb, dem Kirchenstaat Parma und Piacenza, womöglich auch Ferrara hinzuzufügen; das letztere zu überrumpeln wäre ihm beinah Ende 1519, als Herzog Alfonso krank lag, gelungen. Inzwischen nahm Leo mit Perugia vorlieb, dessen „Tyrann" Gianpolo Baglioni einem geheimnisvollen Prozesse in Rom zum Opfer fiel (Gregorovius, a. a. O. VIII [1872] S. 243 f.). Jenen Lieblingsplan hat Leo nicht auszuführen vermocht. Ohnehin gab das Fortschreiten der reformatorischen Bewegung in Deutschland seinen letzten Maßnahmen eine andere Richtung. Nach den bekannten erfolglos gebliebenen Vermittelungsversuchen sprach er am 15. Juni 1520 den Bann über Luther aus — am 3. Januar 1521 hat er ihn in der wenig beachteten Bulle Cum sicut erneuert. Inzwischen hatten die Verhältnisse den Wittenberger Mönch und sein Werk zu einem gewichtigen Faktor in der Politik zwischen Kaiser und Papst heranwachsen lassen: bezeichnend ist, daß unter dem nämlichen Datum, welches das Wormser Edikt trägt (3. Mai 1521), der neue Bündnisentwurf zwischen Leo und Karl behufs der Losreißung Mailands und Genuas unterzeichnet wurde — da steht auch die Bestimmung, daß Parma und Piacenza „der Kirche" zufallen und der Kaiser dem Papste bei der Eroberung Ferraras behilflich sein soll (Gregorovius, a. a. O. S. 255 f.). Die Aktion begann schon im Juni; von ihren langsam reifenden Früchten — der Eroberung von Mailand, dem Falle Piacenzas, dann Parmas — hat Leo noch Nachricht erhalten, aber sein Ende war nahe: am 1. Dezember schon ereilte ihn der Tod. Man sprach wie so oft von Gift. Seine Gläubiger jammerten; aber seine Feinde jubelten und riefen ihm das Epigramm nach, welches einst auf Bonifatius VIII. geprägt worden war: wie ein Fuchs bist du hereingeschlichen, wie ein Löwe hast du regiert, wie ein Hund hast du geendet. „Nicht nur als der glanzvollste, auch als der glücklichste der Päpste ist Leo X. der Mitwelt wie Nachwelt erschienen. Und doch wagte schon ein Zeitgenosse (Valerianus, De litteratorum infelicitate I, 13) in ihm das Bild eines Sterblichen zu sehen, der in Wahrheit tief unglücklich gewesen sei. Eine unheilbare Krankheit, Exil, Gefangenschaft, Feindschaften, Verschwörung von Kardinälen, Kriege, endlich der Verlust fast aller seiner Nächsten und Freunde verdunkelten die genußreichen Tage dieses Papstes ... Die Kirche selbst ließ Leo X. am Abgrund des Verderbens stehen. Seine christliche Aufgabe begriff er nicht, weil er wie alle Renaissancepäpste die Größe des Papsttums mit jener der Kirche selbst verwechselte, und diese römische Verfälschung des christlichen Ideals, der längste und schrecklichste aller Irrtümer der Päpste, erzeugte die deutsche Reformation" (Gregorovius, a. a. O. VIII, XIV, 3). **Benrath.**

Leo XI., Papst, gewählt 1. April, gest. 27. April 1605. — S. Ranke, Päpste II, S. 210 (6. Aufl. 1874); Brosch, Gesch. d. Kirchenstaates; Petrucelli della Gattina, Hist. dipl. des Conclaves II. S. 404 ff. (1864).

Nach dem Tode Clemens' VIII., d. 5. März 1605, verband sich im Konklave der Kardinal Aldobrandini als Führer der Italiener mit den französischen Kardinälen und setzte so gegen den ausdrücklichen Wunsch des Königs von Spanien einen Medici, Erzbischof von Florenz, Verwandten der Königin von Frankreich, durch, welcher im Hinblick auf den ersten Papst aus seinem Geschlechte den Namen Leo XI. wählte. Der so baldige Tod dieses Papstes ließ doch dessen Wahl, für die Heinrich IV. 300 000 écus geopfert haben soll, als recht teuer erkauft erscheinen. „Man behauptet," sagt Ranke, „der Gedanke seiner Würde, das Gefühl der Schwierigkeit seines Amtes habe seine altersschwachen Lebenskräfte vollends erdrückt." **Benrath.**

Leo XII., Papst von 1823—1829. — Litteratur: Artaud de Montor, Histoire du Pape Léon XII., 2 Bde. Paris 1843 (Verf. war Sekretär der französ. Gesandtschaft in Rom); Scherer, Papst Leo XII. 1844 (deutsche Bearbeitung des vor.); Köberle, Leo XII.

und d. Geist der röm. Hierarchie, 1846 (1. Bd eines dilettantischen „Rom unter den letzten 3 Päpsten“ betitelten Werkes; enthält u. a. eine aus gleichzeitigen Berichten zusammengestellte Chronik der einzelnen Regierungsjahre von dem durch den Titel bezeichneten Gesichtswinkel aus); Cipoletta, Memorie polit. sui Conclavi . . . Milano 1863; Bunsen, Denkschrift vom 13. Dez. 1823 über die Folgen des Thronwechsels in: Nippold, Bunsen I, S. 507—523 (vgl. 5 dazu Nippold, Neueste KGeschichte II, S. 768 ff.), welches Werk überhaupt zu vergleichen ist; Chateaubriand, Mémoires d'outre-tombe, 1850, VIII; Novari, Vitae Pontiff. Rom. Pii VI., Pii VII., Leonis XII. etc., 1840; Wiseman (Kard.), Erinnerungen an die 4 letzten Päpste (deutsch von Reusch) 3 Auflage 1864; Nielsen, Die römische Kirche im 19. Jahrhundert (deutsch von Michelsen) 1878 (I); Nippold, Handbuch der Neuesten K.Geschichte Bd II (1883) 10 S. 70—79; Ranke, Hist. biogr. Studien (Ges. W. XL) 1877, S. 143—157; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 2 (1870) S. 679 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, II (1881) S. 308 ff.

Leo XII. — sein Name war Annibale della Genga — wurde am 28. September 1823, nachdem das Konklave fünf Wochen gedauert hatte, gewählt. Sofort nach der 15 Thronbesteigung übertrug er das Staatssekretariat, welches bis dahin der ihm persönlich feindliche Consalvi (s. den Art. Bd IV S. 269 ff.) inne gehabt, an den achtzigjährigen Kardinal della Somaglia — die „Zelanti“ triumphierten, sie hatten sich in dem durch sie in der Wahl Siegreichen nicht getäuscht. In der That, noch hatte Consalvi die Augen nicht geschlossen, als tief eingreifende Änderungen in der Verwaltung des Kirchenstaates 20 eingeführt wurden. Seine Maßregeln tragen alle den Charakter, den der „Zelantismus“ überhaupt trug: Kirchliches und Weltliches im Leben der Bürger, in der Jurisdiktion und wo immer in der Art zu verbinden bezw. ineinander zu wirren, daß kirchliche Grundsätze auch im anderen Gebiet stets zur Geltung kommen. „Unglücklicherweise,“ sagt Brosch a. a. O. S. 303 „trug er kirchliche Interessen überall hinein, auch wo sie 25 nicht hingehörten. Ihm war der Staat nur die Form, in die geistlichen Gehalt zu bringen Aufgabe der Regierung sei.“ So erweiterte Leo die bischöfliche Jurisdiktion in Civilsachen, ersetzte die Kollegialtribunale durch Einzelrichter, beschränkte die Provinzalräte, hob sie dann auf, beschränkte das Erbrecht der Frauen, machte einen Versuch zur Wiederherstellung des Lehnswesens und der Baronialgerichtsbarkeit, hob die obligatorische Schutz- 30 blatternimpfung wieder auf und setzte behufs Sittenreform eine besondere Kommission zur Beaufsichtigung ein. Solche Maßnahmen, an sich schon in weiten Kreisen Widerspruch herausfordernd, hatten, da Leo nicht alles übersehen und kontrollieren konnte, noch die üble Folge, daß sich eine förmliche Nebenregierung bildete, die ihn von sich abhängig machte und die wohl wußte, daß das sicherste Mittel eine Sache durchzusetzen, darin bestand, sie 35 in der „gehörigen geistlichen Hülle“ vorzubringen. Andererseits hat dieser Papst in seiner nur fünfjährigen Regierung doch eine Anzahl wohlthätig wirkender Maßregeln getroffen. Den überzahlreichen Beamtenstand im Kirchenstaat verminderte er, kontrollierte ihn auch schärfer durch eine sog. Vigilanz-Kommission (Motuproprio vom 27. Februar 1826), der alle Beamten bis zum Legaten hinauf Rechenschaft schuldig waren — wodurch freilich in 40 deren Reihen Unzufriedenheit erregt wurde. Die von seinem Vorgänger begonnene Reorganisation des Studienwesens der Beamten führte er weiter; die römischen Wohlthätigkeitsanstalten suchte er neu zu ordnen. Der Finanzlage des Staates widmete er persönlich Sorgfalt — aber doch war nur dies der Erfolg, daß er das einst durch Consalvi geordnete Finanzwesen in wieder sehr verwirrtem Zustande hinterlassen hat. Dekrete zu Gunsten 45 der Wollen-, Leinen- und Seidenindustrie von päpstlicher Seite zeigen gute Absichten, muten aber ganz sonderbar an, weil sonst nichts geschah, um dem großen Gewerbebetrieb oder dem Handel die Bahn zu eröffnen. Im Gegenteil, Leos Maßregeln gegen die Juden wirkten hier sehr störend. Die Absperrung derselben in besondere Quartiere (Ghetti) setzte er wieder in Kraft, nachdem sie unter der französischen Herrschaft beseitigt worden war. 50 Das für den Umfang des Kirchenstaates mit Giltigkeit vom 20. November 1826 ab erlassene Dekret wies die Juden an, von Sonnenuntergang bis -Aufgang sich in ihrem Quartiere zu halten; das Recht, Eigentum zu erwerben, wurde ihnen abgesprochen; Bekehrungspredigten beizuwohnen, wie sie in Rom in einer dem südlichen Eingang des Ghetto gegenüber liegenden kleinen Kirche gehalten wurden, zwang er sie; alle Jahre mußten sie 55 am ersten Karnevalstage vor dem Senator von Rom erscheinen und für ein weiteres Jahr Duldung erflehen. Die Reichen unter den Juden wanderten daraufhin aus, zogen nach Toskana, der Lombardei, Venedig oder Triest — die Armen machten die Verhältnisse im Kirchenstaat noch drückender.

Eine besondere Aktion setzte der Papst in der Romagna in Scene, um dort die 60 Sekten, d. h. die radikalen politischen Parteien, zu vernichten. Er sandte (vgl. Brosch,

a. a. O. S. 309 f.) 1825 den Kardinal Rivorola als Legaten a latere nach Ravenna und rüstete ihn mit souveräner Machtvollkommenheit aus: ohne gerichtliche Verhandlung nach Gutdünken und geheimer Untersuchung soll er strafen. Nach dreimonatlichem Aufenthalt hat er 508 Personen verurteilt, 7 zur Todesstrafe, 13 zu lebenslänglicher Zwangsarbeit, 41 zu solcher in Dauer von 3—20 Jahren u. s. w. 229 wurden zwar entlassen, aber unter die strengste Aufsicht gestellt: sie durften sich nicht von dem angewiesenen Aufenthaltsorte (domicilio coatto) entfernen; alle 14 Tage mußten sie sich vor dem Polizeiinspektor stellen, alle Monate beichten u. dgl. Der Legat ließ daneben auch auf öffentlichen Plätzen Bußpredigten halten, stiftete Heiraten zwischen den Angehörigen der sich befehdenden Sekten, besonders den Sanfedisten und den Carbonari in Faenza. Das half alles nicht — ein Mordversuch auf Rivarola veranlaßte diesen selber zur Flucht. Da schickte Leo XII. eine außerordentliche Kommission unter Monsignor Invernizzi in die Romagna. Der suchte durch ein weitverzweigtes Denunziationssystem dem Übel beizukommen — bald überfüllten sich die Kerker, so daß in Klöstern und Palästen eine Unterkunft für die Verdächtigen geschaffen werden mußte: sieben wurden in Ravenna gehängt; die Leichen ließ man als abschreckendes Beispiel zwölf Stunden am Galgen. Dann änderte Invernizzi sein System: er versprach Verzeihung den Reuigen, wenn sie nur freiwillig bekennen wollten. Tausende von Carbonari machten davon Gebrauch — um so unversöhnlicher sollte die Rache der Sanfedisten sie später verfolgen.

Ein absonderlicher aber bezeichnender Mißgriff passierte dem Papste mit einem Zöglinge der Propaganda, dem aus Ägypten stammenden Cashiur. Derselbe wußte Glauben daran zu erwecken, daß Mehmet Ali ihn als Bischof eines neuen Sitzes im Bereich des alten Memphis haben wolle und daß eine weitreichende Unterwerfung unter Rom die Folge davon sein werde. Leo weihte den Betrüger zum Bischof. Auf der Reise jedoch wurde der Betrug dem mitgegebenen Sekretär der Propaganda evident — Cashiur ward zurückgeführt, degradiert, zu lebenslänglicher Haft im Kerker des Sant' Uffizio verurteilt und erst 1849 gelegentlich der gewaltsamen Räumung dieses Kerkers in Freiheit gesetzt.

Leos Verhalten zu dem was nicht den Kirchenstaat oder die katholische Kirche angeht, läßt sich aus der ersten Encyklika, welche am 3. Mai 1824, gewissermaßen als Programm erlassen wurde, erkennen. Verdammt wird da zunächst die sich die „philosophische" nennende Sekte, d. h. wer Indifferenz in kirchlichen Dingen verlangt oder Toleranz; verdammt die Bibelgesellschaften, welche sich frech über die ganze Erde verbreiten und die hl. Schrift so entstellen, daß in ihren Ausgaben nicht Christi, sondern der Menschen, ja des Teufels Evangelium zu finden sei. Bald nach Erlaß dieses Rundschreibens erging eine Bulle, welche zu dem mit dem 24. Dezember 1824 beginnenden Jubeljahre einlud. Auf dieses erste Jubeljahr nach der Restauration konzentrierte sich Leos ganzes Interesse: mit besonderen Einladungen zur Teilnahme ergingen an die katholischen Regierungen Aufforderungen, das Kommen der Pilger zu begünstigen — die ganze katholische Welt sollte in Rom sich einfinden. Aber der Erfolg entsprach dem nicht, obwohl man sich bemühte, wenigstens das Banditentum im Kirchenstaat zu unterdrücken, damit nicht die Unsicherheit der Wege die Pilger abhalte. An großen kirchlichen Festen, an den üblichen Seligsprechungen (u. a. des spanischen Franziskaners Juliano, der halbgebratene am Spieß steckende Vögel wieder lebendig machte) fehlte es nicht.

Viel wichtiger, obgleich nicht so geräuschvoll, war das, was Leos Pontifikat anderen Regierungen gegenüber erreichte. Das Konkordat mit Hannover kam endlich zum Abschluß, die oberrheinische Kirchenprovinz wurde neu geordnet, dabei das Bistum Konstanz und der lästige Wessenberg (s. d. Art.) beseitigt. Für Basel wurde ein neues Bistum gegründet. In den Niederlanden legte ein Konkordat den letzten Rest der Regierungshoheit in den kirchlichen Angelegenheiten der Südprovinzen nieder. Endlich wurde in den südamerikanischen Republiken durch besondere Konkordate alle kirchliche Selbstständigkeit unterbunden — gerade dort, wo in politischen Dingen ein ungezügelter Freiheitsdrang oft wechselnde Gebilde schuf, wurde das Papalprinzip unbedingt Herr in allen kirchlichen Angelegenheiten.

Besondere Beachtung verdienen die Beziehungen zwischen dem Papste und Frankreich, weil hier Ideen in der Entwickelung waren, die auf Jahrzehnte hinaus im Kirchenwesen eine unheilvolle Wirksamkeit entfalten sollten. Noch vor dem Jubeljahr kam Lamennais (s. ob. S. 232, 8) nach Rom. Sein Eintreten für die absolute Gewalt des Papsttums verschaffte ihm glänzende Aufnahme. Der Papst ließ ihn im Collegio Romano unterbringen und hielt vertraute Besprechungen mit ihm, der, wie Wiseman sagt, „für einen der genialsten Vertreter des Glaubens galt". Mit der französischen Regierung freilich fand Leo XII.

sich von vornherein in Dissens. Das Konkordat von 1817 schien ihm nicht richtig ausgeführt zu werden, die von dem Minister des Innern durch Rundschreiben an die Bischöfe empfohlene Zustimmung zu den 4 Artikeln des Gallikanismus, wie sie 1682 formuliert worden waren (vgl. den Art. Gallikanismus Bd VI S. 355), konnte er nur perhorreszieren. Als nun gar im Diario Romano ein die Zumutung des Ministers abweisender Brief des Erzbischofs von Toulouse erschien, und der französische Geschäftsträger (der als Verfasser einer Biographie Leos oben genannte de Montor) eine ausweichende Antwort auf seine desfallsige Interpellation des Staatssekretärs erhielt, wies der König Ludwig XVIII. in einem vom Ministerium redigierten Schreiben vom 20. Juli 1524 alle Vorwürfe zurück, als auf ungenauen und von unverständigem Eifer geleiteten Berichten beruhend. Von da ab gestalteten sich die Beziehungen freundschaftlicher. Unter Karl X. erklärte sogar der Staatssekretär Bernetti: man vermöge die vom Episkopat Frankreichs beanstandeten Ordonnanzen nicht zu billigen, doch solle der Episkopat auf die Gefühle und die Frömmigkeit des Königs vertrauen und mit dem Throne gehen.

Beachtung verdient auch Leos Verhalten zu den Niederlanden, die damals der Trennung der katholischen Südprovinzen entgegen gingen. Gegen die von König Wilhelm I. verfügte Schließung der klerikal-agitatorischen Seminarien und die Eröffnung eines Collegium philosophicum in Löwen erhob Leo Protest und wies die Bischöfe zu passivem Widerstande an. Die kraftlose Regierung gab nach und eröffnete sogar Verhandlungen wegen eines Konkordates, welches die Frage der Bischofsernennungen und die der Seminare verquickte. Es lohnt nicht, auf die Verhandlungen, die Abmachungen, welche nicht gehalten wurden, die Klagen der holländischen Regierung u. s. w. einzugehen (die ja freilich wieder Goethes Wort illustrieren, daß im Vatikan jeder Diplomat seinen Meister findet), weil schließlich die Revolution in Belgien und die Lösung von den nördlichen Niederlanden alle diese Verhandlungen für die niederländische Regierung ziellos gemacht hat; was die Kurie dabei davontrug, zeigt Mejer, Die Propaganda II S. 98 ff.; vgl. Nippold, Die röm.-kath. Kirche im Königr. d. Niederlande, 1877, S. 149—151.

Bezüglich des Verhaltens der Kurie unter Leo XII. zu Deutschland ist der Art. Konkordate und Cirkumskriptionsbullen zu vergleichen Bd X S. 722,30. **Benrath.**

Leo v. Achrida s. Cärularius Bd III S. 620.

Leon, Fray Luis de, spanischer Dichter und Theolog, gest. 1591. — Hauptquellen für sein Leben und Lehren sind die 1847 zu Madrid veröffentlichten Prozeßakten Proceso original que la Inquisicion . . . hizo al Maestro Fr. Luis de Leon (Coleccion de Doc. ined. X und XI, 1—358), sowie die in Vida de Fray Luis de Leon por D. José Gonzales de Tejada (Madrid 1863) abgedruckten Aktenstücke. Zu der durch Wärme der Darstellung ausgezeichneten, aber in ihren Aufstellungen und Schilderungen nicht immer zuverlässigen Monographie von Dr. C. A. Wilkens: Fray Luis de Leon; eine Biographie aus der Geschichte der span. Inquis. und Kirche im 16. Jahrh. (Halle 1866) vgl. im ThLB, Bonn 1867, Sp. 478 ff., die Anzeige von H. Reusch, welcher (Bonn 1873) selbst eine kurze Biographie nebst umfassenden litter.-histor. Nachweisen und Untersuchungen über L. und seine Zeit veröffentlicht hat. Ueber L. als Dichter vgl. Ticknor, History of Spanish Literature (2 ed. Boston 1864, II, p. 75—87). Seine spanischen Schriften sind in 6 Bänden (die poetischen im 6.) unter dem Titel: Obras del M. Fr. Luis de Leon . . . reconocidas y cotejadas con varios manuscritos durch den Augustiner Ant. Merino herausgegeben worden, Madrid 1804—1816. Eine deutsche Uebersetzung seiner „Originalgedichte“ geben Schlüter und Storck, Münster 1853. Vgl. Ticknor, Hist. of Spanish Literature, I. Bd; M. Gutierrez, Fr. L. de Leon y la filosofia española del siglo XVI (1885); ders., El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofia (1886); Wilkens, Gesch. d. span. Protest., Gütersloh 1888, Kap. 3.

Louis de Leon, 1527 zu Belmonte geboren, trat mit 16 Jahren in den Augustinerorden ein, nachdem er bereits 1541 das Studium der Theologie in Salamanca unter Melchior Cano begonnen hatte. An der nämlichen Universität erhielt er 1561 eine Professur der systematischen Theologie, und zu dem hohen Glanze der „Leuchte Spaniens und der Christenheit“ (Doc. ined. X, 259) hat er selbst nicht wenig beigetragen. Seine Methode, stets auf die Quellen, nämlich die hl. Schrift und die Väter, zurückzugehen, bot seinen Gegnern, darunter zwei Kollegen, die mit Neid L.s Einfluß auf die Studierenden ansahen, erwünschte Veranlassung, ihn fälschlich der Hinneigung zu den reformatorischen Tendenzen zu beschuldigen, deren Vorhandensein sich in Spanien besonders während der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts bemerkbar gemacht hatte. So kam es, daß L.

1572 verhaftet und in das Gefängnis der Inquisition zu Valladolid abgeführt wurde. Die Anklage ging dahin: er habe viele ketzerische, anstößige und übelklingende Sätze vorgetragen, und zwar nicht nur in seiner akademischen Thätigkeit, sondern auch bei der ihm aufgetragenen Mitarbeit an der Verbesserung der Vatablusschen Ausgabe der Vulgata, sowie in seinem Kommentar zum Hohen Liede. Fast fünf Jahre zog man den Prozeß hin — am 15. Dezember 1576 endigte er, da L. sich allen Anklagen gegenüber erfolgreich verteidigt hatte, mit Freisprechung, freilich keiner unbedingten. Jedoch hat L. seine Lehrthätigkeit wieder aufnehmen und bis zu seinem Tode, 23. August 1591, weiterführen dürfen; über die ganze Zeit seiner Gefangenschaft ging er bei der ersten Vorlesung nach jener Episode mit der Wendung: „Heri dicebamus …“ hinweg. Seine Uebersetzung des Hohen Liedes kam auf den Lissaboner Index von 1624. **Benrath.**

Leontius von Byzanz, gest. um 543. — Was die ältere patristische Forschung über Leontius wußte, ist am besten aus Feßlers Institutiones Patrologiae II, 1851, S. 934 f. (abgedruckt MSG 86, 1 col. 1187 ff.) zu ersehen. — F. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz, Leipzig 1887 (TU III, 1 u. 2; im folgenden Artikel: „Leont.“; vgl. die wertvollen Besprechungen von Th. Zahn ThLB 1887, Sp. 89—92, W. Möller ThLZ 1887, S. 336—39 und A. Ehrhard, Litterarischer Handweiser XXVII, Münster 1888, S. 505—08); F. Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892 (behandelt einen Teil des Stoffes, der für den — jetzt aufgegebenen — zweiten Band des Leontius vorbehalten war); W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus der Zeit Justinians, Würzburg 1894 (vgl. F. Loofs, Byzant. Zeitsch. V, 185—191); Ermoni, De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica, Paris 1895 (vgl. F. Loofs, Byz. Ztsch. VI, 417—419); K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Leipzig 1896 (TU XVI, 1 = NF I. 1; vgl. P. Wendland ThLZ 1897, Sp. 9—14; F. Loofs, ThStK 1898, S. 366—372; gegen beide K. Holl, TU XX, 2 = NF V, 2 p. XII sqq.; vgl. auch A. Ehrhard, Byz. Zeitsch. X, 394—415); J. Feßler, Institutiones Patrologiae, recens. B. Jungmann II, 2, Innsbruck 1896; K. Krumbacher (für den betr. Abschnitt: A. Ehrhard), Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl. unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H Gelzer, München 1897; F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i. W. 1899; O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. (1. Aufl. 1894), 2. Aufl. 1901.

1. „Leontius von Byzanz“ ist zwar gegenwärtig als einer der bedeutendsten Theologen der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts allgemein anerkannt; doch bleiben in Bezug auf sein Leben und seine Werke noch so viele Fragen offen, daß es sich empfiehlt, an Stelle einer biographischen Skizze, die Sicheres mit Hypothetischem mischen müßte, eine Übersicht unseres Wissens zu geben, die beides scharf auseinanderhält.

Unter den Werken, welche MSG 86 [1 u. 2] col. 1185—2100 unter dem Namen des Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus nach älteren (zumeist nur lateinischen) und neueren Drucken — A. Mai erst hat bei den meisten griechischen Texten die editio princeps geliefert — zusammengestellt sind, sind vier lateinisch längst bekannte, recht ungleich lange Schriften, die handschriftlich (Vatic. 2195, Laudian. 92 B und ein noch nicht identifizierter cod. Turriani) schon vor dem Jahre 1000 in einer Sammlung von Werken des *Λεόντιος μοναχός* oder *ἐρημίτης* vereinigt waren: 1. die dreiteilige Schrift adv. Nestorianos et Eutychianos (a. a. O. 1268—1396; in Bezug auf die *χρήσεις*, die Vätercitate, im Druck und auch in den ihm zu Grunde liegenden Hss. unvollständig; eine Hs. mit Scholien zwischen den *χρήσεις* hat Pitra, Analecta sacra et class. V 1888 S. 46 in Genua nachgewiesen: Januensis 27 saec. XI), 2. die *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν* (1916—1946), 3. die *τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σευήρου* (1901—1946), 4. die Schrift adv. fraudes Apollinaristarum (1947—1976). Von diesen Schriften gehören Nr. 1 und 2 sicher e i n e m Verfasser an, und zwar die Epilysis (vgl. 1916 C und 1936 C) als das spätere, an das ältere anknüpfende Werk. Der Verfasser von Nr. 1 schreibt in der Zeit zwischen 529 und 514; er ist selbst in seiner Jugend einst „Nestorianer“ gewesen (1357 C), aber in einem Kreise von ihm hochverehrter Männer, in den Gottes Gnade ihn geführt hat, zu besserer Einsicht gekommen: als eifriger Gegner sowohl der Monophysiten wie aller „heimlichen Nestorianer“, d. h. der Verehrer Theodors von Mopsueste (vgl. d. A.) und Diodors von Tarsus (vgl. Bd IV, 672—75), ist er in einer Zeit, die schon ziemlich weit zurücklag, als er die Schrift adv. Nest. et Eut. publizierte, in häufigen Disputationen für das Chalcedonense eingetreten (1268 B) und greift zur schriftlichen Fixierung seiner Gedanken nur, weil Gönner und Freunde ihn dazu aufgefordert haben. Die „tri-

ginta capita“ rühren offenbar von dem gleichen Verfasser her, sehen aber nicht aus wie ein für sich publiziertes Werk. Bei der Schrift adv. fraudes Apollinaristarum, die ein Meisterstück alter patristischer Gelehrsamkeit ist (vgl. Bd I, 673, 10 ff.), habe ich (Leontius S. 90 ff.), obwohl gar manches für Herkunft von dem gleichen Verfasser spricht, Bedenken gegen diese Annahme nicht unterdrücken können, die Rügamer (S. 15 f.) m. E. nicht gehoben, sonst m. W. niemand als belanglos bezeichnet hat; doch halte ich heute wie früher die Richtigkeit der handschriftlichen Überlieferung dennoch für möglich.

Bei zweien dieser Schriften, der Epilysis und den triginta capita, kann die Überlieferung, daß sie von einem Mönch Leontius herrühren, weit über die Zeit der ältesten Codices zurückverfolgt werden. Wir besitzen nämlich in mindestens drei Hss. (Leont. S. 94—105) eine lateinisch aus den Kollektaneen des Jesuiten Turrianus und griechisch durch Mai teilweise bekannte Sammlung patristischer Excerpte, welche in der Gestalt des von Mai vorwiegend benutzten cod. Vatic. Columm. in der Zeit zwischen 662 und 679 zusammengestellt sein muß. Diese „Doctrina antiquorum patrum de verbi incarnatione“ (Mai, Script. vet. nova coll. VII 1833 S. 1—73) citiert S. 40—45 die *τριάκοντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Λεοντίου* mit einer Lücke (S. 41 Anm.) vollständig und S. 57 aus der Epilysis das MSG 86, 2013 A, 1 — B, 2 als Nr. III unter den Fragmenta Leontii gedruckte Stück mit dem Lemma: *ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχοῦ τοῦ Βυζαντίου.* Außer diesen beiden Citaten bietet die Doctrina noch fünf andere *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου*: 1. S. 53 f. = MSG 86, 2009 D, 4 — 2012 C, 9 (Fragm. II; — 2012 C, 10 — D, 13 ist = B, 1 — C, 4), 2. S. 62 f. = MSG, Fragm. IV (2013 B, 7 — 2016 B, 5), 3. S. 64 f. = MSG, Fragm. V (2016 B, 8 — D, 2), 4. S. 48 (vgl. Anm. 1) — 49 b und (vgl. Leont. S. 121 u. 153—161) S. 38 b—39 a ein Bruchstück einer Apologie des Chalcedonense, 5. ein als Doctrina-Citat noch ungedrucktes, aber aus Johannes von Damaskus und Euthymius Zigabenus bekanntes Stück über Julianisten und Gajaniten (vgl. Leont. S. 124 u. 150 f.). — Diese fünf Citate haben engste Beziehung zu Abschnitten des ältestbekannten unter den MSG 86 gedruckten WW des Leontius, der Schrift de sectis oder, wie der griechische Titel lautet, der *Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ κτλ.* (1193—1268). Diese Schrift de sectis hielt man früher für ein von Leontius nach Ausführungen des Abtes Theodor konzipiertes Werk (vgl. z. B. Feßler MSG 86, 1190 D); sie war der Grund dafür, daß man Leontius mehrfach auf ca. 600 datierte. Mein Nachweis (S. 140—144), daß diese Auffassung der Schrift de sectis sowohl durch das *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, wie durch die Entstehungszeit der Schrift (zwischen 579 u. 607) ausgeschlossen ist, daß vielmehr in de sectis unzweifelhaftes Leontianisches Material in späterer Bearbeitung vorliegt, ist allgemein angenommen worden. Meine weiteren Ausführungen in Bezug auf die *Σχόλια Λεοντίου* sind zwar von Jungmann acceptiert und von Bardenhewer und Krumbacher-Ehrhard ohne direkte Verwerfung registriert worden, haben aber bei Zahn, Möller und Rügamer mehr oder minder weitgreifenden Widerspruch erfahren. Meine Beweisführung ist an diesem Widerspruch nicht unschuldig: wie mein Buch mehrfach unnötige Finder-Freude zeigt (z. B. S. 4 Anm. u. S. 94 f.), so leiden auch die Ausführungen über die *Σχόλια* darunter, daß sie mit siegesgewisser Umständlichkeit mehr beweisen wollen, als vor eindringenden handschriftlichen Studien bewiesen werden kann. Doch halte ich die Hauptresultate meiner Darlegungen noch heute teils für sicher, teils für mehr oder weniger wahrscheinlich. Für sicher sehe ich zunächst das an, daß den *Σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* ein Werk des Leontius zu Grunde liegt, nicht etwa nur ein Kursus von Lehrvorträgen des Leontius, die Theodorus litterarisch ausarbeitete (so Möller) oder die nach der Wiedergabe des Leontius-Schülers Theodor ein Dritter konzipierte (so Zahn; noch Gesch. des neutest. Kanon II, 293 Anm.). Mit dem *ἀπὸ φωνῆς* kann hier m. E. gar nicht argumentiert werden (gegen Zahn). Möllers und Zahns Erklärungen dieses Begriffs sind möglich; aber das *ἀπὸ φωνῆς* findet sich auch bei wörtlichen, mit Referaten durchsetzten Excerpten (vgl. *ἐπιτομὴ ἐκ τῶν ἐκκλ. ἱστοριῶν Φιλοστοργίου ἀπὸ φωνῆς Φωτίου* MSG 65, 459 und andere Beispiele im Leont. S. 141), und sind die Extreme möglich, so auch alles, was zwischen ihnen liegt. Entscheidend ist m. E. folgendes. 1. Die präzise und gerade in dieser ihrer Präzision an den Verfasser der Schrift adv. Nest. et Eut. erinnernde Diktion der auch durch die Doctrina gedeckten Stellen von de sectis erscheint nur dann erklärlich, wenn dem Abte Theodor schriftliche Ausführungen des Leontius vorlagen. 2. Der Leontius der Epilysis beruft sich 1936 C auf Ausführungen über Christi *οὐσίαι* und *ὑπόστασις* sowie über das nicht *ἀνυπόστατον εἶναι* der ersteren in adv. Nest. et Eut. (1276 C ff.)

und ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀρτίως ὑποτηρημένων; Ausführungen derart aber finden sich in de sectis (1240 A ff., z. T. = Fragm. II). 3. Germanus von Konstantinopel spricht um 730 von einem Buche des Leontius zu gunsten des Chalcedonense, das viele Vätercitate enthalte und τὰ Λεόντια genannt werde. Dieses Buch in der Schrift adv. Nest. et Eut. wieder zu finden (so Möller), ist gewiß an sich möglich. Doch kann eine, wenn auch dreiteilige, Schrift „τὰ Λεόντια" heißen? Liegt, da in de sectis ein auch durch die Doctrina gedeckter Abschnitt vorkommt, der geradezu eine Apologie des Chalcedonense bietet (col. 1233 ff., Leont. S. 153 ff.), nicht die Annahme näher, daß zu den opera Leontii (τὰ Λεόντια) auch eine Schrift gehört hat, welche in de sectis verarbeitet ist? 4. „Fragment" I in MSG 86, 2003 C — 2009 D bietet unter dem Titel ἐκ τῶν Λεοντίων (Leont. S. 119) neben unverständig zusammengeleimten Citaten aus adv. Nest. et Eut. (Leont. S. 110 ff.) einen Abschnitt über die Begriffe γένος, εἶδος und διαφορά (2009 C, 5 — D, 1), der m. W. in adv. Nest. et Eut., ja überhaupt in den gedruckten Werken des Leontius sich nicht findet, aber durchaus seine Art zeigt, speziell an die terminologischen Ausführungen in de sectis (1240 ff.) erinnert. Folgt daraus nicht, daß die Λεόντια außer adv. Nest. et Eut. ein Werk enthielten, in dem Leontius u. a. auch von seinen terminologischen Voraussetzungen gehandelt hat? Ausführungen derart setzt aber de sectis voraus. 5. Der cod. Laudian., der die Λεόντια nur verstümmelt und gegen den Schluß hin in offenbarster Verwirrung bietet — an adv. fraudes erinnert nur der unechte Juliusbrief —, enthält ein noch ungedrucktes, nur drei Blätter umfassendes Stück τοῦ αὐτοῦ [Λεοντίου] κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἱρετικῶν, das mit einem Satze über Arius beginnt, dessen Formulierung auf den Sabellianismus als die korrespondierende Häresie hinweist. Ausführungen derart setzt de sectis voraus (1197 D). 6. Ein Athoskodex, auf den Rügamer (S. 4) nach dem 1888 erschienenen Katalog hingewiesen hat, bietet anscheinend dasselbe Stück wie der Laudianus ohne Autornamen unter der Überschrift Κεφάλαια δέκα περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, darauf τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια δέκα περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεως δὲ καὶ προσώπου. Auch Ausführungen derart setzt de sectis voraus. — Entscheidend für die weiteren Vermutungen über den Inhalt der von de sectis vorausgesetzten Schrift ist die Kritik der von Mai aus dem cod. Pal. 342 (Leont. S. 164) publizierten Schriften eines Leontius Hierosolymitanus contra Nestorianos (MSG 86, 1396—1768) und contra Monophysitas (Ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας κτλ. 1769—1901). Daß diese beiden Schriften Bearbeitungen unzweifelhaft Leontianischen Materials sind, glaube ich erwiesen zu haben. Auch den Nachweis, daß in contra Monophys. derselbe Stoff bearbeitet ist, der de sectis actio VI—IX zu Grunde liegt, halte ich trotz seiner Umständlichkeit noch heute für zwingend. Ist dies richtig, so gilt dasselbe für contra Nestorianos. Contra Nest. ist nur unvollständig erhalten (Leont. S. 165) und contra Monophys. bietet so viele χρήσεις, daß bei der Hypothese, es liege in contra Nest. und contra Monophys. eine Bearbeitung von Teilen der Grundschrift von de sectis vor, der Germanusstelle durchaus ihr Recht wird. Vielleicht ist das eine Bestätigung dieser Hypothese, daß unter den Trümmern des Schlußabschnitts des cod. Laudianus die Briefe Cyrills an den Succensus sich finden (vgl. Leont. S. 14 und contra Mon. 1876 B). — Daß die Doctrina nicht aus de sectis, sondern aus der Grundschrift citiert, scheint mir allein durch das oben S. 395,23 unter Nr. 4 genannte Fragment (Leont. S. 153—161) bewiesen zu werden: hier fehlt in der Doctrina alles, was in de sectis über die Zeit des Leontius hinausweist. Ich bin überzeugt, daß in der Doctrina viel mehr Stoff aus der Grundschrift von de sectis steckt, als die erhaltenen Citate angeben. Detailliertere Ausführungen über die Grundschrift von de sectis sind vor weiteren handschriftlichen Studien (zu denen ich bei längerem Leben noch einmal Zeit zu finden hoffe) unthunlich; die Hypothese, daß auch die Epilysis und die triginta capita in jener Grundschrift ihre ursprüngliche Stelle haben, erscheint mir noch heute wahrscheinlich, doch würde ich sie vor weiteren handschriftlichen Studien nicht mehr verfechten. Ich denke mir die Grundschrift von de sectis als eine dogmatisch-polemische Schrift vornehmlich gegen Arianer und Sabellianer, Nestorianer und Monophysiten. Ob sie einen Gesamttitel gehabt hat, das ist — in Bezug auf diese Frage denke ich jetzt anders als vor 15 Jahren — nicht auszumachen. Vielleicht bestand sie aus einzelnen κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἱρετικῶν (cod. Laud., vgl. cod. Athous), denen Vätercitate mit erläuternden dogmatischen, polemischen und historischen „Scholien" eingefügt waren (vgl. oben S. 394,47 die Notiz über den cod. Januensis). Aus diesen „Scholien" werden die Citate ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου stammen; ihr Material werden die Σχόλια Λεοντίου

ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου bearbeiten. Die m. E. zweifellose Unabhängigkeit der Doctrina von de sectis und die Notiz des Theodorus Studita: *κατὰ Λεόντιον, οὗ τὰ σχόλια ὑπερκαλλῆ* (Leont. S. 128 f.), gestatten m. E. keine andere Annahme.

2. Der Schriftsteller Leontius — *ὁ Βυζάντιος* nennt ihn schon die Doctrina — ist nicht nur, wie seine Werke beweisen, ein bedeutender Theologe gewesen; — er muß auch ein in seiner Zeit einflußreicher Mann gewesen sein. Die Proposition „*ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί*", die Justinian als orthodox durchsetzte, hat offenbar an ihm einen Verteidiger gehabt (Leont. S. 228 f.); Theodor von Mopsueste [und Diodor von Tarsus], gegen die er eiferte, hat das Drei-Kapitel-Edikt verurteilt; Justinians Kirchenpolitik hat sich in den Bahnen der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie gehalten, die auch Leontius vertrat (Leont. S. 303 ff.); die spätere Orthodoxie ist in vielem Leontianischen Gedanken gefolgt; der Aristotelismus des Leontius inauguriert die Scholastik. Um so auffälliger ist, daß dieser Mann fast traditionslos ist. Die Doctrina-Citate haben noch bei Euthymius Zigabenus sein Gedächtnis bewahrt; Johannes Damascenus kennt die Epilysis, adv. Nest. et Eut., die triginta capita und die Citate der Doctrina, nennt aber den Leontius kaum je (das „nie" Leont. S. 296 ist irrig; vgl. de fide orth. 3, 11 ed. Lequien I, 221 B); Germanus und Theodorus Studita erwähnen in schon berührten Worten kurz und rühmend den Schriftsteller Leontius; — von seinem Leben berichtet die Überlieferung schlechterdings nichts. Ich habe nun den Beweis dafür zu führen gesucht, daß der Schriftsteller Leontius identisch ist mit vier in Justinians Zeit bedeutsam hervortretenden Trägern dieses Namens. Nämlich erstens mit dem dem einflußreichen comes Vitalian verwandten Leontius, der 519 in Konstantinopel im Kreise der von Johannes Maxentius geführten „skythischen Mönche" auftritt, mit ihnen den „nestorianisierenden" Tendenzen der römischen Legaten sich widersetzt, die damals behufs Beseitigung des Schismas in Konstantinopel weilten, endlich mit einigen anderen aus dem Kreise nach Rom reiste, um vom Papste die Anerkennung der Proposition „*ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί*" und eine Desavouierung des Faustus von Reji zu erlangen. Im August 520, als die Gesandtschaft der skythischen Mönche Rom verläßt, verliert sich dessen Spur. Zweitens mit dem „Leontius, vir venerabilis, monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum" (Mansi VIII, 818), der 531 (oder 533) neben Hypatius von Ephesus und einem vir venerabilis Eusebius, presbyter et cimeliarcha majoris ecclesiae (Mansi VIII, 817 vgl. Leont. S. 281 Anm. 2), als orthodoxer Kollokutor an dem von Justinian veranstalteten Religionsgespräch mit den Severianern teilnahm. Drittens mit dem *Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητὴς πάσης τῆς ἐρήμου* (Mansi VIII, 911), der 536 neben Domitian, dem späteren Bischof von Ancyra, und Theodorus Askidas in der Reihe der jerusalemischen Mönche vor dem Konzil des Mennas in Konstantinopel auftrat, um eine Verurteilung des monophysitisch gesinnten Anthimus und einiger Gesinnungsgenossen von ihm zu erwirken (Leont. S. 269 ff.). Viertens endlich mit dem „Origenisten" Leontius, *Βυζάντιος τῷ γένει*, von dem Cyrillus Skythopolitanus in seiner vita Sabae erzählt, daß er zwischen Ende 519 und Anfang 521 in die *νέα λαύρα* aufgenommen ward, 531 mit Sabas nach Konstantinopel reiste (wo Sabas von Hypatius von Ephesus und dem „*πάπας*" Eusebius eingeholt wurde), in Konstantinopel als Origenist entlarvt ward, dort blieb und „sich den Anschein eines eifrigen Verfechters des Chalcedonense gab" (Leont. S. 284), später in die Siedeleien des Sabas zurückkehrte, einer der Führer der „Origenisten" und ein Hauptgegner ihrer Gegenpartei, der Verehrer des Theodor von Mopsueste, wurde, endlich 542 im Interesse seiner Ziele nach Konstantinopel reiste und dort offenbar bald nachher starb. Von diesen Gleichsetzungen ist nur die vierte ernsthaften Bedenken, ja bei Rügamer (der auch die erste behutsam anzweifelt) entschiedenster Verwerfung begegnet. Allein die zweite, dritte und vierte lassen sich m. E. absolut nicht trennen, und die zweite hängt wiederum mit der, wie ich glaube, recht sicheren ersten eng zusammen. Die drei ersten passen zur theologischen Stellung des Schriftstellers Leontius vorzüglich; auch die vierte negativ, d. h. sofern der „Origenist" ein Gegner der „heimlichen Nestorianer" war. Daß positiv die vierte Gleichsetzung Schwierigkeiten hat, ist freilich unleugbar; doch, daß der Schriftsteller Leontius kein „Origenist" derart war, wie die vita Sabae die Origenisten schildert, ist m. E. — und dem haben viele zugestimmt — kein unwiderleglicher Gegengrund (vgl. Leont. S. 289 ff.; Byz. Ztsch. V, 190 f.), und die Traditionslosigkeit des Leontius erklärt sich am besten, wenn Leontius irgendwie sich kompromittiert hatte. Hält man an diesen vier Gleichsetzungen fest, so bleibt im Leben des Leontius nur die Zeit bis 519 dunkel; das *μοναχὸς*

Βυζάντιος der Doctrina erhält an dem *Βυζάντιος τῷ γένει* der vita Sabae seine Bestätigung.

3. In meinen „Studien über die ... Parallelen“ habe ich in Anknüpfung an das MSG 86, 2017—2100 nach Mai als Appendix zu den Werken des Leontius gedruckte *Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίον δεύτερον*, in dem ich eine Rezension der ursprünglichen drei Teile der sog. Sacra Parallela nachwies, auch die Parallelen-Litteratur auf Leontius von Byzanz zurückzuführen gesucht. Holl hat im Zusammenhang mit seinen viel eindringenderen Parallelen-Studien dem widersprochen, die Sacra Parallela für Johannes Damascenus reklamiert (vgl. Bd IX, 294 ff.). Dieser Widerspruch Holls gegen meine Hypothese hat, soviel ich sehe, allgemeinen Beifall gefunden; das Verfehlte mancher meiner Argumente habe ich selbst zugegeben. Wenn ich trotzdem auch jetzt noch nach Holls Replik (TU XX, 2) den Gedanken, daß Leontius von Byzanz für die Anfänge der Parallelen-Litteratur eine Rolle spiele, nicht aufgeben kann, so kommt das nicht daher, daß ich „noch zu sehr unter dem Zauberbann meines Leontius stehe“ (Ehrhard, Byz. Ztsch. X, 398), erklärt sich vielmehr daraus, daß ich vor besserer Publikation der *Λεόντια* mit ihren vielen Vätercitaten und Scholien die Zeit noch nicht für gekommen erachte, die Gründe, welche für meine Hypothese sprechen, gänzlich beiseitzuschieben. — Die beiden MSG 86, 1976—2004 unter den Werken des Leontius gedruckten Sermone rühren m. E. von einem anderen Leontius her, „harren aber noch einer ersten Untersuchung“ (Krumbacher-Ehrhard S. 55). **Loofs.**

Leontius v. Neapolis, gest. nach 642. — Ausgaben: Leontius Neapolitanus episcopus MSG. 93, 1559—1748; Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien, herausg. v. H. Gelzer, Freiburg i. B. 1893 (5. Heft der Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften von G. Krüger). Litteratur: H. Gelzer, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts, HZ N. F. XXV, 1 ff.; A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litteratur S. 190—191.

Wir wissen von Leontius von Neapolis nur, daß er geborener Cyprier war und von seinem Landsmann, dem Erzbischof Johannes von Alexandrien (611—619), nach Alexandrien in den dortigen Kirchendienst gezogen wurde. Er sagt selbst, daß er Augenzeuge der Großthaten des Heiligen gewesen sei; auch mit den beiden Beratern und Freunden des Erzbischofs, Johannes Moschus und Sophronius, dem späteren Patriarchen von Jerusalem, scheint er in nahem Verhältnis gestanden zu haben. Später ward er Bischof von Neapolis auf Cypern und lebte noch unter Kaiser Konstans (642—668).

Von seinem Freunde und Meister, dem Erzbischof Johannes, wurde er zur schriftstellerischen Thätigkeit ermuntert, und dieselbe ist auch recht umfangreich ausgefallen. Auf dem VII. Konzil (787) rühmt ihn sein Landsmann Bischof Konstantinus von Konstantia als Verfasser vieler geistlicher Lobreden, er erwähnt eine auf Christi Verklärung. Veröffentlicht sind zwei solcher Homilien: 1. auf Christi Darbringung im Tempel, 2. auf das Fest der Mesopentekoste. Hier sowohl, wie bei den zahlreichen nur handschriftlich erhaltenen geistlichen Reden steht Leontius' Autorschaft keineswegs fest, da die Schreiber ihn oft mit homonymen geistlichen Schriftstellern (Leontius Presbyter, von Byzanz, von Jerusalem) verwechseln. Die gedruckten Reden sind nicht sehr erfreuliche Proben schablonenhafter geistlicher Durchschnittsberedsamkeit.

Interessanter ist sein Werk gegen die Juden in fünf Büchern. Zwei Bruchstücke sind gedruckt, zwei weitere handschriftlich erhalten. 614 war Jerusalem durch Verrat der Judengemeinde in persische Hände gefallen und das Kreuzesholz weggeschleppt worden. Nicht nur im römischen Reich, sondern in der gesamten Christenheit entstand eine ungeheure langandauernde Aufregung, die sich auch in Judenverfolgungen Luft machte. Aus dieser Stimmung erklärt sich die Entstehung der damaligen judenfeindlichen Litteratur. Auch in Alexandrien hatte ein gelehrter Inclusus Kosmas gegen die Juden geschrieben und Johannes Moschus gegen sie disputiert. Auf die Anregung dieser Kreise ist wohl Leontius' Werk zurückzuführen.

Weitaus der bedeutendste Teil seiner litterarischen Thätigkeit ist dagegen seine volkstümliche Schriftstellerei; eine Reihe erbaulicher Biographien, welche ihm einen großen Leserkreis erworben haben. Er hat erreicht, was ihm vorschwebte: „in schmucklosem und einfachem Stile zu berichten, damit auch der Ungebildete und Ungelehrte sich an den Erzählungen erbauen kann.“

Er verfaßte:

1. Das Leben des hl. Spyridon von Trimithus. Diese auf Anregung des Erzbischofs

Johannes von Alexandrien verfaßte Schrift ist verloren gegangen. Wir besitzen nur die verwässernde Bearbeitung des Metaphrastes. Danach war es eine Sammlung von sehr naiven und drastischen Wunderlegenden.

2. Das Leben des Erzbischofs Johannes des Mitleidigen von Alexandrien. Hier wird von einem Zeitgenossen ein schöner Typus altchristlicher, allerdings sehr überschwänglicher Mildthätigkeit geschildert. Bereits Johannes Moschus und Sophronius hatten dem Erzbischof ein Denkmal gesetzt, allein dabei mehr den Kirchenfürsten und Vorkämpfer der Orthodoxie ins Auge gefaßt. Leontius, der sein Werk bescheidenerweise nur als einen Nachtrag bezeichnet, suchte vor allem erbaulich zu wirken. Immerhin giebt es uns ein wertvolles Kulturbild des griechischen Alexandria unmittelbar vor der arabischen Eroberung. Das Büchlein erfreute sich bald außerordentlicher Popularität und ward auf Veranlassung Papst Nikolaus I. von Anastasius ins Lateinische übersetzt.

3. Das Leben Symeons von Emesa, des Narren um Christi willen, historisch von nur bedingtem, aber kulturgeschichtlich von um so höherem Werte. Die orientalische Vorstellung, daß der Wahnsinnige ein gottbegnadetes Wesen sei, galt auch im christlichen Syrien und fand mit durch diese vielgelesene Schrift weite Verbreitung bei Griechen und Russen, deren Klostergemeinschaften in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Beispiele ähnlicher heiliger Narren bieten. Die vielen volkstümlichen Schwänke haben, obwohl der Verfasser sich gegen jede frivole Ausbeutung seines Berichtes wehrt, zur Popularität der Erzählung mächtig beigetragen. **H. Gelzer.**

Leporius s. Nestorianismus.

Le Quien, Michael, O. Pr. — Quétif u. Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 808 sq.; Journ. des Sav. Nr. 101; Jöcher, Gelehrtenlexik., Bd VI der Forts., S. 1140 f.; Michaud, Biographie univ., XXIV, p. 241 f.; Hoefer, Nouv. biogr. générale, t. 30, p. 860; Hurter, Nomenclat. litt. II, 1064—1066; Streber im KKL.², VII, Sp. 1827.

Dieser Theologe, von den dominikanischen Gelehrten der nachreformatorischen Zeit einer der bedeutendsten, wurde zu Boulogne s. m. geboren am 8. Okt. 1661, trat 20jährig in den Predigerorden und nützte als junges Mitglied desselben seine Studienzeit zu gründlicher Erlernung nicht nur des klassischen und kirchlichen Griechisch, sondern auch des Arabischen und Hebräischen, in welcher letzteren Sprache der gelehrte Pater Marsollier sein Lehrer wurde. Während der längsten Zeit seines gelehrten Forschens und Schaffens war er Bibliothekar des Pariser Dominikanerkonvents in der Rue St. Honoré. Hier starb er am 12. März 1733. — Seine Werke polemischen Inhalts sind von geringerem Belang und jetzt größtenteils vergessen. Es gehörten dazu besonders: eine Défense du texte Hébreu et de la version vulgate (Paris 1690), samt einigen anderen gegen den Cistercienser Pezron († 1706) gerichteten Streitschriften betreffend das Verhältnis der Septuaginta-Chronologie zu der des masoretischen Textes (vgl. Hurter, l. c., p. 771); ferner eine Verteidigung der Suprematsansprüche des Papsttums gegen die Angriffe des jerusalemischen Patriarchen Nectarius, pseudonym erschienen Paris 1718 unter dem Titel: Stephani de Altimura Ponticensis panoplia contra schisma Graecum, aber von wenig kritischer Haltung (vgl. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, I, 1864, S. 474), sodann zwei gegen des Anglikaners Le Courayer Plaidoyer für die Giltigkeit der geistlichen Weihen der englischen Kirche polemisierende Traktate: La Nullité des Ordinations Anglicanes (1725, 2 vols) und La Nullité des Ord. Anglicc. démontrée de nouveau etc. (1730, 2 t. in 12°). Von erheblicherem Wert ist seine zweibändige gräcolatine Ausgabe der Werke des Johannes Damascenus (Paris 1712, 2 t. fol.; abgedruckt, mit Beifügung einiger in ihr fehlenden teils echten, teils unechten Schriften des Damasceners, in MSG t. 94—96), die sowohl für die Textbearbeitung dieses Kirchenvaters wie für die Einleitung in seine einzelnen Schriften Erhebliches leistete (s. Langen, Joh. v. Dam., Gotha 1879, S. 29—33, und Kattenbusch im betr. A., Bd IX S. 286, 50 ff.), sowie vor allem sein Oriens christianus, ein auf gründlichem Quellenstudium fußendes, der Gallia christiana Ste. Marthes nachgebildetes Riesenwerk, mit dessen Ausarbeitung für den Druck er 1722 begann (s. seinen darauf bezüglichen Vertrag mit dem Pariser Buchhändler Nicol. Simart, vom 27. Febr. jenes Jahres, veröffentlicht durch H. Omont in der Revue de l'Orient latin 1894, p. 190 sq.), das aber erst sieben Jahre nach seinem Tode vollständig erschien (Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae ceterique praesules Orientis, 3 t. fol.). Im ersten der drei starken Bände sind die Diöcesen Pontos, Asia und Thracia

des Konstantinopler Patriarchats behandelt, in Bd II das Illyricum als vierte der Konstantinopler Diöcesen, sowie die Patriarchate Alexandria und Antiochia; in Bd III die Diöcesen der chaldäischen und der jakobitischen Kirche (mit Aufzählung auch der Maphriane der letzteren). Einige von Le Quien unvollendet hinterlassene Nachträge, betreffend die Africa christiana, die Notitiae episcopatuum Orientis (graec. et lat.) und die Monasteria Orientis, blieben von dieser Publikation von 1740 ausgeschlossen. Bezüglich dieser von ihm zu bearbeiten begonnenen, aber unvollständig gelösten Probleme sind später teils Morcelli (in s. Africa christiana, 3 voll., Brixiae 1816—1818; vgl. den Art. „Nordafrikanische Kirche"), teils einige Neuere (bes. H. Gelzer in s. die morgenländischen Notitiae episcopatuum betreffenden Studien seit 1886) seine Nacheiferer geworden.

Zöckler.

Lerinum. — Quellen und Litteratur: Hilarii Arelatensis sermo de vita S. Honorati, MSL. Bd. 50, 1249 sq.; Raymond-Feraud, La vida de sant Honorat, légende en vers provençaux, publiée pour la première fois en son entier par les soins et aux frais de la société des lettres, sciences et arts des Alpes-Maritimes avec des nombreuses notes explicatives par M. A. L. Sardou, Nizza 1875, dazu S. Hosch, Untersuchung über die Quellen und das Verhältnis der provenzal. und lateinischen Lebensbeschreibung des heil. Honoratus, Berliner Doktordissertation 1877; Frkl. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gall. Kirche seiner Zeit. Leipz. 1894, S. 94 ff. und Anhang IV die Lerinenser Regel S. 509—523; A. Malnory, St. Césaire, Paris 1894 S. 5 ff.; Vinc. Barralis Salernus, Chronologia Sanctorum et aliorum . . sacrae insulae Lerinensis, Lyon 1613; Alliez, Histoire du monastère de Lérins, Paris 1662, 2 Bde; Silfersberg, Historia monasterii Lerinensis usque ad annum 731 enarrata, Kopenhagen 1834; Bérengier, Les Iles de Lérins, Rev. de l'art chrétien 1870, S. 176 ff.; Möller A. Lerinum RE[2]; von größeren Werken zur Geschichte des Mönchtums Mabillon, Annales und Acta O. S. B. passim; Tillemont, Mémoires Tom. XII; Helyot, Hist. des ordres eccl. V, 116 ff.

An der Küste des narbonnensischen Galliens, dem heutigen Cannes gegenüber, liegt die Gruppe der Lerinischen Inseln, deren größte die Insel Lero (heute St. Marguerite) und deren berühmteste die 3 Kilometer im Umfang messende Insel Lerinum (auch Lerina, Lirinus, heute St. Honorat) ist. Als in den siebziger Jahren des 4. Jahrhunderts das orientalische Mönchsleben sich auch im Occident verbreitete, wurden die einsamen Inseln Südgalliens ebenso wie die Inseln an der Küste Italiens und Dalmatiens besonders beliebte Stätten des asketischen Lebens, die den abendländischen Büßern die Wüste ersetzen sollten. Auch Lerinum war, bevor sich Honoratus dort niederließ, unbewohnt, mit Wald bedeckt und wegen der ungesunden Dünste und giftigen Schlangen gemieden. Honoratus war römisch-gallischer Abstammung, vielleicht aus dem nördlichen Gallien oder Belgien. Seinen Geburtsort verschweigt uns sein Landsmann Hilarius; der Verfasser der provenzalischen Vita hat ihn aus durchsichtigem Grunde zu einem Ungarn gemacht, weil er seine Vita einer ungarischen Königin widmete. Honoratus scheint einer vornehmen Familie angehört zu haben, da er Consulare zu seinen Vorfahren zählte. In früher Jugend von dem Trieb zum asketischen Leben ergriffen, begann er mit seinem älteren Bruder Venantius, den er dafür gewonnen hatte, unter der Leitung eines Greises Caprasius auf einer Insel in der Nähe Marseilles ein mönchisches Leben. Später brach er in die Ferne auf und reiste nach Osten, wahrscheinlich um nach dem Orient zu pilgern und dort die verehrten Mönchsväter kennen zu lernen. In Methone in Messenien starb Venantius, und dadurch wurde wohl Honoratus zur Rückkehr in den Occident bewogen. Auf der Heimreise besuchte er Italien und schloß mit Paulin von Nola Freundschaft. In Südgallien hielt er sich darauf längere Zeit bei dem ihm befreundeten Bischof Leontius von Forum Julii (heute Fréjus) auf und ließ sich dann auf der Insel Lerinum nieder, um ein asketisches Leben nach dem Muster der ägyptischen Mönchsväter zu führen. Das Jahr seiner Ansiedelung läßt sich nicht mehr feststellen, wir werden den Zeitraum von 400 bis 410 dafür offen lassen müssen (s. auch Bardenhewer, A. Honoratus KL[2]). Bald mehrte sich die Zahl seiner Genossen, doch bestand anfangs eine große Freiheit und Mannigfaltigkeit in den Lebensgewohnheiten der Mönche. Sie wohnten und schliefen in getrennten Zellen und versammelten sich nur zu den Gottesdiensten, ob auch zu den Mahlzeiten bleibt ungewiß (Mabillon, Annal. I, 13). Wahrscheinlich holte sich jeder Speise und Trank aus dem Kloster und der Cellerarius teilte die Rationen aus. Außer den eigentlichen Mönchen, die auf der Nordseite der Insel zusammenwohnten, gab es auf Lerinum wie dem benachbarten Lero Einsiedler, die sich strenger kasteiten und im höchsten Ansehen standen (Arnold S. 521). Honoratus blieb aber für alle das Haupt. Johannes Cassianus, der gefeierte

Stifter der wenig jüngeren Mönchsgemeinschaft in Marseille widmet ihm einen Teil seiner Collationes patrum (s. A. III, 747) und nennt ihn in dieser Schrift ingenti fatrum coenobio praesidens (Coll. patr. XI praefat.), und Eucherius von Lyon bezeichnet ihn als Lehrer der Inseln (epistola seu libellus de laude eremi § 42, Bibl. Patr. Max. IV, 862 ff.). Honoratus übte als Presbyter auch die geistlichen Funktionen. 5

Strittig ist, welche Klosterregel in Lerinum bis zur Einführung der Benediktinerregel um 661 Geltung hatte. Silfersberg dachte an die von Rufin frei übersetzte Regel des Macarius Alexandrinus, die Abt Johannes, ein früherer Mönch Lerinums, in das Kloster Moutiers = St. Jean um 520 einführte (Vita S. Johannis, A. SS. O. B. I, 614). Tillemont behauptete, daß Honoratus selbst eine schriftliche Regel gegeben habe. Arnold hat 10 überzeugend nachgewiesen, daß der Stifter keine Regel verfaßte, sondern daß die von ihm in Anlehnung an ägyptische Vorbilder hergestellte Lebensordnung durch lebendige Tradition weitergegeben wurde. Während der ersten Zeit des herrschenden asketischen Enthusiasmus machte sich auch das Fehlen von schriftlich aufgezeichneten Lebensgewohnheiten nicht fühlbar, man vertraute der Macht des Wortes und dem Einfluß der Persönlichkeit, erst später er- 15 starrte die asketische Begeisterung zu Satzungen. Bereits Cäsarius von Arles († 543) beruft sich in seiner Nonnenregel (A. SS. Jan. I, 735) auf die Regel des Klosters Lerinum, der er seine Ordnung des Psalmengesanges entlehnt hat. Wir werden annehmen dürfen, daß damals bereits schriftliche Aufzeichnungen vorlagen.

Die Mönche trieben neben den geistlichen Übungen, Fasten, Hymnengesang, Gebet zu 20 bestimmten Gebetsstunden, auch Bodenkultur. Sie legten Weinberge, Äcker, Wiesen an und verwandelten so die Gestalt der unwirtlichen Insel. Auch mit der Anfertigung von Netzen und mit Fischfang beschäftigte man sich. Daneben pflegte man die Jugenderziehung. Die beiden Söhne des Bischofs Eucherius von Lyon, Salonius und Veranius wurden in Lerinum erzogen. Wie der Unterricht im Kloster geregelt war, ob eine stufenmäßige Fort- 25 bildung statthatte, ist ganz ungewiß. Wahrscheinlich bestanden die studia monachialia wesentlich in der Einführung in die Hilfsmittel zum Verständnis der Bibel. Über das Lesen der Bibel und asketischer Erbauungslitteratur, Auswendiglernen von Psalmen und Hymnen ging es schwerlich hinaus (Kaufmann, Rhetoren- und Klosterschulen S. 72 ff.).

Die Stiftung des Honoratus erlangte schnell großen Ruf, sie wurde der Herd für 30 die Verjüngung der verweltlichten gallischen Kirche und erfüllte die Bischöfe mit einem ernsteren asketischen Geist. Für die Theologie des sogenannten Semipelagianismus wurde die Insel Lerinum die eigentliche Pflanzschule. Eucherius von Lyon (s. d. A. Bd. V S. 572 ff.), Vincentius (s. d. A.) und Salvianus (s. d. A.) waren zeitweilig Mönche in Lerinum, auch der talentvolle und kräftige Hilarius, der Biograph und Nachfolger des Honoratus im 35 Bistum Arles, der im Kampf mit dem römischen Bischof Leo dem Großen bei dem Versuch der Errichtung eines gallischen Primats unterlag. Auch der heilige Lupus aus Toul, der mit der Schwester des Hilarius Pimeniola verheiratet war, zog sich um 426 nach Lerinum zurück, um von hier 427 zum Bischof von Troyes erhoben zu werden. Honoratus selbst wurde 426 Bischof von Arles, starb aber schon 429. In Maximus, Abt des 40 Klosters Lerinum von 426—433, später Bischof von Reji (heute Riez in der Oberprovence), und Faustus, Abt von 433—460, dann ebenfalls Bischof von Reji († c. 495, s. Bd V, 782), einem der hervorragendsten Vertreter des Semipelagianismus, fand Honoratus tüchtige Nachfolger.

Nach dem Tode des Bischofs Leontius von Forum Julii im Jahre 432, zu dessen 45 Sprengel Lerinum gehörte, sollte Abt Maximus sein Nachfolger werden, es wurde aber statt seiner Theodor bisher Abt der Mönche auf den stöchadischen Inseln zum Bischof erhoben. Mit diesem geriet Faustus als Abt von Lerinum in heftige Zwistigkeiten, die ihn sogar zeitweilig nötigten sein Kloster zu verlassen. Auf dem dritten Konzil zu Arles 455 (oder 453) unter Ravennius wurde der Streit beigelegt. Dem Abt wurde die Ver- 50 waltung des Klostervermögens zugesprochen, er hat über die laica multitudo d. h. über alle Mönche, die nichts anderes sind, zu gebieten. Die Mönchspflichten gelten noch als religiöse nicht kirchliche Verbindlichkeiten. Nur auf Wunsch des Abtes darf der Bischof Mönche zu Klerikern machen. Die bischöflichen Rechte der Ordination der Kleriker, der Weihe des Chrismas, der Firmung der Neophyten stehen dem Bischof von Forum Julii 55 zu. Nur in diesen Fällen scheint dieser das Recht gehabt zu haben, das Kloster zu betreten. Die Abtswahl bleibt der Mönchsgenossenschaft (Mansi VII, 907; Hefele II, 583; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II, 382).

Inwieweit Lerinum durch die Völkerbewegungen und Kämpfe des 5. Jahrhunderts, insbesondere durch das Eindringen der Westgoten unter Eurich in die Provence in Mit- 60

leidenschaft gezogen wurde, darüber fehlen bestimmte Nachrichten. Es blieb ein gefeierter Sitz der Askese. Cäsarius der spätere Bischof von Arles brachte unter Abt Porcerius — seine Chronologie steht nicht fest — längere Zeit in Lerinum erst als Speisemeister, dann als Anachoret zu. Mit großer Pietät hing er an den Gewohnheiten Lerinums und griff auch auf diese bei der Abfassung seiner Nonnenregel zurück. Zur selben Zeit verlebte Antonius von Pannonien, ein Schüler des heiligen Severin, die letzten zwei Jahre seines Lebens im Kloster Lerinum (Ennodius de vita beati Antonii c. 40, ed. Vogel S. 190). Unter den Stürmen des 6. Jahrhunders — 537 kam die Provence in die Hände der Franken — sank die Zucht im Kloster. Abt Marinus wollte die mildere Agaunensische Regel einführen, die geringere Anforderungen an die Selbstverleugnung stellte. Noch später unter Abt Stephanus, der den Propst Augustin auf seinem Wege zu den Angelsachsen beherbergte, trat ein gänzlicher Verfall der Disziplin ein. Gregor der Große ermahnte den Nachfolger Stephans, Conon (Bonon), zu energischen Reformen (Gregor Mag. ep. V, 56 u. IX, 8), doch waren seine Bemühungen ohne Erfolg. Der Burgunder Attala verließ Lerinum, weil er sich über den zuchtlosen Geist der Mönche ärgerte, schloß sich in Luxovium (Luxeuil) dem Iren Columban an und wurde sein Nachfolger im Kloster Bobbio (Jonas Bobb. vita Attalae, Mabillon A. SS. O. B. II, 123). Um 661 reformierte der Mönch Aigulf aus dem Kloster Fleury (St. Benoit sur Loire), der aus dem durch die Langobarden verwüsteten Monte Cassino die Gebeine des heiligen Benedikt von Nursia entführt hatte, nach der Regel Benedikts Lerinum, in dem die Mönche zum Teil regellos umherstreiften. Der eifrige Benediktiner erlag aber einer Gegenpartei, welche ihn mit 30 Anhängern nach der Insel Amatuna zwischen Korsika und Sardinien fortschaffen und nachher dort umbringen ließ (Aldecraldi vita Aigulfi, Mabillon A. SS. O. B. II, 629). Zur Zeit als Aigulf das Kloster regierte, verweilte dort der Angelsachse Benedikt Biscop, der nachher als Abt zu Wiremouth ein thätiger Beförderer der Benediktinerregel in England wurde. Um 690 hatte aber Lerinum wieder eine solche Blüte erreicht, daß der heilige Amandus als Abt 3700 Mönche unter sich gehabt haben soll.

Um 730 (nach Mabillon, Annal. O. S. B. II, 82 im Jahre 732) wurde das reiche Kloster von den Sarazenen geplündert, wobei Abt Porcharius mit 50 Mönchen den Tod gefunden haben soll. Die Herstellung des Klosters wird einem Abt Eleutherius zugeschrieben, allerdings im Zusammenhang mit einer fabelhaften Schenkung Pippins, die dieser zu Quiercy 754 ausgefertigt haben soll (Allier I, 415). Ein Brief Alcuins zeigt, daß die Mönche an den kirchlichen Fragen der Zeit Anteil nahmen (Monum. Alcuin. ep. 93, S. 392). Nach Karls des Großen Tode lebte der Mönch Bernarius, der Bruder Adalhards und Walas, eine Zeit lang als Exilierter in Lerinum. Auf einen gesunkenen Zustand weist es hin, wenn 964 der neuburgundische König Konrad zur Herstellung der Ordnung in Lerinum wie in dem von diesem abhängigen, 661 gegründeten Nonnenkloster Arluc beide Klöster an den Abt von Mont-Majeur vergabte (Gall. Christ. III, 1210). Bald darauf verlieh aber Papst Benedikt VII. Lerinum mit jener Tochterstiftung dem Abte Mayolus von Cluni (Jaffé [2] 3796), und auch Odilo von Cluni erscheint zugleich als Abt von Lerinum, das er 1022 besuchte. Dann folgen wieder eigene Äbte, aber seit jener Verbindung mit der an der Spitze der kirchlichen Bewegung stehenden Kongregation beginnt auch für Lerinum eine neue Periode des Aufschwungs und Glanzes. Unter den Äbten Amalrich, Adalbert I. und Adalbert II. († 1101) mehren sich die Schenkungen. Nach einer neuen Verwüstung durch die Sarazenen 1107 baut das reiche Kloster gegen die Seeräuber einen festen Turm. Unter Adalbert II. wird auch wieder die Wissenschaft in Lerinum gepflegt, in seine Zeit fällt der von dem Mönch Daniel verfaßte Psalmenkommentar in lateinischen Versen, der von tüchtiger Bildung zeugt. In dieser Zeit erhält Lerinum auch päpstliche Begünstigungen, Privilegien und Ablässe. Die Honorius II. 1124—1130 zugeschriebene Bulle Caritas gemini, worin alle Gläubigen zur Unterstützung des Klosters aufgefordert werden, ist aber eine Fälschung (Jaffé [2] 7352). Dabei gerät aber das Kloster auch wegen seiner Besitzrechte auf Kirchen in fortgesetzte Händel mit den benachbarten Bischöfen und Prälaten. Es gehört jetzt und zwar wahrscheinlich schon seit dem 6. Jahrhundert zum Bistum Antipolis (Antibes), da das Bistum Forum Julii auf Jahrhunderte zur Bedeutungslosigkeit herabsank. Als letzteres im burgundischen Reiche sich wieder gekräftigt hatte, bemühte es sich um Wiedergewinnung des Klosters, aber vergeblich. Das Kloster blieb unter Antibes, welches Bistum aber 1244 nach Grasse verlegt wurde. Inzwischen war die Verweltlichung des Klosters soweit fortgeschritten, daß Innocenz III. (Potthast 281) den Bischof von Arles mit Herstellung der völlig in Verfall geratenen Regel, wenn erforderlich durch Herbeiziehung der Cistercienser beauftragte. Mit welchem

Erfolge, steht dahin. Jedenfalls wuchs Reichtum und Einfluß von Lerinum noch im 13. Jahrhundert. 1255 kam es durch Tausch in den Besitz der Kirche und des Hospitals des heiligen Antonius bei Genua, bei welchem sich nun auch ein Kloster des hl. Antonius erhob. Im 14. Jahrhundert wollten die Mönche nicht mehr fratres, sondern domini sein und beschlossen 1319 auf einem Generalkapitel, daß es jedem Mönche, Prior und Konventualen freistehen solle, mit legitim erlangtem Gelde Besitzungen zu erwerben und darüber zu verfügen. Urban IV. und die avignonensischen Päpste Johann XXII. und Clemens VI. vergaben die reiche Pfründe in commendam, wogegen einige Reformversuche im Zusammenhang mit Benedikts XII. Bemühungen dem eigentlichen Klosterleben wenig aufhelfen konnten. Ein Reformkapitel von 1353 zeigt die beträchtliche Zahl der von Lerinum abhängigen Prioreien, Kirchen und anderen Dependenzen in vielen Bistümern (Alliez II, 216 ff.). 1358 treten auch die von dem Seneschal der Provence Gantelmi zu Tarascon gestifteten Klöster, das Nonnenkloster St. Honorat und das Mönchskloster St. Nikolaus unter die Leitung der Lerinenser Mönche (Gall. Christ. I, 890 ff.). 1366—1368 kam Lerinum an St. Victor zu Marseille. Die angeblichen Reliquien des heiligen Honoratus wurden 1391 auf Umwegen von Arles nach Lerinum gebracht (Hist. translat. bei Barral. I, 79 ff.) und erhöhten nicht wenig das Ansehen des Klosters, dessen Kostbarkeiten um 1400 genuesische Seeräuber zu einem Überfall reizten.

Im großen Schisma stand das Kloster auf Seite der römischen Obödienz, erst unter dem von Martin V. ernannten und trotz Widerstreben der Mönche eingesetzten Abt Gaufredus de Monte Electo (Mont Choisi) nahm es wieder einen gewissen Aufschwung. Wir finden Gaufredus im Auftrage seines Landesherrn Ludwig III. von Sizilien auf dem Konzil von Basel und dann als Mitglied der Gesandtschaft dieses Konzils an Eugenius IV. Nachdem in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Abtei wieder als reiche Pfründe an Kommendataräbte vergeben worden war, trat mit 1515 eine neue, die letzte Periode für sie ein. Der damalige Inhaber Augustus von Grimaldi, Administrator, später Bischof von Grasse, rief behufs Reform des Klosters zuerst Mönche von Cluni herbei, verstand sich aber dann dazu auf seine Abtswürde, freilich unter Vorbehalt aller Einkünfte und Rechte derselben auf Lebenszeit zu verzichten und den Anschluß Lerinums an die italienische Benediktinerkongregation von St. Justina von Padua (später Kongregation von Monte Cassino genannt) herbeizuführen, welche Leo X. bestätigte. Um sich für die Folgezeit der Kommendataräbte zu erwehren, wurde die Verfassung entgegen der Regel Benedikts geändert und statt der lebenslänglichen Äbte alle 3 Jahre zu wählende Regularäbte eingesetzt. Bald darauf erfolgte der Abschluß des Konkordats zwischen Leo und Franz I., welches die Wahl zu den kirchlichen Pfründen wesentlich in die Hand des Königs legte. Aus diesen beiden Ereignissen ergab sich ein zwei Jahrhunderte lang bei jeder Gelegenheit sich erneuernder Antagonismus. Zunächst kam freilich die persönliche Stellung Augustins von Grimaldi in Betracht, der zugleich Herr von Monaco im Kampfe zwischen Franz I. und Karl V. es mit letzterem hielt und deshalb aller seiner Würden in Frankreich verlustig erklärt wurde. Die Plünderung des Klosters Lerinum durch die spanische Flotte bei der Invasion des Connetable von Bourbon 1524 hing damit zusammen. Nach dem Frieden von Madrid wurde Augustin zwar rehabilitiert, nach seinem Tode aber verlieh Franz I. die Abtei wieder als Kommende, und alle auf jene Verbindung mit der italienischen Kongregation sich stützende Protestationen halfen nichts. Du Bellay erhielt sie zuerst, im folgenden Jahrhundert haben sie die Kardinäle Lavalette und Mazarin besessen. Letzterer ließ sie sich vom Konvent gegen eine Jahresrente von 9000 Livres abkaufen. Wiederholt machten französische Könige Anstalt, jene Unterstellung unter die italienische Kongregation, welche der französischen Ausbeutung hinderlich war, rückgängig zu machen. Indessen Heinrich IV., welcher die Pfründe nach seinem Ermessen vergab und diesem Kloster so gut wie anderen die Ernährung einer Anzahl von Invaliden als Laienmönche auferlegte, bestätigte doch nach seiner Konversion die Union mit jener Kongregation unter der übrigens nicht ängstlich festgehaltenen Bedingung, daß die Leitung der Mönche immer in französischen Händen sein sollte. Ein Versuch der Lostrennung unter Ludwig XIII. wurde bald wieder aufgegeben und selbst zur Zeit der gallikanischen Spannung, wo Ludwig XIV. sich von einer Partei der Mönche selbst um Befreiung von den Italienern bitten ließ, mußte man die Sache wieder fallen lassen. Als aber die Mönche nach dem Tode Philipps von Vendome 1727 den Bischof von Grasse in ihr Interesse zogen und ihm eine Pension von 4000 Livres versprachen, wenn er beim Kardinal von Fleury die Herstellung freier Abtswahl bewirke, zog dieser es vor, die Abtei lieber ganz zu verschlucken, indem er sich einen königlichen Brief (1732) zu verschaffen wußte, wonach unter der Bedingung, daß der Bischof

die Bestätigung vom Papste erwirke, die Abtei ihm und seinen Nachfolgern beständig zugewiesen werden sollte. Obwohl jene päpstliche Bestätigung nie beigebracht wurde, blieb es doch dabei, ja der König ließ sich alle die Vereinigung mit den Montecassinern betreffenden Dokumente ausliefern und kassierte dieselben. Freilich wurde 1752 von dem König die Pfründe wieder einem Bischof von Digne verliehen. 1788 verfiel sie der Säkularisation, 1791 wurde die Insel des heiligen Honoratus für 37000 Livres versteigert, diente zeitweilig einer alten Schauspielerin von der comédie française zum Aufenthalt und ging durch verschiedene Hände. 1853 kaufte der Bischof von Fréjus die Insel zurück, und 1859 wurde die Kirche dem Gottesdienst wiedergegeben und Mönche aus St. Peter in Marseille dort angesiedelt. Jetzt ist die Insel wieder mit Gemüsegärten und Getreidefeldern bedeckt, die von den Mönchen des Franziskanerordens bestellt werden.

Im Mittelalter und in der neueren Zeit hat Lerinum wissenschaftlich nicht viel hervorragende Persönlichkeiten aufzuweisen. Der bedeutendste ist noch Dionysius Faucher aus Arles am Anfang des 16. Jahrhunderts, der gebildet in einem Kloster bei Mantua und Schüler des Gregorius Corthesius als Mönch, dann als Klosterprior in Lerinum für den Betrieb biblischer und humanistischer Studien, sowie für Herstellung der Klosterzucht emsig thätig war (s. seine erbaulichen Schriften, Briefe und Gedichte bei Barral. II,222—466).

Grützmacher.

Leser s. **Hauge**, Bd VII S. 478 ff.

Leß, Gottfried, gest. 1797. — Seine Schriften s. unten. Ueber sein Leben s. die Monographie (von Holscher): G. Leß, Ein biogr. Fragment, Hannover 1797, 8°; ferner Beyer, Allg. Magazin f. Prediger, I, 112; Neues gel. Europa, Bd 20; Schlichtegroll, Nekrolog für 1797, II, 219 ff.; Pütter-Salfeld, Gött. Gel. Gesch. I, 187; II, 115; III, 60; Döring, Kanzelredner, S. 204 ff. Ueber seine Schriften und theologische Bedeutung vgl. Gaß, Gesch. der Dogmatik IV, 170 f.; G. Frank, Geschichte der protest. Theologie III, 100 ff.; Landerer, N. DG., S. 100.

Gottfried Leß, lutherischer Theolog des 18. Jahrhunderts, nimmt als ernster und wahrhaft frommer, dabei aber milder und schüchterner, zu allerlei Konzessionen geneigter Vertreter einer immer mehr ermattenden Rechtgläubigkeit in der Periode der Aufklärung eine ehrenwerte und zugleich für die theologische Entwickelung jener Zeit sehr charakteristische Stellung ein. — Geboren den 31. Januar 1736 zu Konitz in Westpreußen, Sohn eines Bürgermeisters, genoß er als schwächliches Kind eine sorgsame elterliche Pflege und Erziehung, besuchte 1750 ff. das Collegium Friedericianum zu Königsberg, studierte 1752 ff. zu Jena, besonders bei Walch, dann zu Halle als S. J. Baumgartens treuer Schüler, Haus- und Tischgenosse, Theologie, und es ist unverkennbar, wie er einerseits von des Wolfianers Baumgarten Klarheit und solider Gelehrsamkeit, andererseits von der praktischen Frömmigkeit des hallischen Pietismus beeinflußt wird. Mitarbeiten an Baumgartens „Nachrichten von merkwürdigen Büchern" und an Kraffts theologischer Bibliothek waren seine ersten litterarischen Arbeiten. Da er in Halle keine dauernde Stellung fand, ging er 1757 nach Danzig, wo er 1761 als prof. theol. extraord. am akademischen Gymnasium angestellt wurde. Eine wissenschaftliche Reise nach Holland und England, die er 1762 unternahm, führte ihn nach Hannover. Hier wurde er mit dem Kammerpräsidenten G. A. von Münchhausen bekannt, der ihn sofort für seine junge Lieblingsschöpfung, die Universität Göttingen, zu gewinnen wußte. Nach Vollendung seiner englischen Reise trat er zu Michaeli 1763 sein Amt in Göttingen an, zunächst als Universitätsprediger und prof. theol. extraord.; 1765 wurde er ord. Professor und Direktor des Predigerkollegiums, 1766 Dr. theol., 1770 Mitglied der schwedischen Gesellschaft pro fide et christianismo, 1784 Konsistorialrat. Seine Predigten, die „den Geist des echten Christentums atmeten und dabei ein Gepräge von Originalität trugen", wie seine Vorlesungen (über Dogmatik, Polemik, Moral, Antideistik, Homiletik ꝛc.) und praktischen Übungen waren geschätzt und vielbesucht, obwohl sein Vortrag auf Kanzel und Katheder trotz seiner feuerigen Lebhaftigkeit gar keine äußere Annehmlichkeit hatte, vielmehr durch einen „klagenden Jammerton" und eine auffallende Geberdensprache abstieß. Es hatte das seinen Grund zum Teil in körperlichen Leiden, die ihn oft in seinen Arbeiten unterbrachen, hypochondrische Stimmungen bei ihm veranlaßten und ihn 1774 zu einer längeren Urlaubsreise nach der Schweiz und dem südlichen Frankreich nötigten. Um so mehr war es ihm Bedürfnis, mit seinen gelehrten Studien regelmäßige Morgenandachten aus dem NT zu verbinden, aus denen er „in seinen seligsten Stunden und unter schweren Leiden das Beste schöpfte, was er besaß". Jene Reise brachte ihm nicht bloß körperliche Kräf-

tigung, sondern auch reichen geistigen Gewinn durch Erweiterung seiner Welt- und Menschenkenntnis, sowie durch wissenschaftliche Studien über den französischen Protestantismus (in Walchs N. Religionsgesch., Tl. 5 u. 6) und über Pariser Bibelhandschriften (s. Michaelis, Oriental. Bibl., Tl. 9). Doch wiederholte sich später sein Leiden und nötigte ihn zuerst sein Amt als Universitätsprediger abzugeben, zuletzt aber, als er die schmerzliche Erfahrung machen mußte, sein akademisches Ansehen sinken, sein früher so volles Auditorium leer zu sehen, 1791 einem Ruf nach Hannover zu folgen, wo er als erster Hof- und Schloßprediger, Konsistorialrat und Generalsuperintendent, auch Direktor der Hof- und Töchterschule, unter vielen Leiden und Trübsalen, mit unermüdlichem Eifer und und gesegnetem Erfolg bis zu seinem den 28. August 1797 erfolgten Tode wirkte.

Seine zahlreichen Schriften (74 größere und kleinere zählt sein Biograph, 82 die Göttinger Gel.-Geschichte) gehören meist dem Gebiete der Apologetik, Dogmatik, Moral und praktischen Theologie an. — 1. Sein apologetisches Hauptwerk, das ihn fast sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, ist sein Beweis der Wahrheit der christlichen Religion (Bremen 1768; 5. Aufl. 1785). Die 6. Auflage, 1786 erschienen, sollte zugleich den zweiten Teil eines größeren, unvollendet gebliebenen Werkes, eines Repertoriums der gesamten Apologetik bilden u. d. T.: Über die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung, wovon zwei Bände in zwei Auflagen erschienen sind (1783 und 1786). Die Apologetik teilt er in zwei Teile, einen biblisch-isagogischen und einen doktrinalen: die Wahrheit der christlichen Religion folgt daraus, daß sie Gottes würdig, der menschlichen Vernunft unerreichbar ist; das A und NT erweist sich als wahre, unmittelbare, stufenweise fortschreitende Offenbarung Gottes. Besonderer Wert wird auf Wunder und Weissagungen gelegt, die Wahrheit der Auferstehungsgeschichte nach den vier Evangelien gegen den Wolfenbütteler Fragmentisten in einer besonderen Schrift verteidigt 1779; andere apologetische Fragen sind besprochen in den Opuscula theol. 1780, und in den Vermischten Schriften 1782. — 2. Das zweite Hauptgebiet der litterarischen wie akademischen Thätigkeit von Leß und dasjenige, auf dem er wohl am meisten die Anerkennung seiner Zeitgenossen gefunden hat, ist das der Moral. Einen Abriß der theologischen Moral gab er zuerst 1767, dann in neuen, vermehrten und umgearbeiteten Auflagen 1781 und 1787 heraus; ein ausführliches Handbuch der christlichen Moral und allgemeinen Lebenstheologie 1777, in 4. Auflage 1787. Er liebte diese Studien vorzugweise und trug die christliche Sittenlehre mit solcher Bewegung des Herzens vor, daß er oftmals Thränen dabei vergoß. Johann von Müller nennt ihn einen unvergleichlichen Moralisten, bei dem man die Moral nicht bloß zu hören, sondern auch zu sehen bekam. Viele einzelne ethische Fragen behandelt er teils in besonderen Abhandlungen (z. B. die Lehre vom Gebet und der Bekehrung, vom Selbstmord 1777; 2. Aufl. 1778; 3. Aufl. 1786; die Frage „über die Sittlichkeit der heutigen Schaubühne" in einem von dem Hamburger Hauptpastor M. Goeze erbetenen, von Leß verfaßten, zu Hamburg 1769 gedruckten Göttinger Fakultätsgutachten vgl. RE. VI, S. 759,21), teils aber besonders in zahlreichen Predigten und den dazu gehörigen Anhängen (z. B. Lehre von der Mäßigkeit und Keuschheit in 12 Predigten 1772, 2. Aufl. 1780; Lehre vom inneren Gottesdienst in 10 Predigten nebst Anhang, 1781. 1786; von der Arbeitsamkeit und Geduld 1773. 1782; von den gesellschaftlichen Tugenden 1785; über die Spuren der göttlichen Güte in den zahllosen Gefahren unserer Jugend 1784 u. s. w.). — Daran schließen sich als weitere Arbeiten zur praktischen Theologie und kirchlichen Praxis: eine Betrachtung über neuere Fehler im Predigen, welche das Rührende des Kanzelvortrages verhindern 1765. 1767; Erklärung der Sonntagsevangelien, 3. Aufl. 1781; Passionspredigten mit Anhängen 1776—1780; Reformationspredigten, verschiedene Gelegenheitspredigten, Mitarbeit an einem neuen Gesangbuch für die Göttinger Universitätsgemeinde, wofür Leß die moralischen, sein Kollege P. Miller die dogmatischen Lieder bearbeitete 1779, eine Abhandlung über Abschaffung der Todesstrafe für Kindsmord 1785; über christliches Lehramt, dessen würdige Führung und Vorbereitung 1790 ꝛc. — 4. Aber auch seine dogmatischen Arbeiten tragen, ganz entsprechend der Richtung des Mannes und seiner ganzen Zeit, einen überwiegend praktisch-apologetischen Charakter: so seine 1779 erschienene Christliche Religionstheorie fürs gemeine Leben oder Versuch einer praktischen Dogmatik (dritte, umgearbeitete Aufl. 1789 u. d. T.: Handbuch der christlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere) und sein Entwurf eines philosophischen Kursus der christlichen Religion, hauptsächlich für Nichttheologen unter den Studierenden 1790. Es soll die Dogmatik den Bedürfnissen der Zeit angepaßt, eine gemeinfaßliche und nützliche Auslegung der Bibel gegeben, das Christentum als die mit der reinen moralischen Naturreligion identische, wahrhaft philosophische Religion erwiesen werden,

welche allen Forderungen der vernünftig freien menschlichen Natur ein Genüge thut und die edelste Lebensweisheit allgemein faßlich und allgemein wirksam nach und nach über den Erdkreis verbreitet. Das Christentum, als Religion der Liebe und der Freude, lehrt die Kunst stets froh zu sein: denn es enthält die Versicherung Gottes von der Begnadigung des sich bessernden Sünders und von der Vaterliebe Gottes zu den Gebesserten. Christus, dessen entzückende Tugend nie stärker glänzt als in seinem Leiden, wird für seine menschenfreundliche Arbeit und Leiden von Gott zum König der Welt bestellt. Die ewige Wirksamkeit seines Verdienstes, das er sich um die ganze Menschheit, ja um den ganzen Geistesstaat Gottes erwarb, sowie seine göttliche Natur stellt das NT uns dar, so weit wir es hienieden zu fassen vermögen. Und nicht die Christen allein, sondern auch Juden, Muhamedaner und Heiden hat Jesus erlöst, auch diese werden wir dereinst im Himmel finden, wenn anders diese Nichtchristen das ihnen gegebene Maß von Kenntnissen treu gebrauchen. Wir dürfen uns daher der entzückenden Hoffnung überlassen, daß die Zahl der Seligen sehr viel größer sein werde, als man es sich wohl nach engherzigen Systemen zu mutmaßen getraut hat.

So ist sein Standpunkt der einer weitherzigen, aber auch wankenden, dem Zeitgeist immer mehr koncedierenden, auf der schiefen Ebene, die von der Orthodoxie durch Pietismus und Wolfianismus hindurch zum Rationalismus führt, immer weiter fortrückenden aufgeklärten und sentimentalen Gläubigkeit, die ein Stück des positiven Kirchenglaubens um das andere preisgiebt, immer in dem guten Glauben, durch Aufgebung der Außenwerke die Hauptsache zu retten — „das Christentum als die moralische Naturreligion". In der Mitte stehend zwischen Alt- und Neugläubigen hat er darum auch die Anfechtungen beider erfahren: Dr. Benner in Gießen schrieb vier eigene Abhandlungen „über das Sonderbare in den Leßischen Schriften", 1779—1782; M. Goeze warf ihm Widersprüche gegen die symbolischen Bücher und allzu große Toleranz gegen Laster vor; Oetinger meint, er sehe aus Angst vor den Journalisten zu viel auf die rezipierte Berliner Methode, von Jesu zu schreiben; die Aufklärer vermissen an ihm philophischen Geist und Freiheit von dogmatischen Vorurteilen. Hatte er früher den Rechtgläubigen als heterodox gegolten, so sah die jüngere Generation, besonders seit dem Aufkommen der kritischen Philosophie, in ihm nichts als den Vertreter einer veralteten Rechtgläubigkeit. Seit die kantische Vernunftkritik auf die theologischen Wissenschaften und besonders deren praktischen Teil Einfluß gewann, erschien ein halborthodoxer, halbrationalistischer Standpunkt wie der seinige als unhaltbar: jüngere Dogmatiker, Moralisten, Exegeten und Kanzelredner verdunkelten den Ruhm, den er bisher behauptet: aber auch solche, denen sein wissenschaftlicher Standpunkt als ein überwundener erschien, konnten doch dem aufrichtigen Streben, dem milden und demütigen Charakter des Mannes ihre Achtung nicht versagen und anerkannten, daß es ihm um Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu thun sei. An Leß und seinem Kollegen Chr. W. Franz Walch kann man den Charakter der damaligen theologischen Fakultät der Universität Göttingen erkennen; nach dem Tode Walchs und dem Weggange von Leß lenkte sie unter Jakob Planck entschiedener in rationalistische Bahnen ein, aus denen sie erst durch Lücke wieder auf positive Wege geleitet wurde. **(Wagenmann †) P. Tschackert.**

Lessing, Gotthold Ephraim, gest. 1781. — Aus der Litteratur über Lessing kann hier nur weniges genannt werden; vgl. Goedeke, Grundriß, 2. Aufl., 4. Bd (1891), S. 129—154, und für Aelteres auch Jördens, Lexikon, 3. Bd, S. 234 ff., 6. Bd, S. 487 ff. — L.s theologische und philosophische Schriften liegen am bequemsten im 14.—18. Bande der Hempelschen Ausgabe seiner Werke vor, die auch einzeln abgegeben werden (vgl. ThLZ 1878, Sp. 540 f.). L.s Briefe und die an ihn gerichteten sind vortrefflich in den beiden Abteilungen des 20. Bandes der genannten Ausgabe von Carl Chr. Redlich veröffentlicht; Nachträge und Berichtigungen hierzu 1886. Unter den Lebensbeschreibungen L.s ist zu nennen: Th. W. Danzel, Gotthold Ephraim Lessing, 1. Bd, Leipzig 1850; 2. Bd von G. E. Guhrauer in zwei Hälften, ebenda 1853 u. 1854; zweite Auflage von W. v. Maltzahn und R. Boxberger herausgegeben, Berlin 1880 f., in 2 Bänden; Erich Schmidt, Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 Bände, Berlin 1884 ff.; 2. Aufl., 1899; Carl Chr. Redlich in AdB, 19. Bd, S. 756—802. Ueber L.s Bedeutung für die deutsche Litteratur vgl. außer den bekannten Werken von Vilmar, Gelzer, Koberstein und Koenig besonders Joh. Wilh. Loebell, G. E. Lessing; aus Bonner Vorlesungen herausg. von Koberstein, Braunschweig 1865 (3. Bd der Entwickelung der deutschen Poesie von Klopstock bis Goethe). Ferner sind hervorzuheben: C. Hebler, Lessingstudien, Bern 1862; Heinrich Ritter, Ueber L.s philosophische und religiöse Grundsätze, in den Göttinger Studien 1847, 2. Abt., S. 151—221, und in einem Separatabdruck, Göttingen 1847; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München

1867, S. 721 ff.; H. F. Müller, Gotthold Ephraim Lessing und seine Stellung zum Christentum, in den Zeitfragen des christlichen Volkslebens, 36. Heft, Heilbronn 1881. — Ueber den Nathan vgl. Willibald Beyschlag, Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum, Berlin (1863), und Höhne im Beweis des Glaubens, 16. Bd, 1880, S. 64 ff.

Gotthold Ephraim Lessing wurde zu Kamenz in der Oberlausitz am 22. Januar 1729 geboren und starb, 52 Jahre alt, am 15. Februar 1781 zu Braunschweig. Sein Vater, Johann Gottfried L., war ein geachteter und gelehrter lutherischer Geistlicher, der sich durch mehrere historische und theologische Werke bekannt gemacht hat (vgl. Meusel, Lexikon, Bd 8, S. 198; Rotermund zum Jöcher, Bd 3, Sp. 1687; AdB 18, S. 118 f.). Wegen eines von ihm für Kamenz herausgegebenen Gesangbuches (Kamenz 1729; 2. Aufl. 1732; der Verleger war sein Bruder, der Buchbinder Friedrich Gottlieb Lessing) wurde Joh. Gottfr. L. von den Wittenberger Theologen angegriffen; er hatte nämlich pietistische Lieder und sogar solche, in denen Daktylen waren, in das Gesangbuch aufgenommen (vgl. Zöllner, Das deutsche Kirchenlied in der Oberlausitz, Dresden 1871, S. 71); unter den vier (in der zweiten Auflage fünf) eignen Liedern des Herausgebers in diesem Gesangbuche ist auch das im Jahre 1719 zur Zeit einer Teuerung auf das Speisungswunder gedichtete Lied: „Mein lieber Gott soll walten" mit dem bekannten 6. Verse: „Andreas hat gefehlet, Philippus falsch gezählet, wir [alias: sie] rechnen als ein Kind; mein Jesus kann addieren und kann multiplizieren, auch da, wo lauter Nullen sind." Die Vorfahren waren in gerader Linie bis in die Reformationszeit zurück immer Gelehrte gewesen; auf zwei Geistliche, von welchen der ältere, Clemens Lessigk, als Pastor in der Superintendentur Chemnitz im Jahre 1580 das Konkordienbuch unterschrieb (vgl. Concordia, Dresden 1580, Fol., hinten bei den Unterschriften, 7. Seite, letzte Spalte, 7. Zeile), folgten drei Juristen; der letzte dieser, Theophilus L., unseres L. Großvater, war im Jahre 1728 als Bürgermeister in Kamenz gestorben; er soll im Jahre 1670 mit einer Dissertation „von der Toleranz der Religionen" promoviert haben. Die Verhältnisse in L.s Elternhause waren, so lange er im Hause war, bei aller Einfachheit glücklich; die wachsende Zahl der Kinder aber, die ihrer zwölf wurden, zehn Söhne und zwei Töchter, unter welchen unser L. das zweite und der älteste Sohn war, und die bösen Kriegszeiten nötigten nicht nur zu immer größerer Einschränkung, zumal als später immer mehr Söhne auf Schulen und Universitäten erhalten werden sollten, sondern brachten auch Sorgen, Mangel und Schulden. Der Vater, seit dem Jahre 1718 in seiner Vaterstadt im Amte, seit 1733 als Pastor primarius Nachfolger seines Schwiegervaters Feller, leitete unseres L.s Erziehung in gläubigem Sinne; außer diesem nahm L. eine entschiedene Neigung zur Beschäftigung mit Büchern und zur Gelehrsamkeit vom Vater mit. Sein Abgang von der Kamenzer Stadtschule ward beschleunigt infolge des Ärgernisses, das der Vater an dem Programm des Rektor Heinitz, „daß die Schaubühne eine Schule der Beredsamkeit sei", genommen hatte. Nach einer vierteljährigen weiteren Vorbereitung dazu im Hause des Pastor Lindner in Putzkau trat L. am 21. Juni 1741 in die Fürstenschule St. Afra zu Meißen ein; hier beschäftigte er sich namentlich mit den alten Sprachen und las für sich den Theophrastus, Plautus und Terentius; durch den Lehrer Johann Albert Klimm gewann er dann ein lebhaftes Interesse an mathematischen Studien; folgenreicher war aber, daß dieser privatim zur Beschäftigung mit deutscher Litteratur Anleitung gab: Gleim, Hagedorn und Haller wurden gelesen, und L. versuchte sich selbst in Nachahmungen des Anakreon und anderen Gedichten und begann sogar das Lustspiel „Der junge Gelehrte". Weil er sich durch Fleiß und geistige Regsamkeit hervorthat und die Kriegszeiten den Aufenthalt erschwerten, wurde er schon nach fünf, statt nach den üblichen sechs Jahren entlassen und hielt am 30. Juni 1746 seine Abschiedsrede: de mathematica barbarorum. Am 20. September 1746 ward er zu Leipzig inskribiert, um nach dem Wunsche seiner Eltern Theologie zu studieren. Doch vermochten die damaligen trocknen theologischen Vorlesungen seinen der Litteratur und dem Leben zugewandten Sinn nicht zu fesseln; nur das philosophische Disputatorium des Prof. Abraham Gotthelf Kästner besuchte er fleißig; außerdem gewannen unter den Professoren die Philologen Ernesti und Christ, letzterer durch seine Forschungen in der Archäologie der Kunst, auf ihn Einfluß. Besonders aber ward der Umgang mit dem sieben Jahre älteren, wegen seiner Lebensweise verrufenen, aber geistvollen Christlob Mylius und die genaue Bekanntschaft mit dem Theater, das sich damals unter der Neuber einer kurzen Blüte erfreute, für ihn entscheidend. Wohl studierte er für sich fleißig Wolffsche Philosophie, Naturwissenschaften, Philologie und namentlich auch alles, was sich auf das Theater bezog, aber er lernte auch tanzen, voltigieren und fechten, um im Umgang mit der feinen Welt nicht anzustoßen, und im Verkehr mit Schau-

spielern und Freigeistern wie Mylius wandte sich sein Sinn immer entschiedener von dem Gedanken, Theologie zu studieren, ab; er wird vielmehr schon jetzt, was er immer vorzüglich geblieben ist, Schriftsteller, und zwar zunächst auf dem ästhetischen Gebiete und als dramatischer Dichter. Als seine Eltern, denen über sein Treiben und seinen Umgang beunruhigende Nachrichten zugegangen waren, ihn nach Hause gerufen hatten, wo er dann vom Januar bis Ostern 1748 blieb, ging er nach einer Aussöhnung mit denselben und mit deren Einstimmung zwar als Student der Medizin und Philologie wieder nach Leipzig, beschäftigte sich aber auch hier wieder vorwiegend mit dem Theater und der Litteratur. Nachdem die Neuber, die schon im Januar 1748 seinen „jungen Gelehrten“ hatte aufführen lassen, was ihm den Ruf eines theatralischen Genies eintrug, Leipzig hatte verlassen müssen und auch Mylius nach Berlin gegangen war, faßte L., den Bürgschaften, die er für Schauspieler übernommen hatte, in Geldnöte brachten, auch den Entschluß, nach Berlin zu gehen; unterwegs aber erkrankte er in Wittenberg und ließ sich dann hier am 13. August mit Einwilligung seines Vaters inskribieren. Doch finden wir ihn am Ende des Jahres 1748 schon in Berlin, wo er bis Ende 1751 blieb. Seiner äußeren Stellung nach noch immer studiosus medicinae, war er, da er sein Stipendium seinen Gläubigern überlassen mußte, um leben zu können, fast allein aufs Schreiben angewiesen, wozu Mylius, der einzige, der sich seiner zunächst annahm, die Gelegenheit schaffte; er verfertigte Übersetzungen und begann seine kritischen und gelehrten Arbeiten, die ebensosehr auf tüchtigen Studien beruhten, als sie von seiner eigenen geistigen Bedeutung zeugten, und namentlich, seitdem er im Februar 1751 die Redaktion des gelehrten Teiles der Vossischen Zeitung (und bald darauf die eines monatlichen Beiblattes derselben) übernommen hatte, Aufsehen machten. Dem Wunsche seines Vaters folgend und um noch Zeit zu gründlicheren Studien zu gewinnen, begab er sich gegen das Ende des Jahres 1751 wieder nach Wittenberg, wo sein Bruder Theophilus damals studierte. In Berlin war L. auch mit Voltaire in Verbindung getreten; er hatte die Verteidigungsschriften desselben in dem bekannten Prozesse mit Abraham Hirsch ins Deutsche zu übersetzen gehabt. War schon durch die Einsicht, die er dabei in das Treiben Voltaires bekam, seine Achtung vor diesem gefeierten Manne sehr gering geworden, so schwand sie vollends, als er nach seiner Abreise von Berlin, wenn auch infolge eigener Unvorsichtigkeit in einen unangenehmen Briefwechsel mit Voltaire geriet, in welchem er diesen von seiner wahren Seite kennen lernte. In Wittenberg beschäftigte sich L. zunächst hauptsächlich mit der Gelehrten- und der Reformationsgeschichte; außerdem studierte er Bayles Encyklopädie und hernach besonders Horaz und Martial; im Anschluß an diese Studien entstanden einerseits seine „Rettungen“, andererseits seine Kritik der zur Ostermesse 1752 erschienenen Ausgabe der Oden und der ars poetica des Horaz von Samuel Gotthold Lange, Arbeiten, die L. erst in den beiden folgenden Jahren veröffentlichte. In Wittenberg ward auch am 29. April 1752 aus dem bisherigen studiosus medicinae ein Magister. Im Oktober 1752 kehrte er wieder nach Berlin zurück, wo er nun drei Jahre blieb. Es folgen jetzt wohl die glücklichsten Jahre seines Lebens. Er arbeitete nun wieder an der Vossischen Zeitung als Rezensent und gab von 1753—1755 seine Schriften in sechs Bänden und außerdem die theatralische Bibliothek heraus; im Jahre 1754 erschienen das Vademecum für Herrn Sam. Gotth. Lange und im 3. Teil seiner Schriften die Rettungen; im 6. Teil der Schriften erschien 1755 die Miß Sara Sampson, zu deren Ausarbeitung L. sich in den ersten Monaten des Jahres 1755 auf sieben Wochen nach Potsdam zurückgezogen hatte und in der er, 26 Jahre alt, etwas ganz neues, die erste bürgerliche Tragödie in Deutschland, lieferte. Die Anerkennung, die er fand, und der Ernst seiner Arbeiten, namentlich der kritischen, söhnten um diese Zeit auch seinen Vater mit ihm aus, zumal dieser selbst für gelehrte Forschungen Verständnis und Neigung hatte; L.s Schriftstellerei versetzte ihn dabei nun auch in die Lage, die jüngeren Geschwister unterstützen zu können; in der Freundschaft mit Nicolai und Mendelssohn, die durch die von ihm gewonnene Anregung veranlaßt, sich nun auch bald auf dem Gebiete der Litteratur hervorthaten, und im Verkehr mit anderen fand er selbst wiederum reiche Anregung; berühmte Gelehrte wurden auf ihn aufmerksam; ein Johann David Michaelis, der einige seiner Schriften in den Göttinger gelehrten Anzeigen besprochen hatte, erkundigte sich nach seinen persönlichen Verhältnissen (Oktober 1754); so kam ihm das Gefühl, daß doch wohl etwas aus ihm geworden sei. — Im Oktober 1755 siedelte L. darauf wieder nach Leipzig über; wahrscheinlich wurde er dazu mit dadurch veranlaßt, daß die Kochsche Schauspielergesellschaft, von der er sich Förderung in seinen Arbeiten für das Theater versprechen konnte, damals dort spielte; er beschäftigte sich dort zunächst fast ausschließlich mit dem Studium dramatischer Dichtungen.

Schon am 8. Dezember schrieb er jedoch an Mendelssohn, daß er demnächst mit einem gebildeten jungen Manne namens Winkler auf drei Jahre eine größere Reise ins Ausland antreten werde. Die nächsten Monate galten der Vorbereitung auf diese Reise. In Dresden, das er der Gallerie wegen besuchte, kam er mit seinen Eltern zusammen, die er auf kurze Zeit nach Kamenz begleitete. Am 10. Mai 1756 trat er sodann die Reise 5 mit Winkler an; über Hamburg und Emden gingen sie nach Holland; gerade als sie sich nach England einschiffen wollten, erhielten sie die Nachricht vom Beginne des 7jährigen Krieges; wegen der Besetzung Leipzigs durch die Preußen ging Winkler zunächst schleunigst nach Leipzig zurück, wo sie schon vor dem 1. Oktober wieder eintrafen. Die Reise ward dann im Frühjahr 1757 definitiv aufgegeben; Lessings Parteinahme für den preußischen 10 König trennte ihn vollends von Winkler, so daß dieser erst durch einen langwierigen Prozeß abseiten Lessings vermocht wurde, seinen Verpflichtungen gegen ihn nachzukommen. L. war nun wieder ganz auf den Erwerb durch Schriftstellerei gewiesen; er setzte dabei seine Studien über das Theater und die dramatische Poesie fort und erfreute sich eines lebhaften und freundschaftlichen Umgangs mit dem Dichter Ewald Christian von Kleist, der 15 als preußischer Major in Leipzig stand. Vom Mai 1758 bis Ende 1760 lebte er dann wieder in Berlin; in dieser Zeit kam er in nähere Berührung mit Ramler, mit welchem Pläne zu litterarischen Unternehmungen gemacht wurden; vor allem aber war L. seit Januar 1759 für die „Briefe, die neueste Litteratur betreffend", thätig, zu deren Herausgabe er sich mit Nicolai und Mendelssohn verbunden hatte und in denen er anfänglich 20 zumeist selbst die jüngsten litterarischen Erscheinungen einer scharfen und oft vernichtenden Kritik unterzog. Sein Urteil über Cramer und Basedow, das uns hier besonders interessiert, zeigt, wie unhaltbar und unwahr der Standpunkt dieser aufgeklärten Theologen sei; vgl. namentlich, wie sich L. über die Methode, einem Kinde zuerst nur die Wahrheiten der natürlichen Religion und erst später die Geheimnisse des christlichen Glaubens beizubringen, 25 im 48. u. 110. Briefe äußert, in der Hempelschen Ausgabe seiner Werke Bd 9, S. 180 u. 321. (Diese Ausgabe wird im folgenden immer nur mit H. citiert.) Dergleichen Äußerungen mögen schon damals einem Nicolai, der sich immer mehr solcher seichten Aufklärung selbst zuneigte, und anderen nicht gefallen haben; es ist nicht unwahrscheinlich, daß L. aus diesem Grunde sich allmählich von der Mitarbeit an den Litteraturbriefen zurückzog; anderes kam 30 hinzu, ihm den Aufenthalt in Berlin zu verleiden; er sehnte sich auch nach einer äußerlich sorgenfreieren Stellung, und so folgte er im November 1760 einem Rufe, der unter günstigen Bedingungen an ihn erging, als Sekretär in die Dienste des General von Tauentzien in Breslau zu treten. Bald nach seiner Abreise von Berlin ernannte ihn die dortige Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede. Sein Amt, das ihn in ihm 35 völlig neue Verhältnisse stellte, in die er sich leicht und gern fand, zumal es ihm in den militärischen Kreisen auch mancherlei aufheiternde Zerstreuung bot, ließ ihm doch zu ernsten Studien Zeit; besonders beschäftigten ihn Spinoza und die Kirchenväter, aber auch der Laokoon und die Minna von Barnhelm wurden begonnen. Nach dem Hubertusburger Frieden, den er in Breslau öffentlich zu verkündigen hatte, bekam er noch mehr Zeit; 40 infolge von Überanstrengung ward er im Sommer 1764 gefährlich krank an einem hitzigen Fieber, das ihm eine leichte nervöse Reizbarkeit hinterließ. Einen Ruf als Professor der Eloquenz nach Königsberg lehnte er ab; aber im Anfange des Jahres 1765 legte er seine Stellung in Breslau doch nieder, ohne eine sichere Aussicht für die Zukunft zu haben. Seinen Plan, nach Italien und Griechenland zu gehen, gab er wieder auf und über 45 Kamenz und Leipzig kam er im Mai 1765 zum viertenmal nach Berlin. Hier war der Bibliothekar (und Vorsteher des Münzkabinets und der Antikensammlung) Gaultier de la Croze gestorben, und L.s Freunde hofften, daß der König in diese für ihn so passende Stellung L. berufen werde. L. schrieb hier zunächst den Schluß der Litteraturbriefe und vollendete den ersten Teil seines Laokoon, den er um Ostern 1766, wohl in der Absicht, 50 sich für die genannte, noch nicht besetzte Stelle zu empfehlen, herausgab (vgl. hierzu Schönes Darstellung dieser Angelegenheit H. 13, 2. Abt., S. XII ff.). Im Sommer 1766 reiste L. nach Pyrmont; die Rückreise machte er über Göttingen, wo er Joh. Dav. Michaelis die Anregung zu seiner Übersetzung des ATs mit Anmerkungen gegeben haben soll, und Halberstadt, wo er Gleim besuchte. Als sich bald nach seiner Rückkehr die Hoff- 55 nung, die Stelle des Bibliothekars zu erhalten, völlig zerschlug (der König wählte einen Franzosen Pernety, der sich bald als ganz unbrauchbar erwies), war L. der fernere Aufenthalt in Berlin verleidet, und so kam ihm im November 1766 der Antrag Johann Friedrich Loewes, als Dramaturg an das Theater, das er in Hamburg gründen wollte, zu treten, sehr erwünscht. Nachdem L. sich in Hamburg die Dinge selbst angesehen (Dez. 60

1766 und Jan. 1767) und sich über die von ihm einzunehmende Stellung mit Loewe geeinigt hatte, zog er im April 1767 nach Hamburg. Um diese Zeit vollendete er die Minna von Barnhelm, die ganz kurz nach seiner Übersiedelung erschien. Noch im April kündigte er seine „Dramaturgie" an, die dann auch bald in einzelnen Nummern zu er-
5 scheinen begann. Der Plan Loewes, ein deutsches Nationaltheater zu errichten, scheiterte aber bald, und damit ward auch L.s Stellung unsicher; die Herausgabe der Dramaturgie mußte mehrfach unterbrochen werden, und ebenso mißglückte eine kaufmännische Verbindung, in welche L. mit Johann Christoph Bode zur Errichtung einer Druckerei und Buchhandlung getreten war. Diese Mißerfolge trübten ihm den Aufenthalt in Hamburg, der
10 ihm sonst wegen des angenehmen geselligen Verkehrs in befreundeten Familien und des Zusammenlebens mit Klopstock, Hagedorn, Claudius und vielen anderen bedeutenden Männern sehr zusagte. Nachdem L. im Sommer 1768 in den antiquarischen Briefen gegen den Professor Christian Adolph Klotz in Halle, von dem er auf eine unverschämte Weise öffentlich angegriffen war, eine heftige Polemik eröffnet hatte (der erste Teil der
15 Briefe erschien Michaelis 1768), faßte er im September 1768, soviel wir sehen, ganz plötzlich, den Entschluß, dauernd nach Italien zu gehen (vgl. Schöne a. a O. und H. 20, 1, S. 285). Obwohl L. lange an diesem Plane festhielt, kam es damals nicht zur Ausführung desselben; L. blieb vielmehr noch das Jahr 1769 in Hamburg und gab den zweiten Teil der antiquarischen Briefe und die Abhandlung: „Wie die Alten den Tod ge-
20 bildet", heraus; beide sind auch gegen Klotz gerichtet und erschienen Michaelis 1769. Eine Aussicht, nach Wien zu kommen, hatte sich inzwischen auch als betrügerisch erwiesen. Da fragte im Oktober 1769 oder vielleicht schon etwas früher (Schöne a. a. O. S. XLIX) Ebert, der den Erbprinzen von Braunschweig für L. zu interessieren gewußt hatte und L.s Absicht, sich nach Italien zu begeben, kannte, bei ihm an, ob er die Stelle eines
25 Bibliothekars in Wolfenbüttel, die in diesem Falle für ihn frei gemacht werden sollte (H. 20, 1, S. 362), zu übernehmen bereit sei. L. reiste im November nach Braunschweig und hatte, als er im Dezember nach Hamburg zurückkehrte, sich zur Annahme entschieden. Daß sich seine Übersiedlung nach Wolfenbüttel wegen seiner pekuniären Bedrängnisse bis in den April 1770 verzog (H. 20, 1, S. 579), trug ihm noch die Bekanntschaft Herders
30 ein. L. nahm von Hamburg nach Wolfenbüttel vor allem zweierlei mit: in seinem Herzen die Neigung zu seiner späteren Frau und unter seinen Papieren die hernach von ihm teilweise unter dem Namen „Fragmente eines Ungenannten" veröffentlichten Abhandlungen. In dem Hause des Kaufmannes und Seidenfabrikanten Engelbert König hatte L. in Hamburg viel und gern verkehrt; als dieser Ende Dezember 1769 auf einer Geschäftsreise
35 zu Venedig plötzlich gestorben war, nahm sich L. der Hinterbliebenen treulich an; nach seiner Abreise von Hamburg blieb er in beständigem Briefwechsel mit der Witwe Königs, Eva Katharina, geb. Hahn, aus Heidelberg, und verlobte sich dann mit ihr im August 1771 bei einem Besuche in Hamburg; die Briefe beider vor und nach der Verlobung bis zur Trauung, die erst am 8. Oktober 1776 erfolgte, unterscheiden sich durch ihre einfache Wahrheit vorteilhaft
40 von anderen ähnlicher Art in jener Zeit; sie zeigen uns, wie innig und uneigennützig beide einander zugethan waren, und wie Gleichheit der Gesinnung und Verständnis für einander sie befähigte, einander glücklich zu machen; es gehörte zu L.s traurigsten Erlebnissen, daß diese Ehe schon nach der kurzen Dauer von nur fünfzehn Monaten am 10. Januar 1778 durch Evas Tod wieder gelöst wurde. Den Professor Hermann Samuel Reimarus, den Verfasser der
45 sogen. Fragmente, hatte L. nicht persönlich kennen gelernt, obschon er fast ein Jahr noch mit ihm in Hamburg zusammen lebte; nach Reimarus am 1. März 1768 erfolgtem Tode ist L. mit den Kindern desselben, dem Dr. Joh. Alb. Heinrich Reimarus und dessen Schwester Elise, persönlich bekannt geworden (vgl. hierzu und überhaupt zu dem nun folgenden die A. „Fragmente, wolfenbüttelsche", und „Goeze, Joh. Melchior", Bd VI S. 136 ff.
50 und S. 757 ff., deren Inhalt hier nicht wiederholt wird); von dem jüngeren Reimarus oder mit dessen Zustimmung von Elise Reimarus hat L. noch in Hamburg die „Fragmente" erhalten (vgl. Bd VI S. 140, 55 ff.). In Wolfenbüttel hat L. sich nicht lange wohl gefühlt; nur aus der ersten Zeit dort liegen Äußerungen der Zufriedenheit vor (in Briefen an Ebert und an seinen Vater, H. 20, 1, S. 354 und 363), die sehr bald
55 gegenteiligen weichen. In den ersten Tagen fand er unter den Manuskripten der dortigen Bibliothek eine Schrift des Berengarius Turonensis, die für die Abendmahlsstreitigkeiten des 11. Jahrhunderts und für Berengars eigene Lehre vom Abendmahl von großer Bedeutung war; eine Ankündigung derselben, in welcher er ausführlich sich auf die Geschichte dieser Streitigkeiten einließ und Berengars Lehre darlegte, gab er noch im Jahre 1770
60 heraus (Braunschweig, 4°). Da nach L.'s Auffassung, die wohl nicht richtig ist (vgl.

H. 14, S. 91), Berengar in der Lehre vom Abendmahl mit Luther übereinstimmte, wurde
L. wegen dieser Schrift von den Anhängern der lutherischen Lehre ebensosehr gepriesen,
als von seinen freisinnigen Freunden getadelt; ihm selbst war die Beschäftigung mit dieser
Arbeit schon während derselben verleidet, und er gesteht offen, daß er sie nur, weil er in
Not war, vorgenommen (H. 20, 1, S. 381 ff.). Unter diesem Drucke brachte er auch die
folgenden Jahre zu; seine Lage verschlimmerte sich noch, als er nach dem Tode seines
Vaters (am 22. August 1770) die Schulden desselben übernahm; dabei fühlte er sich
vereinsamt, und so ward er mißmutig und verstimmt. Als er von einer kleinen Reise im
Herbst 1771 nach Hamburg, wo er sich verlobte und in die Loge trat, und nach Berlin,
wo er schon die Fragmente herausgeben wollte, zurückkehrte, fühlte er sich freier und nahm
die „Emilie Galotti", die ihn schon viele Jahre beschäftigt hatte, wieder vor, und beendete
sie bis zum Februar 1772; sie ist unter seinen Tragödien die vollendetste, eine Probe auf
die von ihm in der hamburgischen Dramaturgie entwickelten Gedanken über die an eine
solche Dichtung zu stellenden Forderungen. Während seiner Arbeit an ihr starb Klotz
(Ende 1771), was einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Im übrigen fehlte es ihm
zu größeren, selbstständigen Arbeiten in dieser Zeit, die die traurigste seines Lebens ist, an
Mut und Kraft; seine Beschäftigungen auf der Bibliothek veranlaßten ihn zu verschiedenen
Studien, die seit dem Jahre 1773 teilweise in den Beiträgen „Zur Geschichte und Litte-
ratur" erschienen; in diesen gab er auch im Jahre 1774 zuerst ein Stück aus den „Frag-
menten" heraus; er selbst sagt von dieser ganzen Thätigkeit, daß er im eigentlichen
Sinne um Brot schreibe (vgl. seine Äußerungen in seinen Briefen aus dieser Zeit und
die Zusammenstellung derselben bei Stahr, Lessings Leben, 8. Aufl., Berlin 1877, Bd 2,
S. 63 ff., besonders S. 67, und bei Röpe, Johan Melchior Goeze, S. 153 ff.). Nachdem
er schon am 30. April 1774 (H. 20, 1, S. 579) seinem Bruder geschrieben, daß er kein
Jahr mehr in Wolfenbüttel aushalten wolle, reiste er im Februar 1775 plötzlich über
Leipzig und Berlin nach Dresden und Wien; in Wien weilte damals seine Braut; hier
traf er auch den Prinzen Leopold von Braunschweig, der ihn aufforderte, ihn auf einer
Reise durch Italien zu begleiten. Auch von dieser Reise, die ihm unter anderen Umständen
die Erfüllung eines lange gehegten Wunsches gebracht hätte, hatte L. nicht den gehofften
Gewinn; im Februar 1776 kam er unbefriedigt wieder zurück. Nach seiner Hochzeit im
Oktober 1776 machte er sich an die Herausgabe der fünf weiteren Fragmente, die im
Januar 1777 im vierten Beitrag zur Geschichte und Litteratur erschienen (H. 20, 1,
S. 692), und nun begannen für ihn die bekannten theologischen Streitigkeiten (vgl. Bd VI
S. 759, 56 ff.), die ihn fortan bis zum Ende seines Lebens so in Anspruch nahmen, daß
mit geringen Ausnahmen auch seine ganze schriftstellerische Thätigkeit durch sie bestimmt
wird. Zwar das Jahr 1777 verlief noch größtenteils ruhig: es war das Jahr seines
kurzen häuslichen Glückes; die Aussicht auf eine Anstellung in Mannheim, die sich dann
aber zerschlug, hatte ihn im Frühjahre zu einer Reise dorthin vermocht. Nur die beiden
ersten seiner theologischen Streitschriften, in welchen L. auf die Angriffe, welche der Direktor
Johann Daniel Schumann in Hannover (vgl. über ihn H. 20, 2, S. 909) gegen das
dritte Fragment gerichtet hatte, antwortet, „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft"
und „Das Testament Johannis" (H. 16, S. 9 ff. und S. 15 ff.) sind noch aus dem
Jahre 1777; sie zeichnen sich verhältnismäßig, abgesehen von dem Schluß der zweiten,
noch durch Milde aus. Nach dem Tode seiner Frau (Januar 1778), der ihn in jeder
Hinsicht so schwer als denkbar traf und schon an sich auf seine Stimmung einen bleiben-
den Einfluß hatte, ward seine Polemik viel rücksichtsloser. Die Zahl seiner Gegner wuchs,
vor allem, seitdem er im April 1778 das Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger"
herausgegeben hatte; sein Bruder zählt in der Ausgabe seines theologischen Nachlasses
(Berlin 1784, S. 9—17) mehr als 30 Schriften auf, die in den Jahren 1778 und 1779
gegen L. und den Ungenannten erschienen, und das Verzeichnis ist noch nicht vollständig;
dazu kam, daß seine Stellung zur braunschweigischen Regierung durch die Herausgabe der
Fragmente schwierig geworden, daß seine Gesundheit erschüttert war, daß auch seine pe-
kuniären Verhältnisse wieder sehr drückend wurden; das alles verstimmte ihn immer mehr
und brachte ihn dahin, daß er nur in der Polemik noch seine geistige Kraft und Schlag-
fertigkeit entfalten konnte, erklärt aber auch die Heftigkeit und Bitterkeit derselben. Nach-
dem er im Jahre 1778 sich in der „Duplik" zunächst gegen den Superintendenten Jo-
hann Heinrich Reß in Wolfenbüttel, seinen „Nachbar", gewandt hatte, der anonym die
Angriffe des Ungenannten gegen die Auferstehungsgeschichte im sechsten Fragment bekämpft
hatte, folgten die zahlreichen Schriften gegen Johan Melchior Goeze (vgl. Bd VI S. 760, 6 ff.)
und auch noch im Jahre 1778 die Ankündigung des „Nathan" (H. 11, 2, S. 782);

dieser, „der Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen", wie er ihn selbst nennt (H. 20, 1, S. 793), ward im April 1779 beendet; gleichzeitig beschäftigten L. die allerdings mehr friedlichen, aber doch auch aus diesen theologischen Streitigkeiten entstandenen Schriften „Ernst und Falk", erste Hälfte 1778, Fortsetzung 1780, und
5 die „Erziehung des Menschengeschlechtes", herausgegeben 1780. Daß dieses letztere Werk, dessen erste Hälfte schon im Jahre 1777 bei L.s Bemerkungen zum fünften Fragment erschienen war, nicht seinen Hauptgedanken nach von Albrecht Thaer herrührt, wie Wilhelm Körte im Leben Thaers (Leipzig 1839, S. 25ff.) wahrscheinlich zu machen suchte, darf heute trotz des Beifalls, den diese Ansicht bei Illgen (Zeitschrift für die historische
10 Theologie 1839, S. 99ff.) und, wie es scheint, auch bei David Friedrich Strauß (Die christliche Glaubenslehre, Bd 1, S. 260) fand, als allgemein zugegeben angesehen werden; vgl. G. E. Guhrauer, L.s Erziehung des Menschengeschlechtes, Berlin 1841, und Christian Groß in H. 18, S. 188ff. Außer den genannten Schriften L.s fallen in diese Jahre noch zahlreiche Entwürfe und Anfänge anderer, zumeist auch polemischer Arbeiten, die sein
15 Bruder aus seinem Nachlaß im Jahre 1784 bekannt gemacht hat (vgl. oben S. 411, 48). Hier ist als erstes Stück (S. 45—72; H. 17, S. 112—134) eine Arbeit aus dem Jahre 1778 veröffentlicht: „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet", in welcher L. sich das Verhältnis der Synoptiker zu einander durch die Annahme eines aramäischen Urmatthäus, der auch Evangelium der Nazarener und
20 Evangelium der Hebräer genannt sei, erklärt. Dieses Urevangelium habe dann Matthäus zuerst zu seinem griechischen Evangelium überarbeitet (verkürzt), und hernach sei es auch von Marcus und Lukas zugleich mit anderen schriftlichen Aufzeichnungen benutzt worden. Theodor Zahn (Einleitung in das NT, Bd 2, 1899, S. 184f. und S. 195f.) hat neuerdings ausdrücklich daran erinnert, daß dieser Lessingsche Gedanke der bekannten Eichhorn-
25 schen Hypothese über den Ursprung der Evangelien zu Grunde liege und das einzige in ihr sei, was fortgelebt habe (vgl. Erich Schmidt a. a. O. II², S. 320; Holtzmann, Lehrbuch der Einl. ins NT, 2. Aufl., 1886, S. 352). — Unter diesen Arbeiten hatten L.s Leiden immer zugenommen; seine körperliche Schwäche zeigte sich namentlich in großer Schlafsucht. Durch kleine Ausflüge, die ihn im Herbst 1778 und 1780 noch zweimal
30 nach Hamburg brachten, suchte er sich zu erfrischen, und namentlich im Reimarusschen Kreise in Hamburg fühlte er sich zeitweilig wohler; aber dauernde Stärkung brachten sie nicht. In den letzten Wochen nahm auch die Kraft seiner Augen bedeutend ab. Bei einem Aufenthalte in Braunschweig, wohin er sich in den letzten Tagen des Januar 1781 begeben hatte, starb er ganz unerwartet plötzlich am Donnerstage, den 15. Fe-
35 bruar 1781.

L.s Bedeutung für die deutsche Litteratur und sein Einfluß auf die Entwickelung derselben können hier nur angedeutet werden; während Klopstock, Wieland und Herder von den Gebildeten kaum mehr gelesen und immer mehr nur von den Litteraturhistorikern studiert werden, bleibt L. neben Schiller und Goethe aus der Zahl der großen deutschen
40 Klassiker in ungeschwächtem Ansehen. Er dankt das ohne Frage der Wahrhaftigkeit und Mannhaftigkeit seines Wesens ebensosehr, wie der relativen Vollendung seiner Hauptwerke, namentlich seiner Dramen. Seine größte Stärke liegt auf dem Gebiete der Kritik und zwar nicht nur der urteilenden, sondern der vorwärts führenden, der produktiven, wie man sie genannt hat. Ein stets reger Forschungstrieb und eine ungewöhnliche geistige Kraft,
45 die ihn schon frühe dahin brachten, über alles selbstständig denken zu wollen, verbunden mit einer staunenswerten Belesenheit und Gelehrsamkeit, ließen ihn die verschiedenen Gebiete der Kunst und Litteratur, namentlich der poetischen, betreten und auf allen das Verkehrte in den herrschenden Richtungen erkennen und neue Wege weisen oder auch selbst einschlagen. Hier ist sein größtes Verdienst die Befreiung der deutschen Dichtung von der
50 Abhängigkeit von den Franzosen. Seine Kritik ist dabei nicht nur scharf, sondern wird in der Hitze des Streites auch mitunter ungerecht; das gilt nicht nur von seinen Schriften gegen Lange und Klotz, sondern auch von denen gegen Goeze (vgl. H. 13, 2, S. LV); aber seine Meisterwerke dieser Art fesseln durch ihre schöne Sprache, ihre Klarheit und Frische und ihre feine dialektische Methode auch heute noch dann, wenn der Gegenstand
55 derselben selbst auch bedeutungslos geworden.

Für die Art, wie er arbeitete, sind seine dramatischen Hauptwerke ein merkwürdiges Beispiel; die drei bedeutendsten, die Miß, die Minna und die Emilie (denn der Nathan kommt als Drama weniger in Betracht, wie L. ihn ja auch nur ein dramatisches Gedicht nannte), bedeuten Abschnitte in seiner kritischen Erforschung des Wesens des Dramas
60 und sind Beispiele zu den von ihm vorher aufgestellten Regeln; von dieser Seite sind sie

wenigstens ebenso bedeutend, als von der Seite ihrer dichterischen Konzeption. Was L.s Sprache anlangt, um derentwillen auch seine prosaischen Schriften ihm den Rang eines Klassikers sichern, so hat man wohl des Guten zu viel gethan, wenn man seinen Einfluß auf die deutsche Schriftsprache dem Luthers gleichstellte; aber bedeutend und bemerkenswert bleibt er jedenfalls; hat L. doch auch nach seinem eigenen Zeugnis auf seine Sprache großen Fleiß gewandt, wie er denn auch die Geschichte der deutschen Sprache studiert und auf sie bezügliche Arbeiten begonnen hat. Unter den Gesichtspunkt kritischer Forschungen fallen nun auch seine theologischen Arbeiten. Über L.s Stellung zum Christentum und zur Theologie ist sehr verschieden geurteilt worden; teils der eigene Standpunkt dessen, der urteilt, teils aber auch der Umstand, daß L. selbst sich verschieden geäußert hat und manches nur γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς (vgl. H. 20, 1, S. 736) sagte und nach seiner kritischen Weise oft nur negative Urteile ausspricht, weil er seine Position entweder nicht aussprechen oder auch keine Entscheidung treffen wollte, haben Verwirrung in diese Erörterung gebracht. Namentlich das erstere. Diejenigen, die noch heute die Religion Christi der christlichen Religion gegenüberstellen, eine Unterscheidung, die L. (H. 17, S. 248) von Reimarus annahm, und die erstere festhalten, die letztere verwerfen wollen, haben ohne Frage ein Recht, sich auf L. zu berufen und ihn, namentlich auch dem Rationalismus vulgaris gegenüber, als den Vorläufer, wenn nicht Begründer einer neuen Zeit für die Theologie zu feiern; ist diese sogenannte Religion Christi das wahre Christentum, dann ist L. gewiß ein echter Christ und ein voller Protestant gewesen und hat Luthers Werk weitergeführt als „der einzige, der [im Jahrhundert der Aufklärung] die Vernunft wirklich zu Ehren gebracht, das leuchtende Vorbild des [echten] Rationalismus für alle Zeiten" (Schlußworte der Schrift von Karl Schwarz, L. als Theologe, Halle 1854). Halten wir aber an der seit Schleiermacher der evangelischen Kirche wiedergewonnenen Erkenntnis fest, daß das Wesentliche im Christentum die Stellung zur Person des Heilandes ist, so daß dieser daß Objekt der christlichen Religion wird und nicht nur ihr Lehrer, so kann L.s religiöse Überzeugung, trotz aller seiner Ehrfurcht gegen die Person Jesu, die sein väterliches Erbteil war und die er unseres Wissens nie verleugnet hat, nicht gut eine christliche genannt werden, mag man ihn auch gern mit Hebler (a. a. O. S. 103) einen „christlichen Nichtchristen" nennen. Denn daß seine ethischen Anschauungen, sein reger Forschungstrieb nach Wahrheit, ja selbst seine religiösen Überzeugungen doch dem christlichen Boden entstammen, soll damit nicht geleugnet werden; ist doch selbst der „Nathan" trotz der bewußten Zurückstellung des Christentums gegen das Judentum und den Islam nur als Produkt einer ursprünglich vom Christentum ausgehenden Lebensauffassung denkbar, eine Anerkennung, die freilich seinem poetischen Wert nicht vorteilhaft ist. Man wird in Bezug auf die Hauptsachen auch nicht von einer verschiedenen Stellung L.s zum Christentum in den verschiedenen Zeiten seines Lebens reden können; wirkliche Widersprüche in seinen Äußerungen, die sich allerdings finden, haben entweder ihren Grund in seiner polemischen Methode, von der schon die Rede war, oder in dem Unfertigen seiner Stellung, das ihm ja andererseits zum Ruhme gereicht; seitdem er angefangen, sich über christliche und theologische Fragen zu äußern, sind gewisse Grundzüge seiner Überzeugung vorhanden und die Entwickelung derselben ist eine stetige, wenn es auch zu bedauern bleibt, daß sie in den letzten Jahren seines Lebens in der Hitze des Kampfes, in den ihn die Herausgabe der Fragmente brachte, eine immer einseitigere ward. Nur das wird zuzugeben sein, daß L. in der Art, wie er seine Ansichten äußert, nach dem Tode seines Vaters weniger zurückhaltend erscheint, als zu dessen Lebzeiten, was durch seine Pietät gegen denselben völlig erklärlich wird. Von zwei entgegengesetzten Seiten hat man geglaubt, eine völlige Umwandlung der Überzeugungen Lessings in seiner letzten Lebenszeit annehmen zu müssen; Friedrich Heinrich Jacobi veröffentlichte ein Gespräch, das er am 6. und 7. Juli 1780 zu Wolfenbüttel mit L. hatte, um nachzuweisen, daß L. schließlich beim entschiedenen Spinozismus angekommen sei; andere, wie W. Wackernagel und Stirm (vgl. Hebler a. a. O. S. 1) waren der Ansicht, daß L. in der Erziehung des Menschengeschlechtes einen bedeutenden Schritt vom Nathan aus vorwärts zu einer dem Christentum freundlicheren Anschauung gethan habe. Schon daß diese beiden Ansichten einander völlig widersprechen, wird gegen sie mißtrauisch machen. L. hat weder in der Theologie noch in der Philosophie ein ausgebildetes System gehabt; noch weniger aber hat er das System eines anderen sich angeeignet; einerseits scheute er sich zu sehr, mit seinen Forschungen abzuschließen, andererseits war er zu selbstständig und kritisch. Jacobis Bericht mag innerhalb der von ihm selbst angegebenen Grenzen richtig sein, und doch war L. kein Spinozist; L. hat einen überweltlichen Gott, dem er Bewußtsein beilegt und der mit Bewußtsein handelt (über

Jacobis Urteil vgl. Ritter a. a. O.), und leugnet die Vorsehung Gottes nicht. Ein Widerspruch zwischen Nathan und der Erziehung des Menschengeschlechts ist aber schon deshalb nicht anzunehmen, weil der Nathan zeitlich zwischen die beiden Teile der Erziehung des Menschengeschlechtes fällt; daß im Nathan dem Christentum nicht seine Stellung über dem Judentum und Islam gegeben wird, hat in der Tendenz des Gedichtes seinen Grund, das eben den Christen eine sie beschämende Lehre geben sollte; daß L. trotzdem dem Christentum unter den geoffenbarten Religionen die erste Stelle zuwies, beweisen, falls das überhaupt noch erst zu beweisen wäre, zahlreiche Äußerungen. Aber in den geoffenbarten Religionen sieht er nur Erziehungsstufen, auf denen wir zur rechten Erforschung der Vernunftwahrheiten, der Wahrheiten der natürlichen Religion, angeleitet werden sollten. Die Offenbarung giebt dem Menschen nichts, worauf die menschliche Vernunft nicht auch kommen würde, aber sie giebt es ihm früher. Auf das Judentum und das Christentum (der Islam tritt in der Erziehung des Menschengeschlechts ganz zurück), erwartet L. noch eine dritte Offenbarungsstufe, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die Zeit der Vollendung, da der Mensch das Gute thun wird, weil es das Gute ist (Erziehung § 3 f. 85 f.; H. 18, S. 199 und 216); und er wagt die Hypothese, daß jeder an dieser Vollendung wohl auf dem Wege einer Seelenwanderung Anteil nehmen könnte (ebenda § 94 ff.; S. 218). Das sind die Gedanken, in denen er sein Glaubensbekenntnis zuletzt ausspricht; eine Hinkehr oder Rückkehr zum christlichen Glauben werden wir in ihnen nicht finden; aber auch nicht die Lehre des Spinoza. Soll der Philosoph genannt werden, der auf ihn den größten Einfluß gehabt hat, so ist Leibnitz zu nennen. Zu den theologischen Richtungen seiner Zeit verhielt er sich durchaus abwehrend; über die Flachheit und Frivolität der aufgeklärten und halbaufgeklärten Theologen, die sich mit einer lieblichen Quintessenz aus dem Christentume begnügen (H. 9, S. 182), hat er mehrfach sich unzweideutig ausgesprochen; aber auch die orthodoxen Theologen waren nach seiner Meinung nicht die Vertreter des wahren Christentums. Wenn L. auch die Konsequenz des kirchlichen Lehrgebäudes anerkannte und ein gewisses Recht, an ihm festzuhalten, bis besseres gefunden sei, zugab, so fühlte er sich doch von wesentlichen Lehren desselben abgestoßen. Sein Kampf gegen Goeze führte ihn dann dazu, den Vertretern der kirchlichen Lehre fast alle sittliche Berechtigung abzusprechen, was seiner unwürdig und speziell Goeze gegenüber ungerecht war (vgl. Bd VI S. 760, 54 ff.). Der Streit selbst konnte jedoch, auch wenn er anders geführt wäre, zu keinem befriedigenden Ende führen, weil einerseits Goeze darin wie L. ein Kind seiner Zeit war, daß er die Wahrheit, die er verteidigte, rein erkenntnismäßig darstellen wollte, was nun einmal bei der christlichen Wahrheit nicht möglich ist, und andererseits L. auf seinem Standpunkte für die spezifisch christlichen Wahrheiten kein Verständnis hatte; die Begriffe Sünde und Erlösung sind für sein Denken als ihn persönlich angehende nicht vorhanden, und darum ist auch für ihn eine übernatürliche Offenbarung wertlos. Daß aber L. durch seinen Streit mit Goeze, und zwar mehr durch die Art, wie er ihn führte, als durch die von ihm verteidigten Sätze, der Menge der dem Christentum kalt oder feindlich gegenüberstehenden die Meinung beibrachte, für jeden Gebildeten sei es fortan ausgemacht, daß die Sache des christlichen Glaubens unhaltbar sei, ist eine Folge desselben, die leider noch immer nachwirkt. **Carl Bertheau.**

Lessius, Leonhard, gest. 1623, berühmter jesuitischer Theologe. — Ueber ihn siehe Hurter, Nomenclator I, 245 ff.; Feldmann im KL VII, 1844 ff.; Schneemann, Entstehung u. Entwickelung der thomistisch-molinistischen Kontroverse, Freiburg i. B. 1879/80; Schneemann, Controversiarum de divina gratia liberique arbitrii concordia, Friburg. Brisg. 1881; Linsenmann, Michael Bajus. Tübingen 1867, S. 69 ff.; Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des ius naturae et gentium, Leipzig 1848, S. 142 ff.

1. Leonhard Lessius (Leys) wurde am 1. Oktober 1554 zu Brechten bei Antwerpen geboren. Er studierte in Löwen und wurde hier, kaum 17 Jahr alt, Doktor der Philosophie. Im Jahre 1572 trat er in den Jesuitenorden ein und wurde vom Orden als Professor der Philosophie nach Douay gesandt. Hier dozierte er 7 Jahre, 1574—1581. Dann widmete er sich 4 Jahre in Rom unter Franz Suarez Leitung dem theologischen Studium (1581—1585). Im Jahre 1585 übernahm er eine theologische Professur am Jesuitenkollegium zu Löwen. Dies Amt bekleidete er bis zu seinem Tode. Im Jahr 1587 griff die theologische Fakultät zu Löwen sowohl Lessius als seinen Genossen Hamel an, indem sie 34 aus den Vorlesungen beider Männer gezogene Sätze censurierte. Dabei handelte es sich außer um die Inspirationslehre vor allem um die Lehren von der Gnade

und Freiheit. Lessius verteidigte sich in den Sex antitheses sowie in der Responsio ad Antapologiam (abgedruckt bei Schneemann, Controversiarum etc. p. 371 ff.). Der päpstliche Nuntius versuchte in Löwen Frieden zu stiften und sandte den Schriftenwechsel zwischen der Fakultät und den beiden Jesuiten nach Rom. Lessius starb am 15. Januar 1623 zu Löwen.

2. Lessius war ein gewandter und fruchtbarer theologischer Schriftsteller, der sich besonders auf den Gebieten der Dogmatik, der Ethik und der Polemik bewegte. Obgleich 1567 76 augustinische Sätze des Löwener Professors M. Bajus verdammt worden waren (s. den A. Bajus Bd II, 364. 367), vertrat die Fakultät zu Löwen auch noch später die augustinische Gnadenlehre. Gegen diese Lehre wandte sich der Jesuitenorden (Molina s. den A.), in Löwen die beiden Professoren Hamel und Lessius. Die Alleinwirksamkeit der Gnade wird in Abrede gestellt. Wenn die Menschen gethan haben quod in ipsis est, so wird Gott sie erleuchten und belehren. Es ist eine insania haereticorum zu behaupten: per peccatum amissum liberum arbitrium (Satz 22 der von der Fakultät censurierten Thesen). Die Gnade befähigt zwar die Seele zum Übernatürlichen, aber nicht sie wirkt die Entscheidung, sondern der Wille vollzieht sie. Die Gnade und der Wille wirken also zusammen zum Guten. Es handelt sich vor allem um Festhaltung der menschlichen Freiheit. Sententia quae dicit eos qui salvantur non efficaciter electos ad gloriam ante praevisionem bonorum operum vel applicationis meriti contra peccatum videtur maxime probabilis (Satz 23). Lessius formuliert den Gegensatz folgendermaßen: Itaque principalis controversia est constituta in hac antithesi: illi affirmant ad conversionem peccatoris, ad omne opus bonum, imo ad omnem actionem voluntatis requiri motionem dei praeviam qua liberum arbitrium praedeterminatur ad consensum; qua motione posita non potest dissentire. Nos dicimus, talem motionem nec ad conversionem nec ad opus bonum et multo minus opus non bonum requiri; nec facile posse intelligi, qua ratione non evertat libertatem (de gratia efficaci c. 2, 12, in den Opuscula p. 273). Der Jesuitismus vertrat auch hier, wie so oft, das „Vernünftige" gegenüber der älteren religiösen Tradition; die Kunst bestand nur darin, die Tradition nach der eigenen Auffassung zu deuten. — Noch ein weiterer Gegensatz ist von größtem Interesse. Es handelte sich um die Fragen nach Kanonicität und Inspiration der Bibel. Drei Sätze von Lessius — die Fakultät verwarf sie — zeigen seinen Standpunkt: 1. Ut aliquid sit scriptura sacra, non est necessarium, singula eius verba inspirata esse a spiritu sancto. 2. Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a spiritu sancto ipsi scriptori inspiratae. 3. Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia spiritus sancti scriptus, si spiritu sancto postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur scriptura sacra. Demnach hat Lessius nicht nur die Verbalinspiration sondern die Inspriration überhaupt aufgegeben, die Kanonicität der Bücher aber statt auf sie, auf das nachfolgende Zeugnis des Geistes begründet. Er hat diese Sätze selbst freilich später einzuschränken und umzudeuten versucht, aber die katholischen Schriftsteller geben sie, vom Standpunkt ihrer Kirchenlehre aus mit Recht, preis (vgl. Kleutgen in Schneemann, Controversiarum etc., p. 465 ff.; Dausch, Die Schriftinspiration, S. 146 ff.). — So frei Lessius in der Inspirationsfrage stand, so schroff ablehnend verhielt er sich zu allen außerkatholischen Richtungen und Kirchen. Das zeigt insbesondere die interessante Schrift: quae fides et religio sit capessenda consultatio (in den Opuscula). Hier wird die katholische Kirche allseitig als die wahre erwiesen und es werden die übrigen Konfessionen eingehend widerlegt. Stupendum esse errorem quorundam plebeiorum existimantium satis esse ad salutem, si credas in Christum et ipsum mortuum esse pro peccatis nostris, quamvis multa alia v. g. quae ad sacramenta, ad sacrificium ecclesiae et similia fidei capita pertinent non credas. Sic enim omnes paene sectae hereticorum salvarentur, omnes enim retinent Christum, beispielsweise werden dann genannt: Montanisten, Novatianer, Donatisten, Arianer, Eutychianer, Monotheleten et similes ecclesiae pestes (Opuscula p. 709). Hätte Luther mit der Leugnung alles Verdienstes Recht, so hätte Christus, trotz all seiner Anstrengungen, nur eine „sterile Religion" zu stande gebracht. Auch fehlt es dem Protestantismus an einer sicheren regula fidei.

Seinen Hauptruhm erwarb sich Lessius aber durch sein großes ethisches Werk de iure et iustitia etc. In dem Schema der vier Kardinaltugenden kommen in diesem Werk alle Fragen der Ethik, der Volkswirtschaft, des Naturrechts zc. zur Darstellung. Diese hält sich in den bekannten Geleisen der jesuitischen Moral. Mit psychologischem Raffinement

wird durch Kasuistik und Naturrecht die Moral für die Weltkinder präpariert. Das Naturrecht hat beherrschende Bedeutung für diese Ethik.

3. Zum Schluß ein Verzeichnis der Schriften des Lessius (Genaueres bei Hurter und Feldmann): De iure et iustitia ceterisque virtutibus cardinalibus ll. 4, Lovan. 1605. — Defensio potestatis summi pontificis, Caesaraug. 1611. — Discussio decreti magni consilii Lateranensis et quarundam rationum annexarum de potestate ecclesiae in temporalibus, Albini 1613. — Hygiasticon seu de vera ratione valetudinis bonae et vitae una cum sensuum iudicii et memoriae integritate ad extremam senectutem conservandae, Antverp. 1613. — — Gesammelt in den Opuscula quibus pleraque sacrae theologiae mysteria explicantur et vitae recte iustituendae praecepta traduntur (Antverp. 1623 fol.) sind folgende z. T. ziemlich umfängliche Arbeiten: De perfectionibus moribusque divinis. — De gratia efficaci, decretis divinis, libero arbitrio et praescientia divina condicionata (neue Ausgaben Freiburg i. B. 1861, Paris 1881). — De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum (neu ediert Paris 1878). — De praedestinatione Christi. — De summo bono et aeterna beatitudine hominis ll. 4 (neue Ausgabe Freiburg i. B. 1869). — De providentia numinis et animi immortalitate (neue Ausg. Paris 1880). — Quae fides et religio sit capessenda consultatio. — De Antichristo et eius praecursoribus. — De vitae statu diligendo et religionis ingressu. — De bono statu eorum qui vovent et colunt castitatem in seculo. — — Nach seinem Tode erschienen noch: De quinquaginta nominibus dei, Bruxell. 1640 (auch Freiburg i. B. 1862). — Praelectiones de beatitudine, de actibus humanis, de incarnatione, de sacramentis, de censuris, Lovan. 1645.

Von den Werken des Lessius urteilte Justus Lipsius in einem seinem Gedächtnis gewidmeten Gedicht:

Philosophus esse qui voles, lege hos libros,
Theologus esse qui voles, lege hos libros.

R. Seeberg.

Lestines, Synode v. s. Liftinae.

Lettner s. Kirchenbau Bd X S. 788,41 ff.

Letzte Dinge s. Eschatologie Bd V S. 490 ff.

Letzte Ölung s. Ölung.

Leuchter, der siebenarmige s. Tempelgeräte.

Leuchter, Kirchengeräte s. Lichter im Gottesdienst.

Leucius s. Bd I S. 664,24 ff.

Leusden, Johannes, geb. 1624; gest. 1699. — C. Burmannus, Trajectum eruditum virorum doctrina inlustrium. Traj. ad Rh. 1738 p. 185 sq.; Jod. Heringa Efil., Oratio de auditorio Academiae Rheno-Trajectinae etc. Traj. ad Rh 1826 p. 137 sq.; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 3 dln. s' Hertogenbosch 1851—56, II, 365—367; Chr. Sepp, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw. 2 dln. Leiden 1873, 74, II, 172—174.

Johannes Leusden wurde am 26. April 1624 zu Utrecht geboren. An der dortigen Universität studierte er Philosophie und Theologie. Vor allem zog ihn das Studium der orientalischen Sprachen an. Nachdem er im Jahre 1647 Magister artium und 1649 Proponent geworden war, ging er nach Amsterdam, um dort durch den Verkehr mit den Juden noch mehr mit ihrer Sprache und ihren Gebräuchen bekannt zu werden, während er zugleich Gelegenheit hatte, sich mit dem Talmud und der rabbinischen Litteratur vertrauter zu machen. Im Jahre 1650 wurde ihm die außerordentliche Professur in den orientalischen Sprachen zu Utrecht übertragen, und 1653 wurde er, als ihm eine Pfarrstelle in Sluis angeboten wurde, zum Ordinarius befördert. Bis zu seinem Tode, am 30. September 1699, wirkte er als Professor linguae sanctae. Aus seiner Ehe mit Elisabeth van der Nypoort gingen viele Kinder hervor, von denen Rudolphus später Professor der Medizin in Utrecht und Wilhelmus Bürgermeister daselbst wurden, während Jacobus in frühem Alter als Pfarrer in de Meern starb.

Leusden gehörte in seiner Zeit zu den bedeutendsten Männern auf seinem Gebiet Vor allem als akademischer Lehrer wurde er hoch geachtet, besonders auch von den ausländischen Studenten, die nach Utrecht kamen, um ihn zu hören. Sehr gepriesen wurde seine „singularis in istis philologiae sacrae principiis docenda dexteritas“ (Vriemoet, Ath. Fris. p. 526). Seine „Korte Hebreusche en Chaldeusche taalkonst“ (Utr. 1686) 5 wurde ins Englische, Französische und Deutsche übersetzt. Seine „Clavis Hebraïca V. T.“ (Lugd. Bat. 1673) war ebenso wie seine „Clavis Graeca N. T.“ (Lugd. B. 1672) eine wahre pons asinorum. Auf dem Gebiet der Einleitung liegt sein „Philologus Hebraeus“ (Traj. 1652 ed. 5. 1696) und sein „Philologus Hebraeo-mixtus (Traj. 1663 ed. 4 Basel 1739). Ins Gebiet der Exegese gehören sein „Jonas illustratus etc.“ 10 (Traj. 1656 et 1692), sein „Joël explicatus ... Adjunctus Obadja illustratus“ (Traj. 1657), sein „Psalterium Hebraeum“ (Amst. 1666) und andere Schriften. Leusden hat sehr viel geschrieben (s. Glasius a. a. O.), aber bei weitem das meiste, wenn nicht alles hat durch den Fortschritt der Wissenschaft seinen Wert verloren. Jedoch hat er sich sehr verdient gemacht durch seine Ausgabe des AT, die er zusammen mit dem Amster- 15 damer Rabbiner und Buchdrucker Joseph Athias besorgte. Sowohl die erste (Amst. 1660) wie die zweite Ausgabe (Amst. 1667) wurden „sehr geschätzt wegen ihrer Korrektheit und der Schönheit des Druckes“. Ihr Text liegt den meisten späteren Ausgaben (Clodius, Jablonski, v. d. Hooght, Opitz, Michaëlis, Simonis, Hahn u. a.) direkt oder indirekt zu Grunde. — Seine Ausgabe des Novum Testamentum Graecum (Traj. 1675, und 20 später verschiedene Male neu gedruckt) war wenig mehr als das Mithelfen an einer Buchhändlerspekulation und hatte nicht den geringsten wissenschaftlichen Wert.

S. D. van Veen.

Levellers. — Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868.

Die Levellers, d. i. Radikale, waren eine fanatische politisch-religiöse Richtung, die 25 sich in Cromwells Armee zur Zeit des Zwiespalts zwischen den Independenten und dem langen Parlament (1647) bildete und vollkommenste bürgerliche und religiöse Freiheit verlangte. Sie wurden nicht bloß von dem König als Hochverräter bezeichnet, sondern bald auch von Cromwell als Staatsgefährliche verfolgt. Einer der ihrigen schildert in dem Schriftchen: „The Leveller or the Principles and Maximes concerning Gouvern- 30 ment and Religion of those commonly called Levellers, Lond. 1658, ihre Grundsätze folgendermaßen: Im Politischen wollen sie 1. die unparteiische souveräne Herrschaft des Gesetzes, 2. die gesetzgebende Gewalt des Parlaments, 3. die vollkommene Gleichheit aller vor dem Gesetze und 4. die Volksbewaffnung, damit das Volk die Achtung vor dem Gesetze erzwingen und seine Freiheiten verteidigen könne. Im Religiösen verlangen sie 35 1. volle Gewissensfreiheit, da die wahre Religion auf innerer Zustimmung zu der geoffenbarten Religion beruhe, 2. daß jeder nach seiner besten Erkenntnis — selbst wenn diese verkehrt sei, handeln solle. Auf die Erkenntnis und das Gewissen habe die Regierung durch angestellte Prediger einzuwirken. 3. Die Religion habe zwei Seiten, die eine sei das rechte Verständnis der Offenbarung und dies sei ganz Privatsache, denn jeder stehe 40 und falle seinem Herrn; die andere beziehe sich auf die Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und diese Seite falle der Beurteilung der Menschen und besonders der Obrigkeit anheim; 4. wird aller Streit über Glauben und Kultusform verdammt, da nach den verschiedenen Graden der Erleuchtung durch den Geist Gottes auch das Äußere verschieden sein müsse. 45

Die Sekte verschwindet mit vielen anderen zur Zeit der Restauration.

C. Schoell †.

Levi, Leviten, Levitenstädte. — W. Vatke, Die Religion des Alten Test.s, Berlin 1835, I, S. 343 ff.; Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II, 1839, S. 3 ff.; E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854, S. 31 ff.; J. J. Stähelin, Versuch einer Geschichte der 50 Verhältnisse des Stammes Levi ZdmG IX, 1855, S. 708 ff.; H. Ewald, Altertümer des Volkes Israel, 3. A. 1866, S. 345 ff.; J. Orth, La tribu de Lévi in Nouvelle Revue de Théologie III, 1859, S. 384 ff.; Graf in Merx Archiv I, 68 ff.; 208 ff. und in Schenkels Bibellex. A. Levi; Kuenen, Godsdienst van Israel, 1869. 70. II, 104 ff.; A. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. des A. T. 1875—93; S. J. Curtiss, The levitical priests, 1877; derselbe, 55 De Aaronitici sacerdotii atque thorae eloh. origine 1878; J. Wellhausen, Geschichte Israels, I, 1878, als Prolegomena zur Gesch. Isr. mehrfach neu herausgegeben; D. Hoffmann im Magazin für Wissenschaft des Judentums 1879, S. 209 ff.; Franz Delitzsch, Pentateuchkritische Studien in ZkWL 1880; S. Maybaum, Die Entwickelung des altisraelitischen Priestertums,

1880; Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen 1881; Kittel, Die neueste Wendung der pentateuch. Frage in Theol. Studien aus Württemberg II u. III, 1881. 82; R. Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Univ.-Progr. Basel 1881; E. König, Offenbarungsbegriff II, 1882, S. 321 ff.; B. Stade, Gesch. des V. Israel, bes. I (1887) S. 152 ff.; 468 ff.; Kittel, Gesch. der Hebräer, bes. I (1888) S. 106 ff; W. W. Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889; E. Kautzsch in ThStK 1890, S. 767 ff. und in Ersch und Gruber, Allg. Encykl. Sect. II, 43 unter Levi, Leviten (1889) und unter Korah (Sect. II, 39); A. van Hoonacker, Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux, Londres et Louvain 1899; J. Köberle, Die Tempelsänger im AT, Erlangen 1899; Wilh. Möller, Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Gütersloh 1899. Vgl. die betr. Abschnitte in den Handbb. der hebr. Archäologie von De Wette, Saalschütz, Keil, Nowack, Benzinger u. a. und die Art. Levi, Leviten, Levitenstädte in den Realwörterbüchern; z. B. von Baudissin in Hastings, Dictionary of the Bible IV, 67 ff. (1901): Priests and Levites.

Levi erscheint in allen Quellen als einer der Söhne Jakobs. Nach Gen 29, 34; 35, 23 war er der dritte Sohn der Lea. Auch Gen 49 ist die Reihenfolge: Ruben, Simeon, Levi, Juda. Persönliches wird von Levi kaum etwas erzählt, als daß er mit Simeon die Entehrung seiner Schwester Dina arglistig und grausam an den Sichemiten rächte und zur Strafe dafür seine Nachkommen von Jakob in seinem testamentarischen Segen zur Zerstreuung im Lande verurteilt wurden, Gen 34, 25 ff.; 49, 5 ff. Wirklich hat der Stamm Levi nie ein Erbland besessen. Doch hing dies mit seinem priesterlichen Beruf zusammen, den er als hohe Auszeichnung unter Mose erlangte. Es fragt sich, ob Levi überhaupt ursprünglich individueller Personenname war (vgl. die Deutung Gen 29, 34). Neuere halten ihn zwar nicht wie die der übrigen Jakobssöhne für einen Stamm- oder Landesnamen, aber für einen Berufsnamen, welcher den Priester bezeichnet hätte (vgl. Ex 4, 14: dein Bruder Aaron, „der Levit"). Allein durchsichtig ist eine solche Bedeutung jedenfalls nicht. Man erklärt etwa: der einem Heiligtum oder einem Gott Angeschlossene, Zugehörige. Hommel (Aufsätze und Abhandlungen 1892 S. 30 f.; Altisr. Überl. 1897 S. 278) erinnert an die minäischen Inschriften von el-Oela, wo lawi'u, fem. lawi'at mit dem Namen des Gottes Wadd in der Bedeutung Priester, Priesterin vorkomme. Allein diese sprachliche Verbindung (Levit Jahvehs) ist dem hebräischen Gebrauch ganz fremd. Auch erscheinen die Leviten der ältesten Zeit nicht immer in Verbindung mit einem Altar oder Heiligtum. Sie sind auch ohne das von Geburt schon Leviten. Vgl. van Hoonacker S. 311 ff. Überdies würde durch eine solche Ableitung des Namens von einer arabischen Priesterbenennung derselbe bei dem recht profanen Stamm Gen 34 und 49 um so rätselhafter. Sehr merkwürdig ist, daß der prophetische Schicksalsspruch Gen 49, 5 ff. nur Unsegen ausspricht und nicht einmal eine Anspielung auf den späteren ehrenvollen Beruf des Stammes enthält. Die Auskunft, daß es sich hier um einen wirklichen Stamm handle, der aber frühe untergegangen sei, während Dt 33, 8 ff. der Priesterstand gesegnet werde (Wellhausen), kann auch abgesehen von der unerklärten Benennung jenes profanen Stammes nicht befriedigen, da der Jakobs- und der Mosesegen zu nahe miteinander verwandt sind, als daß sie unter demselben Namen von ganz verschiedenen Größen handeln könnten. Das Rätsel wird noch wesentlich erschwert durch die Annahme, Gen 34 und 49 beziehen sich auf Begebenheiten der nachmosaischen Zeit, wo die Stämme Simeon und Levi vor den anderen Stämmen in Kanaan eingedrungen wären und einen erfolglosen Überfall auf die Sichemiten gemacht hätten, ohne daß die anderen ihnen zu Hilfe kommen wollten (Stade, Guthe u. a.). Dann begriffe man vollends nicht, wie der verrufene Stamm Levi plötzlich zu seiner besonderen Heiligkeit gekommen sein sollte (Ri 17, 7 ff.). Vielmehr handelt es sich in der Genesis um vormosaische Vorkommnisse, welche einen tiefen Schatten auf den Stamm werfen und seine Ausbildung zu einem selbstständigen Ganzen gehindert haben mögen, so daß seine Angehörigen unter die übrigen Stämme zerstreut leben mochten. Auch mit den Ägyptern mochten sie infolgedessen in besonders nahe Beziehungen getreten sein und sich daher durch höhere Bildung auszeichnen, ohne daß natürlich der Name Levi, wie Lagarde (Orientalia Heft II, 1880, S. 20) einmal vermutungsweise aussprach, den ägyptischen Anhang bedeuten könnte, der sich beim Auszug unter Mose an Israel anschloß. Vgl. van Hoonacker S. 304 ff.

In der mosaischen Zeit trat der Stamm Levi jedenfalls schon dadurch in ein helleres Licht, daß Mose (s. d. A.) ihm angehörte, und noch mehr dadurch, daß er während des Wüstenzuges der priesterliche Stamm geworden ist. Es führt sich dies auf zwei Umstände zurück, erstens darauf, daß Mose seinen Bruder Aaron (s. d. A. Bd I S. 13) zum Priester am Bundesheiligtum ernannte; zweitens darauf, daß er dem ganzen Stamm Levi bei einem Anlaß, wo dieser sich durch seine Bundestreue besonders auszeichnete, eine priester-

liche Weihe verlieh, Ex 32, 29. Daß das Priestertum Aarons als ein erbliches in Aussicht genommen war, geht nicht nur daraus hervor, daß seine Söhne nach den Priestergesetzen seine stetigen Gehilfen waren und speziell dem Eleasar zum Lohn für eine ähnliche That wie die, welche der Stamm (Ex 32) verrichtete, das ewige Priestertum zugesagt wurde (Nu 25, 11 ff.), sondern es steht auch mit der sonst zu beobachtenden semitischen Gewohnheit im Einklang, wonach bei den einzelnen Heiligtümern gewisse Familien das Priestertum erblich innehatten. Dabei ist stets das Haupt der Familie der Oberpriester. Von einer Gleichberechtigung der Glieder eines ganzen Stammes konnte vollends nie die Rede sein. P beschreibt denn auch den Dienst der Leviten während des Wüstenzuges als einen untergeordneten: Der Stamm bildet die Hut des Heiligtums, um dasselbe gelagert, und transportiert das heilige Zelt, wobei die heiligsten Geräte von der priesterlichen Familie getragen werden. Für diese letztere bleibt der eigentliche Altardienst reserviert und Korachs, des Leviten, Räucheropfer wird als sakrilege Auflehnung gestraft Nu 16.

Nicht zu vergessen ist, daß dem ganzen Volke Jahvehs Ex 19, 6 ein priesterlicher Charakter zugeschrieben ist, was natürlich eine Abstufung der Heiligkeit innerhalb desselben nicht ausschließt, sondern geradezu fordert. So sind auch die Leviten im Verhältnis zum übrigen Volke dem Jahveh geheiligt, aber diese levitische Heiligkeit ist nur eine relative. Daß eigentlich das ganze Volk Jahveh gehöre, sprach sich darin aus, daß von Anfang an die Vorstellung herrschte, Jahveh habe ein besonderes Recht auf die Erstgeborenen (vgl. Bd V S. 749 f.). So heißt es im Bundesbuch Ex 22, 28: „Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben, vgl. Ex 13, 2 (P). Da von Kinderopfer nicht die Rede sein kann, ist dabei vorausgesetzt, daß wenn nicht sonstwie eine Weihe des Erstgeborenen stattfinden könne, derselbe durch ein Opfer oder eine Gabe auszulösen sei, vgl. Ex 34, 19 f.; Ex 13, 13; Nu 18, 15. Übrigens ist strittig, welche Erstgeborenen auszulösen waren. Die Rabbinen (Mischna Bechoroth c. 8 und Maimon. z. d. St., vgl. Selden, De successu in bona def. p. 27; Saalschütz, Mos. Recht S. 349. 815) unterschieden zweierlei Erstgeborene: Im familienrechtlichen Sinn gilt als Erstgeborener (בכור לנחלה), von dem Dt 21, 17 die Rede, der älteste Sohn des Vaters; dagegen im kultischen (als בכור לכהן) der Knabe, der „zuerst die Mutter bricht", also jedes erste männliche Kind einer Frau, im Anschluß an Nu 3, 12 f.; 18, 15. Dagegen sprechen Ex 22, 28; Nu 8, 17 mehr dafür, daß die Erstgeborenen im ersteren Sinn auszulösen waren. Zugleich aber mit der Anschauung, daß eine Lösung der Erstgeborenen erforderlich sei, war die Vorstellung geltend, daß diese durch die Leviten vertreten würden, welche den Dienst am Heiligtum besorgten (Nu 3, 12. 41) und vom Volke als ein Opfer Jahveh dargeboten wurden Nu 8, 10 ff.

Als das Dienstalter der Leviten, während dessen sie am Heiligtum Handreichung zu thun haben, wird Nu 4, 23. 30 die Zeit vom 30. bis 50. Lebensjahr angegeben, dagegen 8, 24 ff. die vom 25. bis 50., mit welchem wenigstens die strengere Arbeit aufhören soll. Nach der Überlieferung (Cholin f. 25 a) soll sich diese Altersgrenze nur auf die Zeit des Wüstenzuges beziehen, während schon in Silo das höhere Alter nicht vom Dienste ausgeschlossen habe, außer wegen Mangels an Stimme. Die ausführlichen Bestimmungen des P über die Dienstleistungen der Leviten handeln überhaupt nur von jener Wanderzeit. Einläßlich wird dagegen dort das Ceremoniell der Levitenweihe Nu 8, 5—22 angegeben, welche der Priesterweihe analog ist, aber einen geringeren Grad von Heiligkeit verleiht. Der Akt bezweckt ihre Reinigung und Weihe an Jahveh und besteht in ersterer Hinsicht in Besprengung mit Entsündigungswasser, Abscherung aller Haare des Körpers, Waschung der Kleider. Den zweiten Punkt versteht Bähr mit Ausschluß des Hauptshaares, da eine Glatze sowie Entfernung des Bartes nach Le 21, 5 eher entweihend gewesen wäre; allein die Analogie der Reinigung des Aussätzigen Le 14, 8 spricht für völlige Abscherung, die natürlich eine einmalige war, während der ägyptische Priester, an welchen der Brauch erinnert, nach Herod. 2, 37 sich alle drei Tage scheren mußte. Durch diese drei Akte gereinigt, wurden dann die Leviten Jahveh übergeben durch Handauflegung der Ältesten des Volks (V. 8) und Vollziehung des Webeopfers (thenûpha) durch den Hohenpriester (V. 11. 21), das wohl durch Hin- und Herführen der Geweihten dargestellt wurde. Nach Wellhausen wäre es die Handbewegung des ins Feuer Werfens. Vorher hatten sie ein Sünd- und ein Brandopfer zu ihrer Sühnung darzubringen (V. 12). Schließlich wurden sie den Priestern übergeben und durften darauf den Dienst bei der Hütte antreten. Bei dem allem tritt mehr die Reinigung hervor als die Heiligung. Eine Einkleidung der Leviten, wie sie bei den Priestern stattfand, ist nicht erwähnt, da die Leviten für gewöhnlich keine besondere Tracht haben. Vgl. jedoch 1 Chr 15, 27; 2 Chr 5, 12 und van Hoonacker S. 36. 91. Ebenso fehlen nähere Vorschriften über ihre persönliche Beschaffenheit und

Lebensordnung (s. dagegen betr. die Priester Le 21). Nur sind sie der gewohnten Lebensarbeit dadurch entzogen, daß sie keinen Landbesitz erhalten. Dafür ist ihnen Nu 18, 24 ff. der Zehnte des Ertrages der Felder des Volkes als Einkommen zugewiesen, wovon sie wiederum den Zehnten an die Priester abgeben sollen. Sie dürfen dieses Einkommen an 5 jedem Orte genießen. Darüber und über die abweichenden Bestimmungen des D siehe d. A. Zehnten. Auch von der Kriegsbeute erhielten die Leviten gewisse Prozente nach Nu 31, 30.

Als Wohnsitze für die Leviten sind Nu 35, 1 ff. (P) 48 Städte in Aussicht genommen, und deren Almenden (2000 Ellen Länge nach jeder Himmelsgegend und 1000 Ellen 10 Breite, von der Stadtmauer an gemessen) sollten ihrem Vieh zum Unterhalte dienen. Ein Widerspruch mit dem Gedanken, daß Levi kein Erbteil haben soll, lag darin nicht, da diese Städte doch ihren Stämmen verblieben und die Meinung nicht war, daß ausschließlich Leviten darin wohnen sollten. Das Gegenteil setzt Le 25, 32 f. (Gesetz über Verkauf von Levitenhäusern) voraus. Die Ausführung dieser Verordnung erzählt Jos 21 (P), wo die 15 Städte mit Namen genannt sind und zugleich 13 derselben für die Priester ausgesondert werden; davon sollen sechs zugleich die für den Totschläger, der unvorsätzlich jemand erschlagen, geöffneten Zufluchtsorte sein, vgl. VI, 581, 2 ff. Das 1 Chr 6, 46 ff. gegebene Verzeichnis weicht vielfach davon ab. Ein über alle Stämme systematisch zerstreuter Stamm Levi mußte ein schätzbares Band bilden, welches die Theokratie zusammenhielt und läßt 20 sich als idealer Gedanke leichter denn als konkreter Thatbestand denken. Die Ausführung scheint denn auch stets eine höchst unvollkommene gewesen zu sein. Diese Städte sind zum Teil lange nicht von den Israeliten erobert worden. Daher mochte es kommen, daß zur Zeit der Richter die Leviten an manchen Orten als Fremdlinge und Gäste lebten oder im Land umherzogen. Nach dem Exil aber, wohin neuere Kritiker die Entstehung der ganzen 25 Idee, nach Wellhausen einer müßigen Fiktion, verlegen, waren die Verhältnisse noch weniger dazu angethan als vor dem Exil und ist auch die Ausführung nicht nachweisbar. Dagegen, daß diese zerstreuten Städte eine Fortbildung des ezechielschen Gesetzes über Weihe eines Stückes Land um das Heiligtum an Jahveh bezw. Levi sei (Graf, Wellhausen), siehe Baudissin, Gesch. des alttestam. Priestertums S. 122 f.; van Hoonacker 30 S. 423 ff.

Was den Bestand des Stammes Levi betrifft, so zerfällt er nach Gen 46, 11; Ex 6, 16 ff. (vgl. Nu 3, 17 ff.) in drei Hauptgeschlechter: die B'ne Gerson, B. Kehath, B. Merari, die auf drei Söhne Levis dieses Namens zurückgeführt sind. Aus diesen drei Geschlechtern werden acht Zweige abgeleitet: Zwei von Gerson: 1. Libni, statt dessen 35 1 Chr 23, 7 La'dan erscheint; 2. Simei. Vier von Kehath: 1. Amram, zu welchem Aaron und Mose gehörten; 2. Jizhar; 3. Hebron; 4. Ussiel. Zwei von Merari: 1. Machli; 2. Muschi. In Nu 26, 58 ist die Aufzählung unvollständig. Dort fehlen Simei und Ussiel; für Jizhar steht die Familie Korachs, der nach Ex 6, 21 Jizhars Erstgeborener war. Die Gesamtzahl der männlichen Leviten war zu Moses Zeit nach Nu 3, 39: 22,000; 40 nach Nu 26, 62: 23,000.

Eine neue Organisation der Leviten führt der Chronist auf König David zurück. Nachdem er schon 1 Chr 13, 2 und Kap. 15. 16 bei der Übersiedelung der Lade nach Jerusalem von einzelnen Levitengeschlechtern gesprochen, die dabei beteiligt gewesen seien, wobei zum erstenmal auch von der Verwendung der Leviten für die hl. Musik die Rede 45 ist, erzählt er 1 Chr 23—27 ausführlich die neue Gliederung und Verwendung der B'ne Levi als eine Einrichtung, die David im Blick auf den künftigen Tempel hin getroffen habe, und zwar, wie sich denken läßt, nicht ohne Gutheißung der Propheten, was 2 Chr 29, 25 in Bezug auf einen Punkt (die neue Bestellung der Tempelmusik) ausdrücklich bemerkt wird. Zwar haben seit de Wette manche Kritiker diesen Angaben allen Wert abgesprochen; 50 Wellhausen nennt (Proleg.[4] S. 179) den Abschnitt 1 Chr 22—29 ein abschreckendes Beispiel der statistischen Phantasie der Juden; allein es ist nicht abzusehen, warum der Chronist diese Neugestaltung des Stammes Levi gerade auf König David, nicht auf Mose oder Salomo zurückführte, wenn er nicht in seinen Quellen Zeugnisse fand, welche seiner Darstellung als Anhaltspunkte dienten, vgl. Ewald, Gesch. III, 181. 337 f.; Köhler, Gesch. II, 55 331 ff.; Ötli z. d. St.; Klostermann, Gesch. S. 161 f. Daß David und Salomo, der Erbauer des Tempels, welche zuerst eine Reichsordnung in Israel durchführten, dem Stamm Levi besondere Aufmerksamkeit schenken mußten, liegt auf der Hand. Hier erfährt man auch zum erstenmale Näheres über die Verwendung des levitischen Personals, während die von Mose abgeleiteten Anordnungen sich fast nur auf den Transport des Heilig- 60 tums beziehen. Sehr wohl möglich ist, daß bei dieser neuen Organisation der Leviten

nicht bloß die Abstammung maßgebend war, sondern daß geeignete und willige Leute auch aus anderen Stämmen sich in den levitischen Zunftverband eingliedern ließen. Aber die Cadres lieferte doch der levitische Stamm und der Zunftverband wurde immer wieder Geschlechtsverband, indem die Erblichkeit des Berufes am Heiligtum die Regel war. Nach 1 Chr 23, 3 war die Zahl der dienstfähigen (d. h. über 30 Jahre alten) Leviten unter David 38000 Mann; doch wurde jetzt der Anfang des Dienstalters auf 20 Jahre festgesetzt, wie er seitdem geblieben ist. Von jenen 38000 bestimmte David 24000 Mann zum Dienst am Heiligtum, 6000 zu Schoterim und Richtern, 4000 zu Wächtern des Heiligtums, 4000 zu Musikern beim Gottesdienste. Die erste Klasse that den Priestern Handreichung bei den 23, 28 f. und 31 f. (vgl. 9, 29 ff.) aufgezählten Verrichtungen; sie hatten die Reinigung des Tempels zu besorgen, ebenso die Opfervorräte herbeizuschaffen und das Backwerk, besonders die Schaubrote zu bereiten. Daß diese 24000 Gehilfen weiter in 24 Klassen eingeteilt waren, entsprechend den 24 Priesterklassen (24, 1—19), wie Josephus, Ant. 7, 14, 7 angiebt, und sich ebenso ablösten wie diese, ist höchst wahrscheinlich, wenn auch das Verzeichnis dieser 24 Ordnungen weder in 23, 6—23, noch in 24, 20—31 vollständig und deutlich vorliegt. Zu dieser ersten Klasse scheinen auch die 26, 20—28 aufgezählten Verwalter der Schätze des Gotteshauses zu gehören. Über die zweite Klasse, die der Schoterim und Richter, ist 1 Chr 26, 29 ff. nicht viel gesagt. Sie waren aus dem Geschlechte Kehath, aus den Linien Jizhar und Hebron genommen und wurden wie Vs 30. 32 sich ausdrücken, sowohl für Angelegenheiten Jahvehs als für solche des Königs verwendet. Sie hatten ihre Dienstthätigkeit außerhalb des Heiligtums und wohl größtenteils außerhalb Jerusalems zu verrichten (26, 29). Die dritte Klasse, die der Sänger und Musiker, war nach 25, 9 ff., wie von der ersten anzunehmen, in 24 Chöre geteilt, deren jeder einen Vorsteher mit 11 Meistern aus der gleichen Familie an der Spitze hatte. Sie wurden wohl ebenfalls gleichmäßig abgelöst. Von den Chorführern waren vier Söhne Asaphs aus dem Geschlechte Gersons (vgl. 6, 24—28), sechs Söhne Jeduthuns (wohl identisch mit Ethan), also aus Merari (6, 29), 14 Söhne Hemans, des Korachiten, also aus Kehath (6, 18 ff.). Die vierte Klasse, die der Thorhüter, umfaßte drei Familien, eine korachitische (also aus Kehath), die an der Nord- und Ostseite des Tempels Wache halten sollte und zwei aus Merari für die Süd- und Westseite. Denn das Bestehen des Tempels wird 1 Chr 26, 12 ff. vorausgesetzt und die einzelnen Lokalitäten nach den Benennungen des zweiten Tempels bestimmt. Aber 1 Chr 9, 19 giebt an, daß die Familie Korachs sogar schon zur Zeit Moses und Josuas mit der Wache am Eingang der Stiftshütte betraut gewesen sei. Diese drei Familien hatten rings um das Heiligtum 24 Posten zu besetzen. Die Zahl der Familienhäupter, die sich hier abzulösen hatten, betrug 93 nach 1 Chr 26, 8 ff. (Für die Zeit kurz vor dem Exil nennt 1 Chr 9, 22: 212; vgl. Öttli z. d. St.; für die Zeit gleich nach dem Exil Esr 2, 42: 139; für die Zeit Nehemias Neh 11, 19: 172), Den Führern waren natürlich an jedem Posten Mannschaften beigegeben aus den 4000 dafür bestimmten Leviten. Wenn in späterer Zeit 2 Kg 25, 18; Jer 52, 24 drei Hüter der Schwelle als hochgestellte Beamte erwähnt sind, so werden damit die Häupter jener drei Wächterfamilien gemeint sein, vgl. auch Jer 35, 4.

Die Nethinim endlich sind von den Leviten zu unterscheidende Diener am Heiligtum, welche diesem, bezw. den Priestern und Leviten für die geringsten Dienste übergeben waren, vgl. den Namen, der eigentlich traditi bedeutet, und Esr 8, 20, sowie Nu 8, 19, wo die Leviten selber „Übergebene" heißen. Nethinim ist in nachexilischen Schriften der Name der Tempelknechte (ἱερόδουλοι, Josephus, Ant. 11, 5, 1; 3 Esr 1, 3), welche schon in vorexilischer Zeit den Leviten die beschwerlichsten Dienstleistungen abgenommen hatten. Ihr Ursprung scheint sehr alt. Schon zu Josuas Zeit erhielten die Gibeoniten eine ähnliche Stellung als Holzhauer und Wasserschöpfer für die Gemeinde Jos 9, 21 ff.; das heißt wohl nach V. 27: Sie hatten, wenn die Volksgemeinde auf der nahen großen Bama zusammenkam, den Altar mit dem nötigen Holz und die Gemeinde mit Wasser zu versehen, welches sie mühsam hinaufschafften (Ad. Schlatter, Zur Topogr. u. Gesch. Palästinas, 1893, S. 64 f.). Diese Gibeoniten dürften den Grundstock zu dieser Klasse gebildet haben (vgl Ibn Esra zu Esr 2, 43). Später wurden solche Hörige zu Dienstleistungen am Tempel in Jerusalem angehalten. Aber auch Kriegsgefangene u. dgl. wurden von den Königen seit David öfter dem Heiligtum als Tempelsklaven geweiht; s. Esr 8, 20. Salomo scheint deren am neuerbauten Tempel besonders viele eingestellt zu haben, wohl aus jenen kanaanitischen Landesbewohnern, die er zur Leibeigenschaft verurteilte, 1 Kg 9, 21; daher die „Söhne der Knechte Salomos" Esr 2, 58; Neh 7, 60; 11, 3. Immer mehr wurden in der vorexilischen Zeit diesen Dienern, die großenteils nicht einmal beschnitten waren,

alle mühsameren Handreichungen überlassen, welche Praxis Ez 44, 7 f. als schnöden Bundesbruch verurteilt.

Bei der Reichsspaltung hat nach 2 Chr 11, 13 ff.; vgl. 13, 9 eine Auswanderung mancher Leviten nach Jerusalem = Juda stattgefunden. Der Chronist erwähnt die Leviten weiterhin besonders unter Josaphat bei einem siegreichen Heerzug 2 Chr 20, 19 ff. und bei dessen Einrichtungen für Gerichtswesen (2 Chr 19, 8) und Unterweisung des Volks im Gesetz (2 Chr 17, 8 f.). Siehe darüber Bd IX S. 353 f. Er läßt die Leviten besonders beteiligt sein beim Sturze Athaljas (2 Chr 23, 1—11), während im Königsbuch die Ausführung des Anschlags Jojadas der kgl. Leibwache zugeschrieben ist, 2 Kg 11, 4—12. Siehe über diesen Widerspruch, der im wesentlichen durch die Annahme, daß die Quellen sich ergänzen, sich heben läßt, Wellhausen, Prolegomena⁴ S. 195 ff.; Stade, ZatW 1885, S. 279 ff., und besonders Klostermann zu 2 Kg 11, 4; Köhler, Gesch. III, 211 ff. Ausführlicheres enthält dieselbe Quelle über die Leviten zur Zeit Hiskias bei Anlaß der von diesem Könige unternommenen Reformation des Kultus 2 Chr 29, 3 ff., wo V. 12 ff. Vertreter der Levitengeschlechter in eigenartiger Gruppierung erscheinen. Bei der Opferfeier im neugeweihten Tempel wird V. 34 notiert, daß die Leviten den Priestern, die nicht zahlreich genug waren, beim Abziehen der Haut der Opfertiere seien behilflich gewesen. Ebenso wird beim Feste der ungesäuerten Brote hervorgehoben (30, 16 f.), daß die Leviten das Schlachten der Passahlämmer für solche Israeliten besorgten, die nicht rein waren; dagegen beim Passah unter Josia ist es 2 Chr 35, 11 schon als allgemein giltiger Brauch genannt, daß die Leviten die Lämmer schlachteten und die Haut abzogen, während die Darbringung des Blutes stets den Priestern vorbehalten blieb. Hinsichtlich der Einkünfte der Leviten ist zu beachten, daß König Hiskia die Einlieferung des Zehnten, die seit langem unterblieben war, wieder anbefohlen und geordnet habe 31, 4 ff. Unter Hiskia wird übrigens den Leviten 2 Chr 29, 34 ein besseres Zeugnis gegeben als den Priestern in Bezug auf den Eifer, sich für den Dienst Jahvehs heiligen zu lassen. Später erscheinen sie in weniger günstigem Lichte. Ez 44, 9 ff. schließt sie vom eigentlich priesterlichen Dienst in aller Form aus und motiviert dies damit, daß sie Israel zum Götzendienste geholfen und das Volk darin bestärkt hätten. Sie sollen daher im Tempel der Zukunft nur die niedrigen Dienste verrichten, während der höhere Altardienst den Söhnen Zadoks ausschließlich vorbehalten bleibe. Dieser Tadel bezog sich offenbar darauf, daß viele Leviten an solchen Kultusstätten, die Ezechiel nicht für legitim ansah, und wo auch viel heidnisches Unwesen mitunterlief, sich zur Ausübung des Priesterdienstes hergegeben und so diese unreinen Kulte unterstützt hatten. Nicht berücksichtigt wird bei dem Strafurteil, daß ihre Unterordnung unter die Priester schon altmosaisch war. Ezechiel ordnet ja überhaupt die Verhältnisse neu, als hätte er tabula rasa vor sich.

Daß die Leviten stark an den Höhendiensten Judas und Israels interessiert gewesen waren, dürfte auch daraus hervorgehen, daß sie bei der Rückkehr der Verbannten zum Wiederaufbau des Tempels — denn dies war ja die Absicht des Königs Koresch Esr 1, 1 ff. — sich nur sehr wenig zahlreich einfanden Esr 2, 40. Neben 4289 Priestern, die mit Serubbabel heimkehrten, sind die 74 Leviten eine verschwindende Zahl. Allerdings erscheinen außerdem 128 Sänger und 139 Thorwächter, oder nach Neh 7, 44 f.: 148 Sänger und 138 Thorwächter. Und aus dieser Art der Aufzählung ist nicht mit manchen Neueren zu schließen, daß die beiden letzten Klassen nicht levitischen Stammes gewesen seien. Vielmehr ist hier „Levit" im engeren Sinne gebraucht von den Tempel- und Altardienern, da dies das älteste und wichtigste Amt der Leviten war. Die Sänger und Thorhüter hatten schon vor der Zerstörung Jerusalems zum eigentlichen Personal des Tempels gehört und empfanden daher auch ein näheres Interesse, dahin zurückzukehren, als solche Leviten, die wohl mit anderen Heiligtümern in Beziehung gestanden hatten. Die niedrigeren Altar- und Tempeldienste waren ja ohnehin von den Nethinim verrichtet worden. Bei Esras Heimkehr erneuerte sich dieselbe Erscheinung Esr 7, 7; 8, 15 ff. Auch diesmal waren die Leviten am wenigsten zur Heimkehr bereitwillig und ließen sich erst bitten. Nach einer jüdischen Tradition hätte Esra die Saumseligkeit der Leviten damit bestraft, daß er ihnen den Zehnten entzog und ihn den Priestern überwies (Jebamoth 86 b), welche in späterer Zeit in der That allein den Genuß desselben hatten, wie aus Josephus hervorgeht, siehe aber Neh 10, 38; 13, 10. Übrigens mehrten sich doch in Nehemias Zeit die Leviten allmählich. So sind ihrer Neh 11, 15 ff. als in Jerusalem wohnend 284 gezählt, dazu Thorhüter 172. Die anderen waren in Landstädten angesiedelt, besonders im benjaminitischen Gebiet, vgl. auch Neh 12, 27—29. Die alten Levitenstädte werden nicht mehr erwähnt. — Auch die Nethinim sind, als bestimmt von den Leviten unterschiedene Kaste,

aus dem Exil zurückgekehrt. Ihre Zahl betrug nach der ersten Heimkehr, die Söhne der Knechte Salomos inbegriffen, 392 (Esr 2, 58; Neh 7, 60). Mit Esra kamen ihrer 220 (Esr 7, 7; 8, 20). Sie wohnten fortan meist in Jerusalem (nach Esr 2, 70; vgl. Neh 3, 26. 31 auch in anderen Städten mit den Leviten) und zwar auf dem Ophel, dem südöstlichen Ausläufer des Tempelberges. Sie standen unter zwei aus ihrer Mitte genommenen Vorstehern (vgl. Neh 11, 21 mit Esr 2, 43; Neh 7, 46). In dem königlichen Edikt Esr 7, 24 wird ihnen wie dem übrigen Kultuspersonal Abgabenfreiheit zugesichert. Ob gegenseitige Verheiratungen zwischen Israeliten und Nethinim gestattet waren, ist aus dem AT nicht zu ersehen. Ursprünglich dürften die Nethinim unter das Verbot Dt 7, 3 gefallen sein. In der Mischna (Jebamoth 2, 4; Kidduschim 4, 1) wird das Connubium mit ihnen verwehrt. Vgl. auch Bertholet, Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden 1896, S. 342.

In betreff der levitischen Ordnungen zur Zeit des zweiten Tempels finden sich zerstreute Notizen in der Mischna, die aber wenig Ausbeute gewähren. Vgl. die 15 Tempelämter Schekalim 5, 1, wo übrigens keine Unterscheidung zwischen priesterlichen und levitischen getroffen ist. Von der Tempelwache handelt Middoth 1, 1 ff. Nach dieser Stelle wurde im zweiten Tempel an 24 Orten Wache gehalten (vgl. Thamid 1, 1), von denen 21 von Leviten, 3 von Priestern besetzt waren. Die Wachtposten standen unter dem Präfekten des Tempelberges (איש הר הבית), der nachts bei denselben die Runde machte, jeden Wächter, der schlafend getroffen wurde, schlug, ja ihm die Kleider anzünden durfte. Ueber die levitische Tempelmusik vgl. Erachin 2, 3—6; Thamid 7, 3. 4; Sukka 5, 4; Bikkurin 3, 4 u. s. w. s. d. A. Musik b. den Hebr. — Nach Jos. Ant. 20, 9, 6 erwirkten die levitischen Musiker unter König Agrippa II. einen Synedrialbeschluß, durch den ihnen das Recht priesterliche Kleidung zu tragen zugesprochen wurde. — Mit der Zerstörung des Tempels verlor das Levitentum wie das Priestertum seine Bedeutung; die Synagoge bedarf desselben nicht. Doch finden sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag solche, die als Abkömmlinge Levis betrachtet werden und deshalb im Synagogenkultus gewisse Vorrechte genießen. Der Name „Levi" selbst freilich ist kein Beweis für levitische Abstammung; war er doch als Personenname auch bei Angehörigen anderer Stämme nicht selten, vgl. z. B. im NT Lc 3, 24. 29. Sicherer soll für diese Abstammung der Name Halevi ein Zeichen sein.

Die **Kritik** hat in neuerer Zeit tiefgreifende Fragen in Bezug auf die Entwickelung des Stammes Levi aufgeworfen und die traditionellen Anschauungen von Grund aus umzugestalten gesucht. Daß im Deuteronomium der im priesterlichen Gesetz (P) so scharf gezogene Unterschied zwischen Priestern und Leviten kaum hervortritt, hat schon früher Anlaß gegeben, das D in eine bedeutend spätere Zeit, als die übrigen Quellen des Pentateuchs hinabzuschieben, da jener Unterschied sich unterdessen verwischt habe (Riehm). Umgekehrt haben die an Reuß sich anschließenden Kritiker, unter denen besonders Wellhausens plastische Darstellung durchschlagend wirkte, vornehmlich von den gesetzlichen Bestimmungen über das Priesterpersonal und deren Verhältnis zur Geschichte ausgehend Anlaß genommen, den P dem D nachzuordnen: der ganze Unterschied eines aaronidischen Priestertums und eines liturgischen Levitentums gehöre erst der nachprophetischen Zeit an. In der Zeit der Propheten sei zwischen Priestern und Leviten kein Unterschied, so auch noch nicht in dem unter Josia entstandenen D. Die „Leviten", von welchen dieses rede, seien die Priester der bis in die deuteronomische Zeit nicht angefochtenen ländlichen Höhenkulte gewesen. Der neue Gesetzgeber (D), welcher diese aufheben wolle, um nur noch den Tempel in Jerusalem fortbestehen zu lassen, treffe in weiser Milde die Auskunft, daß er jene beim Eingehen ihrer Opferstätten brotlos gewordenen Leviten der Mildthätigkeit empfehle und ihnen außerdem vollberechtigte Aufnahme in die jerusalemische Priesterschaft erwirken wolle durch die Bestimmung Dt 18, 6 ff. Diese Vergünstigung sei aber an dem Widerstand der letzteren gescheitert, wie aus 2 Kg 23, 8 f. erhelle. Dieser Thatsache, daß die Höhenpriester auf solche Weise ihres Rechtes verlustig gingen, „hänge dann Ezechiel ein moralisches Mäntelchen um" (Wellhausen), indem er sie zu dienenden Leviten degradiere, weil sie das Volk zur Abgötterei verführt hätten (Ez 44, 10 ff.). So sei Ezechiel (573 v. Chr.) der erste, der innerhalb des Priesterstammes einen Rechtsunterschied einführe: Die Söhne Zadoks, d. h. die jerusalemischen Priester haben allein des Altars zu warten, die übrigen Leviten in dienender Stellung die bisherigen Nethinim zu ersetzen. Lange nach Ezechiels Thora erst sei P in Babylonien entstanden, und von Esra nach Jerusalem gebracht (444 v. Chr.) und dort promulgiert worden. Hier erscheine nun jener Unterschied zwischen Priestern und Leviten bis in die mosaische Zeit zurückdatiert, indem Aaron mit seinen Söhnen allein des

Priestertums walte und die Ansprüche der levitischen Rotte Korachs zurückgewiesen werden. Jetzt erst, wo der Faden der lebendigen Erinnerung ganz abgebrochen war, konnte man es auch wagen, jenen Zadok, der gar nicht aus priesterlicher Familie war, aus dem Stamm Levi abzuleiten und zum Nachkommen Aarons zu stempeln. Endlich habe der Chronist noch weitere Phantasien in betreff der Gliederung des Stammes Levi und seiner Bedeutung in der Geschichte entwickelt, indem er sich dabei an das Schema des P hielt.

Die meisten neueren Kritiker sehen diesen Hergang für so einleuchtend an, daß sie darin den schlagendsten Beweis für die litterarische Reihenfolge D, Ez., P, Chron finden. So Wellhausen, Kuenen, Kautzsch und viele neuere. Andere dagegen sehen diese Beweisführung weder exegetisch noch pragmatisch für überzeugend an. So Dillmann, Delitzsch, Kittel, van Hoonacker, zum Teil auch Baudissin u. m. a. Mehr, als gewöhnlich geschieht, sollte von beiden Seiten zugestanden werden, daß vieles in der Geschichte des Stammes und der Entwickelung seiner Einrichtungen dunkel bleibt. Zumal für die ältere Zeit gilt dies. Wenn man die priesterlichen Satzungen der mittleren Bücher des Pentateuchs (P) in nachexilische Zeit hinabrückt, dem Chronisten alle geschichtliche Glaubwürdigkeit abspricht auch in Bezug auf solche Mitteilungen wie 2 Chr 17, 8 (levitisches Lehrkollegium des Königs Josaphat), 19, 8 (richterliches Kollegium desselben Königs), 20, 19 ff. (levitische Sängerchöre desselben), 23, 1 ff. (Mitwirkung der Leviten bei der Schilderhebung gegen Athalja) und die ausführlichen Erzählungen über die Leviten zur Zeit Davids und Hiskias — wenn man endlich in den Geschichtsbüchern solche Stellen, wie 1 Sa 6, 15; 2 Sa 15, 24 kritisch beseitigt oder wie 1 Kg 8, 4 (vgl. LXX) emendiert (s. dagegen van Hoonacker S. 79 ff. und 147 ff.), so läßt sich über die Leviten in vorexilischer Zeit überhaupt nicht viel sagen. Und doch bleiben auch dann noch Zeugnisse übrig, welche gegen die heute beliebte Darstellung der Entwickelung des Stammes ins Gewicht fallen. Nach Wellhausen hätte es in der älteren Zeit einen priesterlichen Stamm Levi überhaupt nicht gegeben. In der Richter- und älteren Königszeit mache sich überhaupt eine Scheidung zwischen Heilig und Profan in Hinsicht auf das Kultuspersonal nicht bemerklich: Gideon und Manoah opfern selber, ebenso Saul; David und Salomo vollziehen priesterliche Handlungen. Der Ephraimite Samuel wird zum Priesteramt geweiht. Davids Söhne waren nach 2 Sa 8, 18 Priester u. s. w. Ein zahlreiches liturgisches Personal, wie es nach P der Stamm Levi hätte stellen müssen, ist in der älteren Zeit überall nicht vorhanden. „Leviten" hieß man vielmehr die einzelnen Individuen, die sich von Berufswegen dem Gottesdienste widmeten. Seit aber im Laufe der Königszeit das priesterliche Personal zahlreicher wurde, bildete sich dasselbe zu einem angesehenen Stand heraus, der als solcher Dt 33 sogar neben die Stämme Israels gestellt werden konnte. Und aus diesem Priesterstande ist erst späterhin, da die Ämter mit der Zeit erblich wurden, ein Geschlechtszusammenhang erwachsen. — Allein gerade Dt 33 erhebt gegen diese Aufstellungen Einsprache wie schon Gen 49 (vgl. oben S. 418,33 ff.).

Der Vertrauensmann Jahvehs, von dem hier (Dt 33, 8) die Rede, ist nicht Mose, der nie die Urim und Thummim geführt hat, sondern der einheitlich zusammengefaßte Stamm Levi, auf dessen Gesamtheit also in mosaischer Zeit etwas von priesterlicher Weihe übergegangen ist; und die Beziehungen auf den Wüstenzug Vs. 8 f. haben nur einen Sinn, wenn der spätere priesterliche Stamm mit seinen Vertretern in der mosaischen Zeit sich in einem Erbzusammenhang wußte. Wellhausen selbst spricht S. 142 die Vermutung aus, Mose möchte aus jenem alten (nach ihm untergegangenen) Stamm Levi (Gen 49) hervorgegangen sein (wobei übrigens nachmosaischer Ursprung von Gen 49, 5 ff. unerklärlich würde); der Ausdruck Leviten sei wohl zuerst auf die Verwandten Moses angewandt worden. Damit giebt er aber bereits zu, daß schon in der ältesten Zeit bei dieser priesterlichen Korporation auf Familienzusammenhang Gewicht gelegt wurde. Um so weniger ist seine Erklärung von Dt 33, 9 statthaft S. 132 f.: Den Priester mache nicht der Zusammenhang des Blutes, sondern die Verleugnung desselben. Er müsse ähnlich wie die Prophetensöhne, Rechabiten (?) und Nasiräer sich von den Banden der Familie losreißen, Eltern, Brüder Weib und Kinder (!) dahintenlassen, um in die Priesterschaft einzutreten. Zwar auf Cölibat der Priester dürfe man daraus nicht schließen, sondern die Worte deuteten nur an, daß das Priestertum häufig kaum den Mann, geschweige denn eine Familie ernährte. — Davon ist doch der von seiner Familie dem Heiligtum geweihte Samuel noch lange kein Beweis; seinen Kindern wurde er durch sein Amt nicht entzogen. Vielmehr sollte er an Elis Schicksal ein warnendes Beispiel nehmen, daß er sich als Priester der Verantwortlichkeit für sie nicht entschlagen dürfe. Auch lassen jene Erzählungen erkennen, daß im Gegenteil das Priestertum, welches freilich mit dem bloßen Levitentum nicht ver-

wechselt werden darf, sogar recht einträglich war. Jene Stelle des Mosesegens über Levi geht also nicht auf äußerliche Ausscheidung aus der Familie, sondern stellt als Ideal jene innere Unabhängigkeit von den Rücksichten der Verwandtschaft hin, welche der Diener Gottes und Sprecher des göttlichen Rechtes sich bewahren muß, und der Stamm Levi bei einem berühmten Vorfall, auf den vielleicht angespielt wird, Ex 32, 26—29, bewiesen hat. Vgl. auch Sellin, Beiträge zur israelit. und jüd. Religionsgeschichte II (1896), S. 110 ff. Jedenfalls ist also in diesem Segensspruch ein Stamm vorausgesetzt, auf welchen die priesterliche Würde in mosaischer Zeit übertragen wurde, und von welchem die spätere Priesterschaft sich herleitete. Selbstverständlich hat aber nicht der ganze Stamm das Priestertum ausüben können, wenn auch eine gewisse Weihe auf alle seine Glieder übergegangen ist. Wichtig ist in dieser Hinsicht jener einzelne (kritisch nicht angefochtene) Levit Ri 17. Derselbe ist schon von Haus aus Levit, ohne Priester zu sein, was er erst durch jene Anstellung im Hause des Micha wird. Beides ist also zweierlei. Er kann nur nach seiner Abstammnng Levit sein, wie auch 18, 30 bestätigt, wo er von Mose abgeleitet wird; aber nicht von letzterem Umstand rührt seine Qualifikation zum Priester her, sonst hieße er dem entsprechend Sohn oder Nachkomme Moses, sondern von seiner Zugehörigkeit zum priesterlichen Stamm Levi.

Daß es damals nur sehr wenige Leviten gegeben habe, schließt man freilich aus der Freude, die Micha darüber empfindet, einen solchen für sein Heiligtum gewonnen zu haben (Ri 17, 13). Man kann aber auch den Schluß daraus ziehen, daß die Leviten zwar dienstliche Beziehungen zum nationalen Haus Jahvehs hatten, aber sich nicht zur Bedienung von privaten Sonderkulten hergeben sollten (vgl. 18, 3). So van Hoonacker S. 230 f., der für die ältere Zeit auch zwischen erlaubtem Lokalkult der Familien und Geschlechter und dem Dienste des Bundesheiligtums in dem Sinne unterscheidet, daß für den ersteren, für welchen die Vorschriften Ex 20, 24 ff. galten, priesterliche Vermittelung nicht geboten gewesen sei, während der Altardienst am Bundesheiligtum den levitischen Priestern vorbehalten war. Da ließe sich leicht denken, daß die Leviten in Versuchung kommen konnten, an jenen anderen Orten ein förmliches Priestertum einzurichten. Als Argument, welches gegen das Vorhandensein einer zahlreichen, von Mose zum Dienst am centralen Heiligtum befohlenen, Stammes Levi spreche, weist man darauf hin, daß Eli auf die Bedienung durch den einzigen Samuel angewiesen sei 1 Sa 3, 1 und auch seine Söhne nur über einen Knecht verfügten (1 Sa 2, 13). Allein wenn Samuel der vertraute Famulus Elis war, so ist damit nicht gesagt, daß es an dem vielbesuchten Heiligtum zu Silo kein größeres Dienstpersonal gegeben habe, was auch aus 2, 13 nicht folgt. Übrigens wird ja auch vom Chronisten erst dem David das Heranziehen einer größeren Menge von Leviten zum Tempeldienst zugeschrieben. Es verträgt sich also mit der biblischen Darstellung wohl, daß die mosaische Idee erst damals vollere Verwirklichung fand. Leicht möglich ist, daß damals z. B. für die Tempelmusik geeignete Leute in die Levitenzunft eingestellt wurden (Klostermann glaubt, daß die Nabiverbindungen dem Stamm eingegliedert worden seien), deren Cadres aber durch die Abstammung von Levi gegeben waren. Merkwürdig bleibt, daß P von der gottesdienstlichen Musik der Leviten ganz schweigt, was bei junger, bezw. nachexilischer Entstehung kaum denkbar wäre, da schon vor dem Exil die Musik einen wichtigen Teil des Kultus bildete. Daß dieselbe wenigstens die Leviten nichts anging, läßt sich auch nicht aus dem Umstand folgern, daß in Esra und Nehemia die Thorhüter und Sänger gewöhnlich von den „Leviten" unterschieden werden. Dies beruht nicht darauf, daß sie noch nach diesen Quellen (im Unterschied von der Chronik und den chronistischen Zusätzen in Esr und Neh) nicht zum Stamme Levi gerechnet würden, sondern darauf, daß dort der Ausdruck „Levit" in engerem Sinne von den beim eigentlichen Tempel- und Altardienst Zudienenden gebraucht wird. Dafür, daß der Chronist nicht einfach die Verhältnisse seiner Zeit auf die Vergangenheit zurücktrage, macht van Hoonacker S. 26 ff. auch die eigentümliche Erscheinung geltend, daß derselbe gerade in seinen Erzählungen über vorexilische Zeit die Leviten eine verhältnismäßig hohe, derjenigen der Priester angenäherte Stellung einnehmen lasse, während sie nach dem Exil hinter diesen stark zurücktreten. Um so eher konnte sich für den sonst die Ungleichheiten ausgleichenden Ezechiel fragen, ob die Schranke zwischen ihnen und den Priestern nicht aufgehoben werden sollte. Er verneint es unter Hinweis auf ihre Verschuldungen an den götzendienerischen Bamoth. Allerdings sagt er nicht ausdrücklich, daß ihre Unterordnung schon altmosaisch sei (vgl. oben S. 422, 31 ff.), aber ebensowenig entkleidet er sie förmlich einer Würde, die sie bisher gehabt hätten, in welchem Fall Vs. 13 ein לא עוד zu erwarten wäre. Und wenn er 44, 7 es geradezu als einen „Bundesbruch" bezeichnet, daß die Israeliten bisher durch Fremdlinge die niedrigeren

Tempeldienste verrichten ließen, so setzt er damit eine Bundesthora voraus, welche diese Dienste anderen zugewiesen habe. Diese anderen können doch wohl nur die Leviten gewesen sein.

So kommen wir fürs Erste zu dem Schluß, dem sich eine besonnene Kritik, wie wir 5 glauben, nicht entziehen kann, daß der Stamm Levi von den Anfängen des israelitischen Volkstums, d. h. von der mosaischen Periode an (vgl. auch Ri 18) als der zum Gottesdienst besonders geweihte gegolten habe. Zweitens aber ist undenkbar, daß derselbe jemals ohne Unterschied dem Priestertum sollte obgelegen haben. Bei der Einheit des Volkes und seines Gottes, welche uns in unantastbaren Dokumenten der frühesten Zeit entgegen-10 tritt (vgl. z. B. Ex 15; Ri 5), ist die von der geschichtlichen Überlieferung einhellig bezeugte einheitliche Zusammenfassung des Kultus an Einem Heiligtum und in Einer Priesterfamilie in der ältesten Zeit auch das einzig Natürliche. Mit dem Pentateuch ist anzunehmen, daß dieses Priestertum ursprünglich von der Familie, nicht vom ganzen Stamm ausging, daß aber von jener auf diesen, der sich schon in der Zeit der Wanderung durch seine 15 Bundestreue auszeichnete, etwas von priesterlicher Weihe überging und er dem Heiligtum den nächsten Schutz und Dienst bot. Das schließt nicht aus, daß die von Mose entworfene Grundordnung, welche bei P zu Grunde liegt, im Laufe der Jahrhunderte bei so wechselvollen Verhältnissen manche Störungen erlitt. Es hätte wunderbar zugehen müssen, wenn das genealogische Recht sich immer mit dem Bedürfnis der Praxis gedeckt hätte. 20 Wie überall wird bei zu starker Zahl der Berechtigten ein Teil derselben zurückgedrängt worden sein und hinwieder werden die minder Berechtigten sich bestrebt haben, in den Kreis der Bevorrechteten einzudringen. Einen Anlauf letzterer Art erzählt die Überlieferung schon aus der Zeit Moses (Nu 16). Ein Vorrücken der Leviten in priesterliche Funktionen begegnete uns oben mehrfach, das Eindringen der Tempeldiener heidnischen Ursprungs in 25 die levitischen Obliegenheiten bezeugt Ezechiel. Auf solche Bewegungen folgten aber auch je und je wieder reformatorische Maßregeln im entgegengesetzten Sinn.

Schwankend war in der älteren Zeit schon der Unterschied zwischen heiligem und profanem Personal, weil die Idee des allgemeinen Priestertums nachwirkte; damit ist jedoch nicht gesagt, daß jener Unterschied gar nicht gemacht wurde. Das Gegenteil beweist schon 30 Ri 17, wo ein bestimmtes Familienglied im Unterschied von den anderen zum Priester geweiht wird, der Patron dieses Kultus aber solang kein gutes Gewissen hat, bis es ihm gelingt, einen geborenen Leviten an dessen Stelle treten zu lassen. Damals mögen manche Kulte mit oder ohne Leviten entstanden sein. Mit der systematischeren Ordnung des Gottesdienstes im königlichen Jerusalem wurde jener Unterschied zwischen heilig und profan 35 strenger durchgeführt. Die „levitischen Priester“ galten als die von Mose her mit dem eigentlichen Altardienste betrauten, und auch die niedrigeren Organe des Kultus wurden dem Stamme Levi eingegliedert, was in der älteren Zeit noch leichter nach Bedürfnis geschehen mochte als später, wo die Erbfolge allein entschied. Ebenso schwankten die Grenzen der Befugnisse innerhalb des Stammes Levi. In der Volksanschauung haftete jedem 40 Leviten eine Anwartschaft auf das Priestertum an und auch im Königreich Juda gelangten manche Leviten zu priesterlichen Ämtern an Nebenkulten. Auch am Centralheiligtum waren die Leviten um so angesehener, da die gemeineren Hantierungen nichtisraelitischen Nethinim überbunden waren. Im Gegensatz zu diesen wie zum gewöhnlichen Volke galten die Leviten als Brüder der Priester, Angehörige des Priesterstammes. So hebt auch das 45 für das Volk geschriebene D die näheren Rangunterschiede, die natürlich stets innerhalb dieses Stammes bestanden haben, nicht hervor. Völlig unstatthaft ist aber, in Dt 18, 6 f. eine Maßregel finden zu wollen, welche die Übersiedelung der Höhenpriester nach Jerusalem einleiten sollte. Mit jenem Leviten, der, wie es bescheiden heißt, irgendwo in den Thoren Israels zu Gaste wohnt, kann unmöglich ein solcher gemeint sein, der dort ein 50 Priestertum bekleidet. Die Absicht dieses Gesetzes geht nur dahin, daß der Levit durch seinen auswärtigen Wohnort nicht des Dienstrechtes am Centralheiligtum mit entsprechendem Genuß der Einkünfte desselben verlustig gehen soll. Daß er dort nicht jede beliebige hl. Handlung vorzunehmen berechtigt sein, sondern der dortigen Ordnung sich einfügen soll, versteht sich dabei von selbst. Wenn nun König Josia bei seiner Reformation alle 55 Priester der judäischen Bamoth nach Jerusalem einbrachte, so erklärt sich das leicht daraus, daß sie levitischer Abstammung, also dem Tempel zu Dienst verpflichtet waren und das Aufhören des Bamothkultus durch ihre Verpflanzung am sichersten gewährleistet schien. Daß dabei der Wortlaut von Dt 18, 6 f. nicht eingehalten worden sei (Kittel, Geschichte II, 324), ist schon deshalb unzutreffend, weil dieser Wortlaut, wo es sich um nichts weniger 60 als freiwillige Einziehung von „Priestern“ handelte, gar nicht paßte. Kittel meint ferner,



Josia habe jene Höhenpriester zu vollberechtigten Priestern in Jerusalem machen wollen, die dortige Priesterschaft habe dies jedoch nicht zugegeben. Von einem solchen Gegensatz weiß der Text nichts. Es heißt 2 Kg 23, 9 einfach: „doch durften die Priester der Höhen nicht heransteigen zum Altar Jahvehs in Jerusalem, sondern nur ungesäuerte Kuchen essen inmitten ihrer Brüder". D. h. man hat sie nach ihrer Abkunft als Leviten anerkannt, als Priester aus guten Gründen nicht. Ganz entsprechend entscheidet über sie später Ezechiel, der eben diesen Rechtsunterschied nicht neu geschaffen, sondern ihn schon vorgefunden hat. Eine reinliche Scheidung zwischen Priestern und Leviten gegen die Zeit des Exils wird auch durch das bestätigt, was von der Rückkehr beider Klassen gemeldet ist. Vgl. Franz Delitzsch, ZkWL 1880, S. 286 f. Der gesetzliche Geist des Judentums in der nachexilischen Zeit brachte es mit sich, daß die Grundlinien dieses Rechtsunterschiedes nicht mehr verwischt, sondern im Gegenteil verschärft wurden. **v. Orelli.**

Leviathan s. Bd V S. 8, 33—10, 2.

Leviratsehe s. Bd V S. 745, 36 ff.

Leviticus s. Pentateuch.

Leydecker, Melchior, gest. 1721. — Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Leipzig, Jahrgang 1721, S. 1012 ff.; Unpartheyische Kirchen-Historie, Jena 1735, Bd II, S. 625; A. J. van der Aa, Biogr. Woordenboek, Bd XI, S. 387 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, Bd III, S. 290.

M. Leydecker, 1642 zu Middelburg geboren, wurde nach fünfzehnjährigen Pfarrdiensten in seeländischen Ortschaften Professor der Theologie in Utrecht 1679 und wirkte dort bis zu seinem Tode, 1721. Er war ein nachgeborener Voetianer, wohl der letzte Vertreter einer gänzlich unerweichten reformierten Orthodoxie. Von diesem Standpunkte aus polemisierte er nicht nur wider die Neuerungen des Teufelsleugners Balthasar Becker, dessen bezauberte Welt 1690 erschienen war, sondern auch wider die cartesianische Philosophie und selbst wider Hermann Witsius, der die reformierte Lehre von der Taufe der lutherischen anzunähern schien. Die meisten seiner zahlreichen polemischen Schriften sind aber wider die Föderaltheologie der Coccejaner gerichtet, und führen die streitigen Fragen mit großer Klarheit vor. Übrigens hat gerade hier auch dieser Polemiker dem mehr auf die historische Entwickelung gerichteten Zeitgeiste einen kleinen Tribut zollen müssen. Leydecker konnte die Entwickelung der Heilsgeschichte nach dem Föderalsystem nicht völlig beiseite schieben: so überbot er sie durch einen „ökonomischen" Entwurf, welcher die Gesamtthätigkeit Gottes auf die Welt nach dem trinitarischen Schema ordnete (De oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae, Traj. 1682). Unter den sonstigen anticoccejanischen Schriften ist die wichtigste: Synopsis controversiarum de foedere et testamento Dei, Traj. 1690. Sein systematisches Hauptwerk ist: Comment. in Catech. Heidelberg. sive de veritate et sanctitate fidei Reformatae, Traj. 1694. Ganz frei von polemischem Charakter ist nur die große Geschichte und Archäologie des ATs: De republica Hebraeorum, Amst. 1704; ein zweiter Band, mit welchem das Werk aber noch immer unvollendet bleibt, erschien 1710.

A. Schweizer † (E. F. Karl Müller).

Leyden, Johann von s. Münster, Wiedertäufer.

Leyser (Leiser, Lyser), lutherische Theologen- und Gelehrtenfamilie, aus Schwaben stammend, im 16. Jahrhundert nach Norddeutschland übergesiedelt und dort in einer adeligen und bürgerlichen Linie noch jetzt an verschiedenen Orten blühend.

1. Der älteste aus der Württembergischen Kirchengeschichte bekannte Stammvater ist Kaspar Leyser, gest. 1554 oder 55.

Litteratur: Chr. Fr. Sattler, Geschichte des Herzogtum Württembergs IV, S. 74 und Beill. n. 29 u. 30; Hartmann und Jäger, Brenz II, S. 285 ff.; Ch. Fr. Schnurrer, Erläuterungen 2c., S. 234 ff.; Pressel, Anecdota Brentiana S. 385 ff.; Chr. Fr. v. Stälin, Württembergische Geschichte IV, S. 738 f.

Geboren ca. 1527 zu Winnenden im Herzogtum Württemberg, 1541 in Tübingen immatrikuliert, Freund und Schwager von Jakob Andreä, ca. 1550 Pfarrer in seiner Vaterstadt, dann Stadtpfarrer in Nürtingen, bekannt durch seinen den 6. September 1554

in Gemeinschaft mit J. Andreä, damals Superintendenten in Göppingen, an Herzog Christoph von Württemberg gestellten Antrag auf Einführung einer besseren Kirchenzucht nach calvinischem Vorbild und auf Einsetzung von Presbyterien, d. h. eines aus 6 bis 8 Männern, Predigern und Laien, bestehenden Gemeindekollegiums, das wöchentlich zusammenkommen, die rohen Sünder vorfordern, zur Besserung ermahnen, event. die hartnäckigen vom Abendmahl ausschließen sollte. Der Herzog nahm den Vorschlag wohlwollend auf, Brenz aber und die weltlichen Räte waren sehr entschieden dagegen. Die vornehmsten Theologen des Landes, worunter besonders Andreä, wurden auf den 24. November nach Stuttgart berufen und ihnen in Gegenwart des Herzogs und sämtlicher Oberräte der herzogliche Bescheid publiziert: „es gebühre Lysern nicht, ein eigenes Konsistorium in seiner Gemeinde aufzurichten, auch sei es bedenklich jedem Geistlichen eine solche Gewalt einzuräumen; nur die Abmahnung vom Sakrament stehe diesem zu, weitere Maßregeln der Zucht seien teils dem herzoglichen Konsistorium, teils der weltlichen Obrigkeit zu überlassen." Leyser starb bald darauf; Andreä fand ein anderes Feld für seinen reformatorischen Eifer; dennoch hatte der Leysersche Antrag seine Zukunft und wurde im 17. Jahrhundert in veränderter Gestalt von Joh. Val. Andreä wieder aufgenommen.

2. Sein einziger Sohn war Polykarp Leyser (der Ältere), gest. 1610. — Litteratur: Leichenreden von Leonh. Hutter, Wittenberg 1610 (benutzt von M. Adam, vitae theologor. ed. 3, 1706, S. 379—381), H. Höpfner, Leipzig 1610 und P. Jenisch, Leipzig 1610. Th. Spizl, Templum honoris reseratum 1673, S. 9—16; W. E. Tentzel, ein Urenkel Leysers, gab zur Verteidigung Leysers gegen die Angriffe Gottfried Arnolds einen Traktat Leysers von 1605, der für sein Leben sehr wertvoll ist, mit einigen einleitenden Bemerkungen neu heraus: Rettung der Ehren und Unschuld D. P. L. in Curieuse bibliothec 1705 II, 675—735. Um sich gegen die Freunde des Nicl. Krell zu verteidigen, giebt L. hier eine Autobiographie von 1585 an; besonders behandelt er seine Beziehungen zu Sachsen und Braunschweig. — Ein anderer Urenkel, P. Leyser III, verteidigte ihn ebenfalls gegen Arnold in einer Schrift u. d. T. Officium pietatis etc., Leipzig 1706 (Gleich, S. 582 ff.). Dazu vgl. die Vorrede des von dems. herausgeg. Kommentars in prophetas minores; M. Fischlin, Memor. Theol. Wirtemberg. 1710, pars I. 281 ff.; Ph. J. Rehtmeyer, Braunschw. Kirchenhistorie 1715 IV, 23 ff. 55—149 auf Grund urkundlicher Quellen mit wertvollen Beilagen in Teil V. Unter Benutzung aller früheren Quellen lieferte Joh. Andr. Gleich in den annales ecclesiastici I, 439—609 eine sorgfältige Lebensbeschreibung (mit Bild); eine kürzere C. F. E. Bierling in seiner Neuausgabe von Leysers Catechismuspredigten 1752. Dazu vgl. Jöcher-Rotermund, Gelehrtenlexikon II, 2630; IV, 271; A. Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs, 1852, S. 4—14 und passim (unter Benutzung von Briefen); G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, I, 1862, S. 243 ff. Viele Briefe von ihm besaß sein Urenkel P. Leyser III in Celle (s. u.) und gab eine Auswahl derselben heraus u. d. T. Sylloge epistolarum Leyseri 1706; andere sind gedruckt bei Rehtmeyer, Gleich, Fecht, supplem. histor. ecclesiast. und in den Unschuld. Nachr. 1708 ff. (vgl. die Nachweise bei Gleich, S. 609); andere ungedruckt auf der Hamburger Bibliothek.

Er wurde geboren den 18. März 1552 zu Winnenden. Nach seines Vaters frühem Tode verheiratete sich seine Mutter (Margarete, geb. Entringer aus Tübingen, Schwester der Frau J. Andreäs) in zweiter Ehe mit dem Theologen Lukas Osiander (einem Sohn des Königsberger Andreas O., geb. 1534 in Nürnberg, damals Diakonus in Göppingen, später Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, gest. 1604). Kein Wunder, daß auch Leyser die geistliche Laufbahn und die streng lutherische Richtung seines Stiefvaters O. wie seines Oheims Andreä einschlug. In der Klosterschule zu Blaubeuren und auf dem Stuttgarter Pädagogium vorgebildet, wurde er 1566 Student und herzoglicher Stipendiat, 1570, kaum 18 Jahre alt, Magister und Repetent in Tübingen. Heerbrand und Andreä, der jüngere Schnepf und Brenz waren seine Lehrer; eine innige, mehr als brüderliche Freundschaft verband ihn während seiner Studienzeit mit seinem um zwei Jahre älteren Landsmann Aegidius Hunn (geb. 1550 in Winnenden). L. selbst vergleicht ihr Verhältnis mit dem Freundschaftsbund zwischen Basilius und Gregor von Nazianz. Schon 1573 wird L. Prediger zu Gellersdorf in Niederösterreich bei dem Erbtruchseß M. L. von Buchheim. Von dort aus hatte er als beliebter Kanzelredner öfters auch in Wien zu predigen und wurde dem Kaiser Maximilian II. bekannt. Im Todesjahr des letzteren (1576) erwarb er in Tübingen zugleich mit Ägid. Hunn die Würde eines Dr. Theol. Einen Ruf zum Predigtamt in Grätz lehnte er ab, folgte aber 1577 nach längerem Bedenken auf Befehl seines Herzogs, der ihn als fürstlichen Stipendiaten zunächst auf zwei Jahre dem Kurfürsten August lieh, einem Rufe nach Wittenberg als Pfarrer, Superintendent und theologischer Professor. Von seinem Oheim J. Andreä introduziert und als Mann von schriftmäßiger

reiner Lehre, ehrbarem Wandel, stillem und friedliebendem Charakter aufs wärmste empfohlen, trat er im Februar 1577 sein Pfarramt, etwas später sein akademisches Lehramt an. Unter seinen ersten Zuhörern war Joh. Arndt. In Wittenberg hatte L. die nicht eben dankbare Aufgabe, die seit dem Sturz der Kryptocalvinisten 1574 herrschende Aufregung zu beschwichtigen und bei der Einführung der Konkordienformel wie bei der Reorganisation der Universität mitzuhelfen. Daß es hierbei nicht ohne Konflikt und Widerwärtigkeiten abging, läßt sich leicht denken. Seine Anspruchslosigkeit aber, seine natürliche Liebenswürdigkeit und rednerische Begabung (er war auf der Kanzel „wie ein Engel anzusehen" — „ein zweiter Dr. angelicus" Rehtmeyer l. a. S. 144) erwarben ihm bald die Achtung und Liebe seiner Gemeinde, der Universität und des Kurfürsten. Beim Abschluß des Konkordienwerks 1577—80 wurde er zu verschiedenen Beratungen und Geschäften zugezogen, er war neben Andreä und Selnekker Mitglied der Kommission, welche die Unterschrift der Konkordia in Kursachsen zu betreiben hatte, nahm teil an Konventen zu Wittenberg, Lichtenburg, Meißen, Herzberg, Torgau ꝛc., hatte mit Andreä eine neue Universitätsordnung zu beraten, wurde mit einer Textrevision der lutherischen Bibelübersetzung beauftragt, wohnte 1582 dem Kolloquium zu Quedlinburg, 1583 einer Synode zu Dresden, 1584 und 1585 Konventen zu Magdeburg, Leipzig, Herzberg bei. Kurz vor Andreäs Abschied aus Kursachsen hatte L. sich noch fester an die neue Heimat gebunden durch seine Verheiratung mit Elisabeth Kranach, der Tochter des Malers und Bürgermeisters von Wittenberg, Lucas K. des Jüngeren (März 1580); die Ehe war glücklich und mit 13 Kindern gesegnet, also „daß er auch in seinem Ehestand ein rechter Polykarpus gewesen". Als aber nach Kurfürst Augusts Tod 1586 der Philippismus sein Haupt in Kursachsen aufs neue erhob und gleichzeitig ein Ruf aus Braunschweig an ihn gelangte zu der Stelle eines Koadjutors oder Vizesuperintendenten, so glaubte er die Entscheidung seinem Landesherrn, dem Kurfürsten Christian, überlassen zu sollen. Der calvinisierende Hof erteilte ihm bereitwillig die Entlassung (August 1587), und so zog er von dannen zum Schmerz seiner Freunde und Anhänger bei Universität und Gemeinde, von seinen Gegnern mit zahlreichen Satiren und Pasquillen verfolgt. Auch in Braunschweig warteten seiner neue Kämpfe: der dortige Superintendent Heidenreich bestritt die Ubiquitätslehre der Konkordienformel, die er nur bedingungsweise unterschrieben; Leyser verteidigte beides — die Lehre und die Rechtsgiltigkeit der F. C., und hatte damit die Mehrheit der Braunschweiger Gemeinde und Prediger auf seiner Seite. Heidenreich, ohnedies unbeliebt, wurde seines Amtes entlassen und Leyser Superintendent 1589 (s. Rehtmeier S. 55 ff.). Nun aber warf sich der streitsüchtige Helmstädter Professor D. Hoffmann zu Heidenreichs Verteidiger auf: es kam zu heftigen Erörterungen, Herzog Heinrich Julius wollte den Streit durch ein Kolloquium zu Wolfenbüttel schlichten (6. Mai 1591). Der Braunschweiger Rat aber verwarf diese Entscheidung als einen Eingriff in seine kirchliche Jurisdiktion. Auch im Schoß der Bürgerschaft kam es zu heftigen Zwistigkeiten, denn im Rate saßen manche Gegner des entschiedenen Vertreters der Konkordienformel. Da wurde Leyser nach dem Tode des Kurfürsten Christian I. (gest. 25. September 1591) und dem raschen Sturz des kursächsischen Kryptocalvinismus nach Wittenberg zurückberufen. Erst nach langen Verhandlungen erhielt er seine Entlassung und zwar zuerst nur auf zwei Jahre, unter der Bedingung baldiger Rückkehr (26. April 1593). Kaum in Wittenberg angekommen, wurde er in den Huberschen Streit verwickelt (s. Bd VIII, 409 ff.), folgte aber schon 1594 einem Rufe nach Dresden als Hofprediger und Konsistorialrat an die Stelle des 1593 verstorbenen M. Mirus. Nun erst (2. Juni 1594) gab er, kaum erst von einer gefährlichen Krankheit genesen, seine Braunschweiger Superintendentur definitiv auf, und trat sein neues mühe- und dornenvolles Amt in Dresden an. Mit welch gewissenhaftem Ernst er seine Stellung am Hofe auffaßte, zeigen insbesondere seine vier Landtagspredigten, gehalten zu Torgau über Ps 101, von ihm selbst herausgegeben unter dem Titel: Regentenspiegel, Leipzig 1605. 6. 8 (neue Ausgabe von F. Friederich, Halle 1859). Hier hat er in der Vorrede „sich selbst einen Hofpredigerspiegel vorgehalten, wonach er in seinem beschwerlichen und sorglichen Amt sich halten will: Gottes Wort unverfälscht nach Anleitung der Aug. Invariata und Form. Conc. zu lehren, sein Lehramt mit christlichem Wandel zu zieren, aber alles ungehofmeistert zu lassen, was nicht Gottes Wort straft" (s. Gleich S. 534—44). Unter vielen Geschäften, zeitraubenden Reisen, auch schweren Krankheiten, unter vielerlei Kämpfen und Widerwärtigkeiten, die ihm von den Feinden der göttlichen Wahrheit oder von falschen Brüdern bereitet wurden, — unter bösen und guten Gerüchten, von den einen der Herrschsucht, von den anderen des Geizes und anderer Fehler beschuldigt, aber in sanftmütiger Geduld und demütigem Gottvertrauen

alles Schwere tragend und überwindend, geehrt durch das Zutrauen seines Fürsten wie durch die Gunst des Kaisers Rudolf II. (der ihn 1607 in Prag predigen ließ und ein altes Adelsdiplom seiner Familie erneuerte), verbrachte er den kurzen Rest seines Lebens. Er starb, nach längeren Leiden, 58 Jahre alt, den 22. Februar 1610 zu Dresden, von vier Universitäten betrauert als Phosphorus theologorum nostri seculi omnium, als theologus sincerus, orthodoxus, animi candore, morum suavitate, eloquentia rara insignis. Von dem damals gleichzeitig in Kursachsen wirkenden schwäbischen Theologenkleeblatt hieß Hunn der Gelehrte, Mylius der Beredte, Leyser der Schöne — Hunnius doctissimus, Mylius eloquentissimus, Leyserus formosissimus. — Von P. Leysers zahlreichen Schriften (s. das Verzeichnis bei Fischlin, Jöcher-Rotermund Gleich) sind die beiden wichtigsten, die sein Andenken am meisten erhalten haben, seine Ausgabe der loci theologici von Martin Chemnitz, Frankfurt 1592, und seine Fortsetzung der Chemnitzischen Evangelienharmonie (Harmonia ev. a Chemnitio inchoata, Frankfurt 1593, später mit der Fortsetzung J. Gerhards 1652. 73. 1703); ferner Kommentare zur Genesis, Daniel, den kleinen Propheten &c.; die berüchtigste aber (— aus der damaligen Situation, dem Kampfe des Luthertums mit dem sog. Kryptocalvinismus, zu erklären, aber nicht zu entschuldigen —) ist die Abhandlung u. d. T.: Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten (NB. ausgenommen die Jesuiten!) Gemeinschaft haben, und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen soll, denn mit und zu den Calvinisten; ursprünglich als Vorrede zu dem Werke: Christianismus, Papismus et Calvinismus, das ist drey unterschiedliche Auslegungen des Catechismi Lutheri &c. 1595, 1602. an Christian II. gerichtet, später von seinem Nachfolger, dem Hofprediger Hoe von Hoenegg 1620 neu herausgegeben (über diese Schrift vgl. Tholuck l. c., S. 115 ff.). Als Gegenstück muß man daneben halten sein relativ maßvolles Verhalten gegen seinen juristischen Kollegen Wesenbeck, einen Calvinisten, der auf dem Sterbebette von L. das Abendmahl begehrte. Als er, aufgefordert, sich zur lutherischen Abendmahlslehre zu bekennen, nur erwiderte, „daß er noch schwach sei, der Herr werde aber den glimmenden Docht nicht auslöschen lassen", reichte es ihm L. in dem Bewußtsein, daß manche sich damit nicht würden zufrieden gegeben haben (vgl. Tholuck S. 124 ff.). Außerdem hinterließ er zahlreiche Predigten, besonders Leichen- und andere Kasualpredigten, Reden, Disputationen, Streitschriften gegen Katholiken, wie Gretser, Klesl &c., gegen Calvinisten (z. B. de exorcismo 1591), gegen Sam. Huber (1594. 98. 1604), methodus concionandi 1595, passio Christi 1597 u. a.

3. Von seinen Söhnen war der ältere, **Polykarp Leyser II** (geb. 20. November 1586 zu Wittenberg), Professor und Dr. th. zu Wittenberg 1610, später Professor in Leipzig 1613, Kanonikus von Zeiz, Domherr von Meißen, Propst in Wurzen, Konsistorialrat in Merseburg, Superintendent in Leipzig, gest. 15. Januar 1633. Er beteiligte sich an verschiedenen theologischen Verhandlungen und Streitigkeiten (z. B. an den Verhandlungen mit Jakob Böhme zu Dresden 1624, s. RE. Bd III, S. 274,19 an den Theologenkonventen zu Jena, Leipzig 1621. 24. 28. 30, an dem Leipziger Unionskolloquium 1631 &c.), schrieb eine Erklärung des Galaterbriefes, Kommentar zur Conf. Aug. und F. C., Streitschriften, Predigten und Disputationen, stand aber an wissenschaftlicher Bedeutung und geistiger Freiheit hinter seinem Vater zurück, s. Leichenrede von H. Höpfner, Leipzig 1833 bei Witten, Mem. theol. Decas III, 369—91; Jöcher-Rotermund, Tholuck a. a. O.

4. Sein jüngerer Bruder war **Wilhelm Leyser**, geb. 1592 in Dresden, Superintendent in Torgau, Dr. th. und Professor in Wittenberg, gest. 8. Februar 1649, Verfasser eines Summarium locorum theol., eines Systema thetico-exegeticum, eines trifolium verae religionis vet. test. (s. Jöcher l. c.) Adamiticae, Abrahamiticae, Israeliticae und anderer Schriften.

5. Ein Sohn von Polykarp Leyser II war **Johannes Leyser**, geb. 30. September 1631 in Leipzig, eine Zeit lang Pastor und Inspektor in Schulpforta, ein gelehrter Sonderling, der die Marotte hatte, in mehreren anonymen oder pseudonymen Schriften (u. d. Namen Theophilus Alethius oder Sincerus Wahrenberg 1671 ff.) als Verteidiger der Polygamie aufzutreten. Die Sache machte großes Aufsehen; zahlreiche Widerlegungsschriften erschienen von den Theologen Gesenius, Musäus, Dieckmann u. a.; die Schriften wurden vom Henker verbrannt; der Verfasser verlor seine Stelle, wurde dänischer Feldprediger, irrte in halb Europa herum und wurde zuletzt zwischen Paris und Versailles auf der Straße tot gefunden. Vgl. P. Bayle, Nouvelles de la republique des lettres 1685; Chr. G. Clugius, Diatribe de J. Lyseri ad suadendam polygamiam editis, Wittenberg 1748; Nouv. Biogr. générale, Bd 31, S. 59.

6. Ein älterer Bruder von ihm war Friedrich Wilhelm Leyser, geb. in Leipzig 1622, gest. als Domprediger zu Magdeburg 1691; dessen Sohn endlich war

7. Polykarp Leyser III, geb. 1. Juli 1656 zu Halle, Assessor der philosophischen Fakultät in Leipzig, später Pastor in Magdeburg, Superintendent in Wunstorf, zuletzt seit 1708 General-Superintendent in Celle, gest. 11. Oktober 1725. Er machte sich besonders um das Andenken seines Urgroßvaters verdient (s. d. Litteratur bei 2). Schriften von ihm s. bei Jöcher-Rotermund. Ebenda sind auch noch andere Gelehrte, Juristen, Theologen, Philologen desselben Namens verzeichnet. (**Wagenmann** †) **Johannes Kunze.**

L'Hospital (Michel de) geb. um 1505; gest. 1573. — Litteratur: Petri Bunelli familiares epistolae, Lutetiae, 1551; Bèze (Théodore de) Les vrais pourtraits des hommes illustres, Genève 1581; Pasquier (Estienne), Lettres, Paris 1610; J. A. De Thou Historiarum libri CXX, Paris 1620; Boissard, Thesaurus virtutis, Francofordi 1628; Brantôme, Vies des capitaines illustres [Vie du Connétable de Montmorency], Paris 1666; Bayle, Dictionnaire historique et critique, art. Hospital (Michel de L') 1695/1697; Condorcet, Guibert, Eloges de M. de L'Hospital, Paris 1777/1778; Dupré-Lasalle, Etudes sur M. de L'H. in der Zeitung „Le Droit“, Mars et Juin 1858; A. H. Taillandier, Nouvelles recherches historiques sur la vie de M. de L'H., Paris 1861; Villemain, Études d'histoire moderne. Vie de L'H. 1862; P. D. L., Eclaircissement historique et généalogique sur L'H. et sa famille, Clermont-Ferrand 1862; Geuer, Die Kirchenpolitik L'Hospitals, Leipzig 1877; J. Delaborde: art. L'Hospital (M. de) in der Encyclopédie des Sc. relig. von Lichtenberger, Adrien Seitte, Un apôtre de la tolérance, Montauban 1891; Amphoux, M. de L'H. et la liberté de conscience au XVI[e] siècle, Paris 1900; Bulletin d'Histoire du Protestantisme français. III, 363. XVI, 114, 234. XXII, 243. XXIV, 409. XXXI, 50. XXXVIII, 9.

„L'Hospital war der größte, gelehrteste, würdigste, vielseitigste Kanzler, welchen Frankreich je gehabt hat. Er war ein zweiter Cato, ähnlich dem römischen Censor, und wußte recht wohl die verdorbene Welt zu rügen. Er glich ihm auch äußerlich, mit seinem langen, weißen Barte, seinem blassen Gesichte, seiner ernsthaften Haltung; er war das Ebenbild auch des hl. Hieronymus. Als er starb, konnten ihm selbst seine Feinde den Ruhm nicht rauben, daß er der bedeutendste Mann der Magistratur gewesen sei, welcher je gelebt hat, noch leben wird. Dennoch verleumdeten sie ihn stets, indem sie ihn einen Hugenott schalten.“ — Dieses, über ihn von Brantôme, vor drei Jahrhunderten gefällte Urteil, wurde durch beinahe alle Schriftsteller bestätigt. Obschon der väterlichen Religion treu, wollte er die katholische Kirche von allen Mißbräuchen reinigen; gleichzeitig war er ein Beschützer der Reformierten und blieb stets gerecht und duldsam, mitten unter einer Schar von Fanatikern; kurz, er war ein edler Verfechter der Gerechtigkeit und der Gewissensfreiheit. Aus einer adeligen Familie der Auvergne entsprossen, wurde Michel um 1505, im Schlosse La Roche, nahe Aigueperse geboren. Sein Vater Johann stand als Arzt im Dienste des Connetabels Karl von Bourbon. Als dieser seinen König verriet und aus Frankreich fliehen mußte, war Michel ein achtzehnjähriger Studiosus juris in Toulouse und wurde zuerst ins Gefängnis geworfen. So lernte der künftige Kanzler von Jugend auf die Unstätigkeit des irdischen Glücks kennen. Nach zwei Jahren entlassen, folgte er seinem Vater nach Italien und studierte sechs Jahre die Rechte auf der berühmten Universität Padua. Im letzten Jahre (1531) docierte er selbst im Zivilrechte als Professor extraordinarius. Nachdem er noch ein Jahr in Rom, in Verbindung mit dem sogenannten Gerichte Della Rota verbracht hatte, fand er im Kardinal von Grammont einen Gönner, welcher ihn nach Frankreich zurückführte. Er kam nach Paris, wo er drei Jahre im Advokatenstande tüchtig arbeitete, sich dabei jedoch immer nach dem Richteramte sehnte. Da aber die Ämter käuflich waren, und er, infolge des Fehlers seines Vaters arm geworden war, hatte er kaum die geringste Hoffnung darauf; als seine Verlobung mit Maria Morin, der Tochter des Polizei-Direktors, ihm eine gute Lebensgefährtin und zugleich einen Sitz im Parlamente verschaffte (1537), war er 32 Jahre alt.

Von nun an wurde seine Laufbahn immer glänzender: Im Jahre 1547 wurde er als Abgeordneter zur Tridentinischen Synode gesandt, welche damals nach Bologna verlegt worden war. Während eines 16monatlichen Aufenthalts dort, war er entrüstet über die Sittenlosigkeit und die Kabalen der Geistlichen und fand die römische Kurie voller Laster. 1553 wurde er von Margareta, der künftigen Herzogin von Savoyen, zum Kanzler ernannt, dann zum Präsidenten der Finanz-Camera und Geheimrat (1554 bis 1559); endlich zum Königlichen Kanzler und Siegelbewahrer. In den ersten Ämtern hatte er sich als gerechter und unbestechlicher Richter bewährt; als Kanzler aber (1560

bis 1568), mitten in der verworrensten Epoche von Frankreichs Geschichte, entfaltete er die Anlagen eines Staatsmannes. Er wurde das Haupt der Mittelpartei, die damals sehr klein war, und ging seinen geraden königlichen Weg, ohne sich um den Dank und Undank zu kümmern, oder nach rechts oder links zu wenden. In diesem Sinne setzte er die Berufung der Notabeln nach Fontainebleau durch (21.—26. August 1560), leitete die Ständeversammlung in Orléans (Dezember 1560) und veranstaltete das Religionsgespräch in Poissy (August 1561), dessen Fortsetzung die St. Germain-Konferenz bildete (28. Januar 1562). Er verfaßte das Januar-Edikt (17. Januar 1562), welches zwar den Protestanten die Erlaubnis versagte, Kirchen zu bauen, aber ihre gottesdienstlichen Versammlungen auf freiem Felde unter den Schutz des Gesetzes stellte und so die Grundlage aller späteren, die rechtliche Stellung der Protestanten wahrenden Edikte wurde.

Den Ausbruch des Bürgerkrieges (durch das Blutbad in Vassy, 1562) konnte er nicht verhindern, aber in den wiederholten Vermittelungsversuchen, z. B. im Frieden von Amboise (19. März 1563), erkennen wir seinen Einfluß. Derselbe blieb mächtig, bis die Beschlüsse des Tridentinums den Zwiespalt der Konfessionen zu einem bleibenden machten. Zwar wurden dieselben auf seinen Rat in Frankreich nicht angenommen (Februar 1564), und L'H. geriet deswegen in ernste Zerwürfnisse mit dem Kardinal von Lothringen, seinem ehemaligen Gönner, der ganz auf die Seite der Kurie übergetreten war, aber doch läßt sich, seit Ende 1564, eine Abnahme seines Einflusses nicht verkennen. Zwei Jahre vorher war er schon in Ungnade gefallen, doch hatte ihn Katharina von Medici bald zurückgerufen. Aber nach der Zusammenkunft derselben mit Herzog von Alba in Bayonne, wo man beschloß, den Protestantismus, durch Nörgeleien und endlich durch das Niedermetzeln seiner Häupter auszurotten, entfremdete er sich ganz der inneren Politik. Noch einmal zeigte sich die Macht seines versöhnlichen Geistes in dem Frieden zu Longjumeau (23. März 1568). Danach aber wurde L'H.s Sturz herbeigeführt durch die offene Verwahrung, welche er gegen die päpstliche Bulle vom 1. August 1568 einlegte. Nach derselben wollte nämlich der Papst eine Veräußerung der Kirchengüter durch den König nur unter der Bedingung der Ausrottung der Protestanten, gestatten.

Von nun an zog er sich von seiner Stellung als Geheimer Rat zurück und vertauschte den Hof (Sept. 1568) mit seinem Landhaus in Vignay bei Etampes. Dort, im Schoße seiner Familie, welche protestantisch geworden war, mit seinen Lieblingsstudien: griechischer Philosophie und lateinischer Poesie beschäftigt, brachte er seine letzten Lebensjahre zu. An dem Zustandekommen des Friedens von St. Germain (8. August 1570) hat er nicht mitgewirkt. Die Schrecken der Bartholomäusnacht streiften ihn nur; sein Leben dankte er der Fürsprache seiner früheren Herrin, Margareta von Savoyen. Die Königin-Mutter sandte eine Schutzwache für ihn, die ihm Verzeihung ankündigte. Der alte Kanzler, mit ruhigem Gewissen, antwortete stolz: „Er wisse nicht, daß er den Tod oder die Verzeihung verdient habe." Der Herzogin-Witwe von Guise dankte er in gerührten Worten, daß sie seiner einzigen Tochter, Marie Hüraut von Bellesbat, während des Blutbades in Paris rettende Zuflucht gewährt hatte. Im Jahre 1573 (6. Februar) wurde er förmlich seines Kanzleramtes entsetzt, doch ließ man ihm alle seine Titel mit dem Gehalt; denn er war arm geblieben. Das schönste Zeugnis seines edlen Charakters und seiner Biederkeit ist sein Brief an König Karl IX., dessen Ruhm und Ehre er stets im Herzen trug (12. Januar 1573). Den 13. März starb er, ohne sein Vaterland noch im Frieden gesehen zu haben, aber mit dem Bewußtsein, die Grundsätze der Gerechtigkeit und religiösen Freiheit nach seinen Kräften gehandhabt zu haben.

L'H.s Werke lassen sich in drei Klassen einteilen: 1. politische, 2. juristische, 3. litterarische. 1. Die erste besteht aus den Edikten bezüglich der Religionsstreitigkeiten, welche er meistenteils verfaßt hat, aus Aufsätzen, in welchen er dem Könige seine Meinung eingab und aus feierlichen Anreden, die er vor dem Parlamente oder den Generalstaaten hielt, um diese Edikte zu rechtfertigen und zu empfehlen. Die letzteren findet man in den Sämtlichen Werken. 2. Sein großes juristisches Verdienst sind die Ordonnanzen von Moulins (Febr. 1566), die, bis zur Revolution von 1789, die Grundlage der französischen Gerichtsverfassung geblieben. In den Sämtl. Werken giebt es auch ein ausführliches Traktat über die Reformation des Gerichtswesens. 3. Die litterarischen Werke bestehen aus seinem Testamentum, welches als Autobiographie unentbehrlich ist und aus lateinischen Gedichten, meistenteils Briefen an Freunde gerichtet, welche seine religiösen Gefühle und seine edle Gesinnung offenbaren. Bemerkenswert sind De sana Francisci II. regis initiatione, regnique ipsius administratione providentia und Ad Claudium Espencium (über den wahren Gottesdienst). — Von seinen Epistolae giebt es zwei Ausgaben:

Paris 1585, in 4°, und Amsterdam 1732; sie wurden ins Französische übersetzt und veröffentlicht von De Nalèche (Paris 1857). Sämtliche Werke wurden von Dufey (de l'Yonne) herausgegeben, unter dem Titel: Oeuvres de Michel de L'Hôpital, Paris 1824 bis 1825, 5 Bde in 8°. **G. Bonet-Maury.**

Liafwin s. Lebuin oben S. 334.

Libanon. — Litteratur: Ritter, Erdkunde XVII, 1 und 2 (1854 f.); O. Fraas, Drei Monate am Libanon (1876); derselbe, Aus dem Orient II (1878); G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort II (1884), 1 ff.; C. Diener, Libanon (Wien 1886); M. Blanckenhorn, Entwickelung des Kreidesystems in Mittel- und Nordsyrien 1890; derselbe, Die Strukturlinien Syriens und des Roten Meeres (1893, Festschrift für Professor v. Richthofen); Leo Anderlind, Die Zedern auf dem Libanon in ZdPV X, 1887, 89 ff.; K. von Fritsch, Zumoffens Höhlenfunde im Libanon (Halle 1893, aus Abhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft zu Halle Bd XIX); Baedeker, Palästina und Syrien[5] (1900).

Der Libanon ist der westliche Teil des Gebirgssystems von Mittelsyrien, das sich von S. aus (Galiläa, Jordanquellen) fächerartig in nördlicher Richtung ausbreitet. Nach O. hin steht dem L. gegenüber der Antilibanus, dessen letzte Ausläufer nordostwärts über Palmyra hinaus vordringen. Zwischen beiden ist eine breite Scholle in die Tiefe gesunken; sie bildet nun den gleichförmigen Boden der Bikāʿ, des alten Coelesyriens im eigentlichen Sinne.

Der eigentümliche Charakter des Libanon — ein mächtiger Gebirgswall zwischen der Küste und dem Hinterlande, ein langgestreckter, hoch emporragender Kamm zwischen tiefen Senkungsgebieten — beginnt nördlich von dem Durchbruchsthal des Nahr el-Liṭānī mit dem steilen Gipfel, der das alte Kreuzfahrerschloß Belfort trägt, heute Kalʿat esch-Schakīf genannt (715 m). Seine südliche Hälfte erstreckt sich bis zu dem Passe, den seit 1862 die Fahrstraße und seit 1895 auch die Eisenbahn von Beirut nach Damaskus benutzt (1487 m); der Hauptkamm stellt einen fast ungegliederten wallartigen Rücken dar, der seine größte Erhebung in dem Dschebel el-Bārūk (2222 m) erreicht. Die nördliche Hälfte des Rückens dehnt sich bis zu dem tiefen Graben des Nahr el-Kebīr aus, der in dem Senkungsfelde von Höms seine Ursprünge hat und zwischen Libanon im S. und dem Nusairiergebirge (Dschebel el-Anṣarīje) im N. auf die flache Bai von Dschūn ʿAkkār zuläuft. Die gesamte Länge des von SSW. nach NNO. streichenden Horstes beträgt ungefähr 170 km.

Die nördliche Hälfte des Gebirges zeigt eine größere Entwickelung und Mannigfaltigkeit. An die Stelle der geradlinigen Kämme treten zu wiederholten Malen ausgedehnte Plateaustöcke, deren Gipfelfläche wohl einen Raum von mehreren Quadratkilometern einnimmt, und deren Gestalt an die großen Plateaumassen der nördlichen Kalkalpen erinnert, obgleich die Formen der Libanongipfel weitaus sanfter sind. Diese Plateaustöcke sind der Dschebel Ṣannīn (2608 m), der Dschebel el-Muneiṭira (2807 m), der Dschebel el-Ḥaswānī (2911 m) und der Arz Libnān, d. h. das Cederngebiet des Libanon (s. unten) Die letzte Stufe des Libanon gegen N. liegt etwa 800 m tiefer; es ist der Dschebel ʿAkkār (2139 m), der sich noch 40 Kilometer weit fortsetzt und zu der 510 m hohen, wenig hervortretenden Wasserscheide zwischen dem Nahr el-Kebīr und dem Orontes hinabsinkt.

Der Arz Libnān ist eine Hochfläche von 100 Quadratkilometer. Ihre Hauptgipfel, die freilich nicht viel über die Durchschnittshöhe des Plateaus hinausragen, sind in zwei parallel streichende Kämme geordnet. Zu der östlichen Reihe gehören, von S. nach N. gezählt: Rās Ḍahr el-Ḳadīb, Dschebel Nebʿa esch-Schemālī, Dsch. Makmal, Dsch. ʿUjūn Arghūsch und Dsch. Ḳerāsjā. Zu der westlichen Reihe gehören, von N. nach S. gezählt: Dsch. Muskīje, Ḍahr ed-Dubāb, Tum el-Ḳille, Tum el-Mizrāb und Tum el-Ḳandīl oberhalb des Dorfes Bscherre. Der auf Karten und in Büchern oft genannte Dsch. Tīsmārūn (auch Tīmarūm) ist nichts anderes als die von einem Muslimen zum Hohn auf die Maroniten erfundene Bezeichnung des Ḍahr ed-Dubāb (Diener, Libanon 153 f.). Diese Gipfel des Arz Libnān haben eine durchschnittliche Höhe von 3000 m, für den Ḍahr ed-Dubāb, den höchsten Gipfel, ist die wahrscheinlichste Messung 3066 m; sichere Messungen liegen für die Gipfel des Libanon überhaupt nicht vor. Nach Dieners Beobachtungen reichen diese Höhen an die Zone des ewigen Schnees nicht heran; er verlegt diese nach den dortigen klimatischen Verhältnissen in die Lage 3100—3200 m. Thatsache ist es, daß eigentliche Gletscherbildungen in Mittelsyrien überhaupt fehlen. Freilich giebt es wohl am Dsch. Ṣannīn (2608 m) und am Dsch. el-Muneiṭira (2807 m) in jedem

Jahr einzelne Schneeflecken, die sich nur in versteckten Mulden und Schluchten erhalten und zwischen den Höhen des Arz Libnān, besonders an den Flanken des Ḍahr ed-Dubāb und des Dsch. Makmal, finden sich nicht allein ausgedehnte Streifen ewigen Schnees (Jer 18, 14), sondern auch echte Firnfelder, denen die Ansätze zu kleinen, jedoch deutlich ausgeprägten Stirnmoränen nicht fehlen. Für die Eiszeit setzt auch Diener größere Gletscherbildungen in Syrien voraus. Doch verhält er sich gegen die in neuerer Zeit häufig, namentlich von Fraas ausgesprochene Annahme, daß der berühmte Cedernhain bei Bscherre auf Moränen stehe, sehr vorsichtig und betont, daß die einzig überzeugenden Beweismittel, nämlich gekritzte und geschrammte Geschiebe, so gut wie vollständig fehlen (a. a. O. 198). Dagegen giebt er zu, daß der halbkreisförmige Cirkus des Quellgebiets des Nahr Ḳadischa, den die kahlen Hänge des Tum el-Ḳandil, Tum el-Mizrāb, Rās Ḍahr el-Ḳadīb und Dsch. el-Ḥaṣwāni umrahmen, die auf diese Weise hufeisenförmig den dunkelgrünen Hain der Cedern einschließen, durchaus dem charakteristischen Typus einzelner Thäler der Alpen und Pyrenäen entspricht, die als die erweiterten Wurzelpunkte ehemaliger Eisströme bezeichnet werden.

Der Cedernhain bei Bscherre bestockt einen Teil eines hügeligen, nur nach W. in der Richtung auf Bscherre offenen Gebirgskessels (s. oben), dessen Boden etwa 2000 m über dem Meere liegt. Er ist bald nach dem letzten Besuche von Fraas 1875 im Auftrage des Libanongouverneurs Rustem Pascha mit einer hohen Mauer umgeben worden, die zwei Thore hat. Es sollte dadurch der junge Nachwuchs vor dem Weidevieh, jedoch auch vor den Bauern der Umgegend geschützt werden, die hier alljährlich im August ein großes Fest feiern. Da jedoch die Thore stets offen stehen, so wird der Zweck der Maßregel nicht erreicht. Leo Anderlind zählte am 23. Oktober 1884 397 Stämme, acht davon stehen außerhalb der Mauer. Die Stämme sind nicht sehr schlank, weil sie sehr stark, nicht aber sehr hoch werden. Die meisten erreichen eine Höhe von 14—22 m; über 25 m dürfte keiner hoch sein. Die stärksten Cedern finden sich in der Nähe der kleinen maronitischen Kapelle, darunter eine, die in Brusthöhe einen Umfang von 14,56 m hat (vgl. Ps 80, 11; 104, 16). Solche alte, besonders starke Bäume giebt es sieben. Der Eindruck auf den Beschauer wird dadurch beeinträchtigt, daß sich die Stämme schon 4—5 m über dem Boden verästeln. Der Arzt und Botaniker Rauwolf zählte 1573 nur 24 Stämme, der Reisende Burckhardt 1810 im ganzen 375; dieses Cedernwäldchen hat sich daher in den letzten 300 Jahren durch Nachwuchs nicht unwesentlich vermehrt. Außer an dieser Stätte giebt es noch Cedern etwa 30 Kilometer nördlich von Bscherre und bei Bārūk, etwa 30 Kilometer südöstlich von Beirut. Das Holz der Cedern ist nach neueren Untersuchungen weder besonders dauerhaft noch besonders wohlriechend; es galt jedoch ohne Zweifel im Altertum als besonders gut und kostbar (vgl. Jes 44, 14; Ez 27, 24). Nicht nur Salomo ließ sich Cedernholz vom Libanon für seine Bauten kommen 1 Kg 5, 20 ff. (vgl. Esr 3, 7), sondern auch die Herrscher von Ninive und Babel ließen für sich Cedern dort fällen Jes 14, 8; 37, 24 (vgl. die Nachrichten der Keilinschriften). Freilich darf man nicht übersehen, daß unter dem alten Wort für Ceder wohl nicht nur die Cedrus Libani unserer Botaniker, sondern auch verwandte Arten von Nadelhölzern verstanden worden sind.

Über den Aufbau und die geologischen Verhältnisse des L. eigens zu reden, gestattet der hier zur Verfügung stehende Raum nicht. Man vgl. darüber die an der Spitze dieses Artikels genannten Schriften von Diener und Blanckenhorn. Über die Abhänge des L. muß jedoch noch in möglichster Kürze gehandelt werden. Der oben beschriebene Kamm des Gebirges ist zugleich die Wasserscheide nach W. und O., abgesehen von dem Nahr el-Liṭānī, der südlich von Ḳalʿat esch-Schaḳīf die Kammrichtung in einem engen Durchbruchsthale kreuzt und westlich unter dem Namen Nahr el-Ḳāsimīje dem Mittelmeere zufließt (der häufig gebrauchte Name Leontes ist ganz unbeglaubigt; s. Kiepert, Lehrbuch der Alten Geographie § 144). Obgleich die geologischen Verhältnisse an seiner Nord- und Südseite die gleichen sind, so pflegt er doch in Rücksicht auf die Gestaltung des Berglandes (s. oben), sowie für die Gewässer als die Südgrenze des L.-Gebirges angesehen zu werden. Die Breite des westlichen Gehänges nimmt von Süden nach Norden zu. In der Breite von Ṣaidā (Sidon) beträgt die Luftlinie von der Küste bis an den Ostrand des Kammes 29 km, in der Breite von Beirut 31 km, in der Breite von Ṭarābulus (Tripolis) 45 km. Dies hängt damit zusammen, daß etwa dem Vorgebirge Rās esch-Schaḳḳa gegenüber (*Θεοῦ πρόσωπον* der Alten, etwa 30 km südlich von Ṭarābulus) die Bruchlinien des Horstes nach O. abschwenken. Die zahlreichen Flußthäler, die von dem Kamme der Küste zueilen, zeigen im S. und N. eine verschiedene Bildung. In dem südlichen Teil des Gebirges ist der Unterlauf meistens ein quer auf das Streichen der

Schichten gerichteter Erosionskanal, der Oberlauf dagegen eine Längsrinne, die der Bruchlinie einer Staffelsenkung von N. nach S. folgt. So ist es bei dem Nahr ez-Zaherānī, dem Nahr el-ʿAwali und dem Nahr Dāmūr. Im nördlichen Teil kommen Längsrinnen von größerer Entwickelung nicht vor. Der Nahr Beirūt, Nahr el-Kelb, Nahr Ibrāhīm und Nahr ed-Dschōze laufen im allgemeinen quer im Verhältnis zum Streichen des Kammes. Dagegen zeigen die Flüsse nördlich vom Rās esch-Schakka, der Nahr Ḳadīscha und Nahr el Bārid, einen größeren Wechsel in der Richtung ihres Laufs, der im allgemeinen von SO. nach NW. zieht. Enge Schluchten, in denen das Wasser zwischen senkrecht aufragenden, glatten Kalkmauern abwärts braust, sind nicht selten. Häufig treten die Abhänge nach oben auseinander und geben einer mannigfaltigen Terrassierung Raum, die durch den reichen Wechsel von kühnen Sandsteinbildungen, durch die Farbenpracht des Gesteins (vom hochrot bis zum schwarzblau) und durch das eingestreute Grün der Pflanzen (Jes 33, 9; Na 1, 4) einen überaus prächtigen Anblick gewähren. Besonderen Ruhm genießt in dieser Hinsicht der obere Teil des Ḳadīscha-Thales. Einzelne Küstenflüsse haben auf kurze Strecken einen unterirdischen Lauf. In den Grotten des Nahr el-Kelb hat man den unterirdischen Flußlauf auf eine Strecke von 1200 m verfolgt.

Die Senkung des Gebirges vom Kamm zur Küste vollzieht sich in großen, bisweilen sehr hohen Terrassen oder Stufen. Der Anblick des L. vom Meere aus hat daher etwas Majestätisches an sich, während in der Nähe die stets wiederkehrenden gleichen Formen von Eintönigkeit nicht frei sind. Nach den Terrassen hat auch der Volksmund den westlichen Abhang des Gebirges eingeteilt. Die unterste Stufe ist es-Sāḥil, die Ebene, der schmale Küstensaum. Die zweite Stufe wird genannt el-Waṣt, die Mitte; sie umfaßt die mittleren Terrassen, die namentlich da, wo ihre Oberfläche nicht mehr aus der unteren Kreide (Arāja-Kalkstein), sondern aus dem cenomanen Trigoniensandstein besteht, fleißig und sorgfältig angebaut sind. Die oberste Stufe heißt ed-Dschurd, die kahle Hochfläche, wo sich der Libanonkalkstein (Rudistenkalke) über der Sandsteinzone erhebt und zum Kamm des Gebirges emporsteigt. Diese großen Kalksteinmassen sind die eigentlichen Sammler sowohl des Regenwassers als auch der Schneewässer, in die während der warmen Monate der Schnee aufgelöst wird. Wo der undurchlässige Sandstein lagert, treten diese Wassermassen in zahllosen Quellen zu Tage. Es giebt darunter solche, die nach den Beobachtungen von Fraas eine Wassermenge von 40 Kubikfuß in der Sekunde zu liefern vermögen. Dieser Reichtum an Wasser, das durch eine große Anzahl von Bächen und Flüssen (HL 4, 15) über die westlichen Abhänge des L. verteilt wird, macht deren Boden fruchtbar und zur vielgerühmten Heimat einer zahlreichen, fleißigen Bevölkerung. Das Mittel des jährlichen Niederschlages ist hoch, die Bewölkung der Gipfel viel beträchtlicher als in dem Berglande Palästinas, die regenlose Zeit kürzer als dort. Schnee fällt in großen Mengen auf die Höhen des Gebirges. Die höchsten Gipfel des Arz Libnān leuchten selbst Juni und September noch zuweilen im frischen Glanze des Neuschnees. Die untere Grenze des Schneefalles liegt zwischen 500—600 m.

Bei den günstigen Bedingungen, die Boden und Klima stellen, ist der Pflanzenwuchs ein außerordentlich reicher (Jes 35, 2; 60, 13). V. Hehn ist daher geneigt, den L. als die Heimat der meisten unserer Kulturgewächse und mehrerer Haustiere anzusehen. Im allgemeinen herrscht auf dem Westabhang des L. unter dem Einfluß des Seeklimas die Flora der Mittelmeerländer, während in den Gegenden, die durch den hohen Gebirgswall gegen die regenbringenden Winde abgeschlossen sind, besonders in dem nördlichen Teile der Biḳāʿ (s. unten) und im Antilibanus, bereits die Flora des Steppengebietes auftritt. Was den schmalen Küstensaum betrifft, vgl. den Artikel Phönizien. In der mittleren Region stehen als Kulturgewächse Maulbeerbaum (Ritter, Erdkunde XVII, 481 ff.), Olive und Feigenbaum voran; nach ihnen sind Nußbäume, Aprikosen, Pfirsiche, Mandelbäume, Birn- und Apfelbäume, Granaten, Quitten und Pistazien zu nennen. Die Umgebungen von Haṣrūn (1493 m), Bscherre (1520 m) und Ehden (1527 m) sind durch den Fleiß ihrer Bewohner in üppige Gartenlandschaften verwandelt. Der Weinbau wird namentlich in der Höhenlage von 1000—1500 m betrieben, mehrere Bezirke sind durch ihren vorzüglichen Tabak berühmt. Der Getreidebau tritt hinter der Seidenzucht und der Olivenernte an Bedeutung zurück. Doch liegt seine obere Grenze in geschützteren Thälern erst bei 1900 m, d. h. so hoch, daß dort Maulbeer- und Ölbäume nicht mehr gezogen werden können. Durch den Anbau dieser Kulturpflanzen ist die ursprüngliche Flora sehr zurückgedrängt worden, besonders sind die früher großen Wälder an Pinien (Pinus pinea, Pinus halepensis, Pinus brutia) und Cypressen (Cypressus horizontalis, C. sempervirens) sehr stark

geschwunden. An Laubbäumen wachsen bis zur Höhe von 1500 m Platanen, Ahorn, Linden, Arbutus und zwei Eichenarten, Quercus Aegilops und Quercus Libani. In den oberen Gegenden, dem Dschurd, tritt an die Stelle des Baumes, abgesehen von den Cedern, Buschwerk von Eichen, Terebinthen, Hagedorn, wilden Birn- und Mandelbäumen. Höher noch als die Cedern steigen Juniperus excelsa, Tragacanthus-Sträucher und die niedrige Kirsche. In einer Höhe von 2400 m beginnt die echte Alpenflora, die im Sommer zahlreichen Schafen und Ziegen Weide giebt. In der Zone der Maulbeer-, Öl- und Feigenbäume ist der Boden mit Myrthe, Thymian, Lavendel, Salbei, Cistrose und Styrax bedeckt, duftigen Sträuchern und Kräutern, die die Luft mit Wohlgerüchen erfüllen, besonders wenn der Fuß des Wanderers sie streift. Man denkt dabei unwillkürlich an die Stellen des AT, die von dem „Duft des L." reden (Ho 14, 7; HL 4, 11). Doch haben unter den Erzeugnissen des L. so viele die schöne Eigenschaft des Wohlgeruchs an sich, daß sich der Ausdruck auch auf andere Dinge beziehen läßt. Der Vollständigkeit wegen soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß auch Steinwüsten im L. vorkommen.

Das Vordringen der Kultur, noch mehr aber die unvernünftige Verwüstung der Waldbestände, die jetzt schon Jahrtausende dauert, hat den Holzreichtum des L. sehr geschmälert. Das AT redet häufig von den mächtigen Wäldern des L. (Jes 40, 6; Ez 31, 15; Ps 72, 16 ꝛc.), von seinen gewaltigen Bäumen, die gern als Bild menschlicher Größe und Macht gebraucht werden (Jes 2, 13; 10, 34; Ez 17, 3; 31, 16). Aber gegenwärtig giebt es nur wenig Wälder im eigentlichen Sinne des Worts, am ehesten noch in den nördlichsten Teilen des Gebirges. Infolge davon ist auch das Wild des L. (2 Kg 14, 9) sehr zurückgegangen, viele Arten ganz ausgestorben. Gegenwärtig finden sich noch Panther, Bären, Schakale und Hyänen, Wildschweine und Gazellen. Die Höhlenfunde der neueren Zeit liefern uns jedoch einen völlig anderen Bestand an Wild. Dort haben sich, vermischt mit Brandkohle und Asche, verschiedene Knochenreste vom Edelhirsch, Damhirsch, Reh, Wisent, Nashorn, Steinbock, von Wildziegen und Höhlenlöwen gefunden, also zum Teil von Tieren, die Waldbewohner sind. Die untersuchten Höhlen liegen nicht weit von der Küste; daher muß sich zur Zeit der Menschen, die diese Tiere gejagt und in den Höhlen verzehrt haben, der dichte Wald bis in die Nähe der Küste herab erstreckt haben. Kein Wunder, daß in den Zeiten der assyrischen und babylonischen Könige der L. ein vielbegehrtes Jagdgebiet war, wie Hab 2, 17 verrät und die Keilinschriften ausdrücklich bezeugen. Beiläufig sei erwähnt, daß die untersuchten Höhlen auch Feuersteinsplitter, Pfeilspitzen und Messer, sowie gespaltene Menschenknochen und eine bearbeitete Knochenplatte geliefert haben. Zumoffen und von Fritsch haben daraus den Schluß gezogen, daß die Urmenschen, die einst diese Höhlen bewohnten, auch gelegentlich gefangene oder erschlagene Feinde verzehrt haben — eine merkwürdige Kunde über die ältesten Bewohner des Libanon.

Salomo soll nicht nur zahlreiche Arbeiter wegen seines Bedarfs an Holz nach dem L. geschickt (1 Kg 5, 27 f.), sondern auch Bauten dort ausgeführt haben 1 Kg 9, 19. Leider wissen wir nichts Näheres darüber; doch mag eine in LXX 3 Kg 2, 28 (Lagarde) = 46 c (Swete) erhaltene Nachricht daneben gestellt werden, nach der Salomo *ἤρξατο ἀνοίγειν δυναστεύματα (δυναστεύοντα) τοῦ Λιβάνου.* H. Winckler (Alttestl. Unters. 175) vermutet, daß damit der Betrieb von Bergwerken gemeint sei. Wirklich finden sich alte Eisengruben an einigen Stellen des Gebirges (Ritter, Erdkunde XVII, 582). Aber im ganzen liefert der Boden des L. keine Schätze. Die Braunkohle enthält einen starken Beisatz von Schwefelkies und ist daher unbrauchbar, der Bernstein scheint sich nicht gut verarbeiten zu lassen, vielleicht lohnt sich der Abbau der Bitumenlager.

Der hohe und steile Aufbau der Gebirgsmassen, sowie die große Zahl der tiefen Thalschluchten machen den L. schwer zugänglich, sie verleihen ihm die Bedeutung eines Zufluchtsortes, einer schwer zu belagernden, kaum einnehmbaren Festung. Damit ist die Rolle, die der L. in der Geschichte des Landes gespielt hat, gegeben. Einerseits flüchteten sich auf seine Höhen und in seine natürlichen Burgen alle, die einem Eroberer oder Verfolger auswichen; sie fanden dort Sicherheit und Freiheit. Andererseits zogen die kriegslustigen Bewohner, wenn die tieferen Teile des Landes den Schutz eines kräftigen Herrschers entbehrten, gern (namentlich südwärts) aus den Thoren ihrer Festung hinaus, um draußen Eroberungen zu machen und selbstständige neue Reiche zu gründen. Wir wissen über die Bewohner des L. zu wenig, als daß wir die Vorgänge dieser Art vollständig überblicken könnten. Das erste Bergvolk, von dem wir in der Geschichte hören, sind wahrscheinlich die Amoriter. Nach den ägyptischen Denkmälern umfaßt das Land Amor die beiden Ufer des oberen Orontes einschließlich des Gebirges, und auf den ʿAmārna-Tafeln

ist Amuri (Amurri) das Hinterland von Byblus (s. Gebal), der Hauptteil des Libanongebiets. Der Zusammenhang mit den Amoritern des AT läßt sich kaum verkennen. Diese kämpften schon im 14. Jahrh. gegen die Ägypter und drangen im 13. Jahrh. siegreich gegen Süden vor. Als Israel Kanaan besetzen wollte, hatten sie sich zu Herren des Berglandes gemacht und im Ostjordanlande zwei Reiche gegründet (s. Amoriter Bd I S. 459) Gegen den Anfang unserer Zeitrechnung saßen am Libanon die Ituräer (s. Bd IX S. 543), auch sie drangen eine Zeit lang siegreich gegen Galiläa vor. Das Beispiel des Drusenfürsten Fachr ed-Dīn, der 1595—1634 über ein von den Türken unabhängiges Reich in Nordpalästina herrschte, ist der jüngste Beleg für die erwähnte Erscheinung. Daß Bedrängte und Verfolgte auf den L. sich zurückzogen, sehen wir an den Maroniten (s. diesen Art.) sowie an der schi'itischen Sekte der Metāwile am Ende des 18. Jahrhunderts. Und wie schwer es den Türken wurde, sich zu Herren des L. zu machen, geht daraus hervor, daß sie die Drusen (s. Bd V S. 38) erst gegen Ende des 16. Jahrhs. unterwarfen und auch später wiederholt ihren Drang nach Freiheit bezähmen mußten. — Die gegenwärtigen Verhältnisse des L. sind durch das Einschreiten der westlichen Großmächte, insbesondere Frankreichs, das 1860 durch die Niedermetzelung einer großen Anzahl von Christen in Damaskus und im Gebirge veranlaßt wurde, und durch den dadurch herbeigeführten Vertrag vom Jahre 1862 geregelt worden. Das Gebirgsgebiet steht unter einem christlichen Gouverneur, der unmittelbar mit der Pforte in Konstantinopel verkehrt und an sie einen jährlichen Tribut entrichtet. Der Sitz seiner Regierung ist in Ba'abde südlich von Beirut, seine Sommerresidenz ist der Palast in Bēteddīn (gekürzt Bteddīn). Unter dieser Verwaltung hat die christliche Bevölkerung das Übergewicht erhalten gegenüber den Drusen und den Metāwile.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die hinter, d. i. östlich von dem Gebirgswall gelegenen Gegenden, die, wie schon zu Anfang des Artikels gesagt wurde, mit dem Libanon zu dem Gebirgssystem von Mittelsyrien gehören. Der Kamm des L. bricht fast in der ganzen Länge seiner Ostgrenze zu einem Tieflande ab, das sich, von dem Paß in der Nähe des Cedernhains gesehen, in einer Tiefe von 1500—2000 m zu den Füßen des Beschauers ausdehnt. Es beginnt im N. bei dem See von Ḥöms (500 m) und dehnt sich südwärts bis Dschubb Dschenīn (1160 m) aus; seine Länge beträgt etwa 120 km. Wie es im W. von dem Kamme des L. begrenzt ist, so im O. von den Höhen des Antilibanus. Dem Arz Libnān steht der nördliche Eckpfeiler des Antilibanus im O. gegenüber, ein Gipfel von glockenartiger Form, der sich an Höhe freilich nicht mit dem Kamme des L. messen kann. Zwischen diesen beiden gewaltigen Dämmen im W. und O. dehnt sich das Tiefland, gegenwärtig el-Biḳā' genannt, wie ein Graben von wechselnder Breite (8—14 km) aus, ohne von einer Hügelkette oder einer auffallenden Anschwellung des Bodens unterbrochen zu sein. Im AT heißt sie בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן Jos 11, 17; 12, 7, bei den Griechen *ἡ Κοίλη Συρία ἰδίως λεγομένη* oder die Ebene des Massyas (Marsyas) Strabo XVI, 2, 10. 18. 21. Man hat auch בִּקְעַת אָוֶן Am 1, 5 auf diese Gegend beziehen wollen und Aven (= Ὤν LXX) von dem syrischen Heliopolis, dem heutigen Ba'albek, verstanden. Südöstlich und südlich vom Arz Libnān dehnt sich gewölbeartig eine breite Vorstufe, der Ḍahr el-Cherā'ib, zwischen dem L.-Kamm und der Ebene aus, die durch das Längsthal von Jammūne von dem Gipfelrücken des L. geschieden ist. Weiter südlich tritt die Ebene unmittelbar an den Fuß des L. heran. Der südliche und mittlere Teil der Ebene hat schweren Boden von rotbrauner Farbe, er ist daher ein sehr fruchtbares Kulturland, wenn auch das Klima ungleich rauher ist als auf dem Westabhang des L. In dem nördlichen Teil der Ebene treten die nackten Konglomeratbänke zu Tage und engen das anbaufähige Gebiet auf einen schmalen Streifen am Orontes ein. Die Ebene wird nach N. und nach S. hin entwässert, die Wasserscheide liegt unweit Ba'albek (etwa 1170 m). Nach N. hin sammeln sich die Wasser in dem Bett des Orontes oder Nahr el-'Aṣī, der südwärts eilende Fluß ist der Nahr el-Līṭānī, der sich sein Bett durch die Abhänge des L. gebahnt hat und das Bergland bei Ḳal'at esch-Schaḳīf in westlicher Richtung durchbricht. Über den Rücken zwischen dem Nahr el-Līṭānī und Hermon s. Palästina.

Der Gebirgsstock des Antilibanus hat seine Wurzeln in dem gewaltigen Hermon (s. Bd VII S. 758). Da wo dessen nördliche Abhänge von der Poststraße Beirut-Damaskus gekreuzt werden, teilt sich das Gebirge fächerförmig in mehrere Ketten. Sie werden von den Anwohnern nach ihrer Lage benannt, nämlich Dschebel el-Gharbī, Dsch. el-Wasṭānī und Dsch. esch-Scherḳī, das westliche, das mittlere und das östliche Gebirge. Ihre mittlere Höhe wird auf 1790 m, 1200 m und 1850 m geschätzt. Der mittlere Gebirgszug

berührt mit seinen Vorhöhen die Gegend von Damaskus; er ist es daher wohl, der Amana hieß und dem Flusse von Damaskus 2 Kg 5, 12, dem heutigen Barada, den Namen gegeben hatte. Doch scheint der Name auch für den Antilibanus überhaupt gebraucht worden zu sein, wie aus den Keilinschriften zu schließen ist. Auch der Name 5 Senir Ez 27, 5, wiewohl Dt 3, 9 dem Hermon gegeben, wird in den Keilinschriften und bei den Arabern für nördlichere Teile des Antilibanus gebraucht (s. Bd VII S. 758, 31).

Guthe.

Libelli pacis, libellatici s. Lapsi oben S. 283 ff.

Liber censum Cencii camerarii s. Honorius III. Bd VIII S. 319, 47 ff.

10 **Liber diurnus Romanorum pontificum** ist eine Sammlung von Formularen für die bei der römischen Kirche vorkommenden wichtigen Akte, wie z. B. die Bestellung des Papstes, die Ordination der suburbicarischen Bischöfe, die Erteilung des Palliums, die Gewährung von Privilegien u. s. w., welche zum Gebrauche der päpstlichen Kanzlei bestimmt war. Entstanden ist das Buch, dessen Formularien namentlich Briefe vom Papste 15 Gelasius I. und Gregor I. zu Grunde liegen, in dem Zeitraum zwischen den Jahren 685 und 751. Es hat sich bis in das 11. Jahrhundert hinein in Gebrauch erhalten, ja es finden sich sogar noch einzelne Formulare aus demselben in den Kanonensammlungen des 12. Jahrhunderts, z. B. bei Gratian c. 8 Dist. XVI wieder. Seitdem geriet die Sammlung, welche bei der veränderten Stellung des römischen Stuhles nicht mehr 20 praktisch zu brauchen war, in Vergessenheit. Erst Lucas Holstenius entdeckte sie in einem Manuskript der Bibliothek der Cistercienser von S. Croce in Gerusaleme zu Rom wieder und bereitete unter Benutzung einer anderen, ihm von Sirmond übersandten Handschrift des Kollegs von Clermont eine Ausgabe vor. Als er dieselbe im Jahre 1650 erscheinen lassen wollte, wurde ihm indessen die Erlaubnis dazu von der römischen Zensur 25 verweigert und er starb i. J. 1661, ohne daß er die Genehmigung zur Herausgabe erhalten konnte, während die schon gedruckten Exemplare zurückgehalten wurden. Der Grund dieses harten Verfahrens seitens der Kurie lag in dem in dem liber diurnus enthaltenen Formulare der von jedem Papste abzulegenden professio fidei (nr. 84). Nach demselben erklärt dieser u. a. auch die Schlüsse des 6. allgemeinen Konzilis anzunehmen und die 30 Lehren der von diesem verurteilten Ketzer zu verwerfen. Unter den letzteren wird auch der Papst Honorius I. („auctores vere novi haeretici dogmatis — des Monotheletismus, — Sergium ... una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit ... nexu perpetui anathematis devinxerunt") erwähnt und dieses Zeugnis des alten Kanzleibuches für die Fehlbarkeit des Papstes und die Suprematie des allge- 35 meinen Konzils war den Kurialisten so unbequem, daß man die Sammlung nicht in die Öffentlichkeit gelangen lassen wollte.

In Frankreich, wo man durch den Versuch Holstens wieder auf den liber diurnus aufmerksam gemacht war, gab ihn indessen der Jesuit Garnier (s. Bd VI, S. 368) schon im Jahre 1680 zu Paris heraus und Mabillon, welcher in Rom die wieder aufgefundene 40 Handschrift Holstens benutzen konnte, teilte dann aus derselben in seinem Museum Italicum t. II, p. 2, p. 32 sqq. Nachträge mit. Von der Garnierschen Ausgabe ließen im vorigen Jahrhundert G. Hoffmann in seiner nova collectio scriptorum et monumentor., Lipsiae 1733, Tom. II, und Riegger, Wien 1762, neue Abdrücke erscheinen. Eine den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechende neue Ausgabe hat endlich 45 Eugéne de Rozière unter dem Titel: „liber diurnus ou recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du V. au XI siècle, Paris 1869" (supplément dazu Paris 1869) veranstaltet. In der Einleitung sind alle einschlägigen kritischen Fragen behandelt, und der Ausgabe außer dem erforderlichen handschriftlichen Apparat auch die auf den liber diurnus bezüglichen Schriften und Noten Garniers, Baluzes und Zac- 50 carias beigegeben. Das einzige noch erhaltene Manuskript ist das von Holsten benützte, welches sich jetzt in der vatikanischen Bibliothek (Hhhhh 97 ex capsula X) befindet. Dieses ist nach einer Kollation von Daremberg und Rénan — Rozière selbst hat vergeblich die Einsicht der Handschrift nachgesucht — der Ausgabe zu Grunde gelegt. Dasselbe gehört nach Mabillon in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, und die Schriftzüge 55 des Faksimiles, welches die genannten französischen Gelehrten in den Archives des missions scientifiques, Paris 1850, 1, 245, mitgeteilt haben, lassen diese Altersbestimmung als zutreffend erscheinen, wenngleich die letzteren selbst die Handschrift dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts zuweisen.

Diese nach Rozière von Hinschius gemachte Darstellung ist nicht mehr ganz zutreffend. Th. v. Sickel hat in der Ausgabe Liber diurnus Romanorum Pontificum ex unico codice Vaticano. Vindobonae 1889, dann in den Prolegomena zum Liber diurnus I u. II SWA phil. hist. Klasse Bd 117 Nr. VII und XIII vielfach neue Resultate zu Tage gefördert, die Einheitlichkeit des Buches entkräftet und auch bezüglich der Zeit etwas abweichende Ansichten aufgestellt. Darauf näher einzugehen würde einen Raum fordern, der nicht zu beanspruchen ist; es muß also diese Notiz genügen. Leider aber ist Sickel, wie er später selbst bekannt gemacht hat, entgangen, daß die Ambrosianische Bibliothek zu Mailand noch einen Kodex des Liber diurnus enthält, den ich selbst kenne, so daß also Sickels Werk keine abschließende Untersuchung bietet.

In späterer Zeit hat man zum Ersatz des nicht mehr brauchbaren liber diurnus ebenfalls ähnliche Formelbücher abgefaßt, von denen noch manche, so literae quae in curia domini papae dari consueverunt, formularium et stylus scriptorum curiae Romanae (von Johann XXII. an bis auf Gregor XII. und Johann XXIII.) im Manuskript vorhanden sind (vgl. Rockinger, Über Formelbücher vom 13.—16. Jahrhundert, München 1855, S. 64. 126. 173. 183).

Auch sind nach dem Muster des päpstlichen liber diurnus dergleichen Sammlungen für Bischöfe, Äbte u. s. w. angelegt worden (vgl. Rockinger a. a. O. S. 47. 168).

(P. **Hinschius** †) v. **Schulte.**

Liber pontificalis. — Ueberschriften: In den ältesten und besten Handschriften ohne Ueberschrift oder als: Episcopale resp. Liber episcopalis, in quo continentur acta beatorum pontificum urbis Romae, in einigen jüngeren Handschriften als: Gesta pontificum oder Chronica pontificum; von Beda, Nikolaus I., Hincmar von Rheims u. a. citiert als: Gesta pontificalia; in alten Bibliothekskatalogen als: Gesta pontificum Romanorum; vom 13. Jahrhundert an (seit Martinus Polonus) auch als: Damasus de gestis pontificum oder Chronica Damasi de gestis Romanorum pontificum; unter dem Einfluß des Onofrio Panvinio (Commentarii ad fastorum libros V, Venetiis 1558 u. a.) in den ersten Drucken als: Anastasius bibliothecarius de vitis Romanorum pontificum; seit der Ausgabe des Johannes Vignoli (1724 ff.) als: Liber pontificalis.

Handschriften: Aufzählung und ausführliche Besprechung bei: Duchesne: Le Liber pontificalis, I pag. CLXIV—CCVI; II pag. I—II; pag. IX—XX; pag. XXIV—XXX; pag. XXXVII—XXXIX; pag. XLV—XLVII. Mommsen in den Monumenta Germaniae historica, Gestorum Pontificum Romanorum Vol. I pag. LXXIV—CV. Daselbst auch Angabe der früheren Litteratur über die Handschriften. Außerdem sind hier zu vergleichen die Reiseberichte, die in dem „Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" veröffentlicht sind und sich speziell mit den Handschriften des Liber pontificalis und seiner Fortsetzungen befassen: 1. Der Reisebericht von G. H. Pertz im Alten Archiv, Bd V, S. 68—86. 97. 2. Der von H. Pabst im Neuen Archiv, Bd II (1877), S. 29—46. 3. von G. Waitz a. a. O. Bd X (1885), S. 453—465. 4. von A. Brackmann a. a. O. Bd XXVI (1901), S. 308—322. Ueber die Handschriften des sogen. Catalogus Felicianus: Duchesne, Le Liber pontificalis, I, pag. XLIX ff.; Mommsen, Gestorum Pontificum Romanorum Vol. I, pag. LXX f. Ueber die Handschriften des sogen. Catalogus Cononianus: Duchesne, Le Liber pontificalis, I, pag. LIV ff.; Mommsen, Gestorum Pontificum Romanorum Vol. I, pag. LXXI ff.

Ausgaben: L. Duchesne, Le Liber Pontificalis, Paris, Thorin, Tom. I, 1886; Tom. II, 1892 in der Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e Série; Th. Mommsen in den Monumenta Germaniae historica, Gestorum Pontificum Romanorum Vol. I. Libri Pontificalis Pars prior (—715) Berolini, Weidmann, 1898. Vgl. zu dieser Ausgabe die Kritik Duchesnes „La nouvelle édition du Liber pontificalis" in den Mélanges d'archéologie et d'histoire 18. année (1898), pag. 381—417. Ueber die älteren Ausgaben vgl. Duchesne a. a. O. I, pag. LV—LXIV; Mommsen a. a. O. pag. CVII—CX. Ausgaben des sogen. Catalogus Felicianus: Duchesne a. a. O. I, pag. 48—108; Mommsen a. a. O. pag. 239—263 (Mommsen hat außerdem die Textform dieses Catalogus im Text des Liber pontificalis durch besondere Zeichen angedeutet). Ausgaben des sogen. Catalogus Cononianus von: Duchesne a. a. O. I, pag. 48—113; Mommsen a. a. O. pag. 239—263 (mit dem Catalogus Felicianus zusammen und daher nur bis Felix IV. abgedruckt; außerdem ist aber seine Textform, wie beim Catalogus Felicianus, im Texte des Liber pontificalis durch besondere Zeichen angedeutet).

Litteratur: Ein Teil ist zusammengestellt bei Aug. Potthast, Bibliotheca Historica Medii Aevi, 2. Aufl., Berlin 1896, Bd I, S. 738 f. Die einzelnen Aufsätze über die Frage nach der Entstehung des ältesten Liber pontificalis sind zusammengestellt bei: Duchesne a. a. O. I, Préface. Die Litteratur über die sogen. „Römische Frage", die mit der Kritik über die Viten der Päpste Stephans II. und Hadrians I. im Liber pontificalis im engsten Zusammenhang steht, ist zusammengestellt in dieser Encyklopädie, Artikel „Hadrian I." (Bd VII S. 302 f.).

Nachzutragen bleiben dann noch folgende Schriften: P. Fabre, Les vies des papes dans les manuscrits du Liber censuum in den Mélanges d'archéologie et d'histoire publ. par l'École franç. de Rome Tom. VI (1886); P. Fabre, Étude sur le Liber censuum de l'Église Romaine, Paris 1892 (= Bibliothèque des Écoles franç. d'Athènes et de Rome Fasc. 62); J. Giorgi, Appunti intorno ad alcuni manoscritti del Liber pontificalis, im Archivio della società Romana di storia patria vol. XX (1897), pag. 247 ff.; Fr. H. Glaßschröder, Des Lucas Holstenius Sammlung von Papstleben, in der RQS für Altertumskunde IV, S. 125 ff.; ders., Vitae aliquot pontificum saeculi XV, ebendort Bd V, S. 178 ff.; ders., Zur Quellenkunde der Papstgeschichte des 14. Jahrhunderts, HJG XI (1890) S. 240—266; Ad. Harnack, Ueber die „ordinationes" im Papstbuch, in den SBA 1897, S. 761—778; K. Hunger, Zur Geschichte des Papstes Johanns XXIII., Dissert. Bonn 1876, S. 19 ff.; J. B. Lightfoot, The apostolic fathers. Part. I. S. Clement of Rome. Vol. I (London 1890), S. 201—345; Th. Lindner, Ueber einige Quellen zur Papstgeschichte im 14. Jahrhundert, in: FdG XII (1872), S. 285 - 250. 656 ff.; Th. Mommsen, Die Historia Brittonum und König Lucius von Britannien, im NA XIX (1894), S. 285—293; ders., Ordo et spatia episcoporum Romanorum in libro pontificali, ebendort XXI (1896), S. 333—357. ders., Das Nonnenalter, ebendort XXII (1897), S. 545—547; ders., Zur Weltchronik vom Jahre 741, ebendort XXII (1897), S. 548—553; E. v. Ottenthal, Die Quellen zur ersten Romfahrt Ottos I., in den Mitteil. des Instituts f. Oesterreich. Geschichtsforsch. Ergänzungsband IV (1893), S. 32 ff.; F. G. Rosenfeld, Ueber die Komposition des Liber pontificalis bis zu Konstantin, Marburg, Dissert. 1896; Sägmüller, Dietrich von Niem und der Liber pontificalis, HJG XV (1894), S. 802—810.

Der Liber pontificalis enthält die Geschichte der Päpste von Petrus an in Form von Biographien. Der älteste und eigentliche Liber pontificalis reicht bis Stephan V. (885—891), doch fehlen die Viten der drei Vorgänger dieses Papstes, die Johanns VIII., Marinus' II., Hadrians III., und ferner schließt der Text der uns erhaltenen Handschriften mitten in der Vita Stephans V., so daß wir das Ende dieses alten Liber pontificalis nicht kennen.

Mit der Frage nach der Entstehung dieses Werkes hat sich die gelehrte Welt aller Zeiten beschäftigt. Seit dem 13. Jahrhundert war man der Ansicht, daß der älteste Teil vom Papste Damasus auf Bitten des Hieronymus geschrieben und dann auf Befehl des jedesmaligen Papstes von Vita zu Vita fortgesetzt sei. Diese Ansicht stützte sich vor allem auf die in den meisten Handschriften mit dem Liber pontificalis verbundenen Briefe des Damasus und Hieronymus, deren Unechtheit man nicht zu erkennen vermochte, wurde aber schon im 15. Jahrh. in Zweifel gezogen. Onofrio Panvinio brachte dann im 16. Jahrhundert die Anschauung auf, daß Anastasius, der einflußreiche und gelehrte Minister Nikolaus I., der Verfasser gewesen sei. Ihm schlossen sich die ersten Herausgeber an, bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts der gelehrte Bibliothekar der Bibliotheca Vaticana Emanuel Schelstrate („Dissertatio de antiquis Romanorum Pontificum catalogis etc.", Romae 1692) und Joannes Ciampini („Examen libri pontificalis etc.", Romae 1688) sowie Fr. Bianchini in seiner Ausgabe des Liber pontificalis (Romae 1718 ff.) mit schlagenden Gründen die Unhaltbarkeit dieser Ansicht bewiesen. Heutzutage zweifelt nach den glänzenden Untersuchungen Duchesnes niemand mehr daran, daß die Viten allmählich entstanden sind. Der Streitpunkt ist jetzt lediglich noch der, in welche Zeit die erste Redaktion dieses Buches zu setzen ist. Über diese Frage wurde einst eine lange Kontroverse zwischen Waitz und Duchesne ausgefochten. Neuerdings ist sie durch die von langer Hand her vorbereitete Publikation des ersten Teiles des Liber pontificalis durch Mommsen für die MG wieder aufgelebt; ihre Entscheidung hängt von der Frage nach den Quellen des Werkes ab.

Der Liber pontificalis ist sicherlich nicht die älteste Aufzeichnung über die Chronologie und Geschichte der Päpste. Römische Bischofslisten mit kirchengeschichtlichen Notizen hat es wahrscheinlich seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts gegeben. [Vgl. Lightfoot, The apostolic fathers, Clement vol. I p. 201 f.; Ad. Harnack, Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom, in den ABA 1892, S. 617—658; auch Kardinal Franc. Legna, De succesione Romanorum pontificum, Rom 1897.] Eusebius, Hieronymus u. a. haben in ihre Chroniken solche Listen aufgenommen. Auch findet sich eine Sammlung von Papstviten ähnlich der des Liber pontificalis aus alter Zeit, die leider nur fragmentarisch überliefert ist, außer einem Reste einer Vita Anastasii III. eine ausführliche Vita des Symmachus enthält und, wie Duchesne erkannt hat, zur Zeit des Hormisdas (gest. 523) geschrieben worden ist. [In einer Handschrift des 6. Jahrhunderts in der Kapitelbibliothek zu Verona Nr. XXII (20). — Gedruckt von Bianchini in seiner Ausgabe des Liber pontificalis Tom. III, p. 209;

IV, p. LXIX. Als „Fragmentum Laurentianum" von Duchesne, Le Liber pontificalis, I, p. 43—46. Vgl. p. XXX. Als „Corpus vitarum Symmachianum" von Mommsen in seiner Ausgabe des Liber pontific., p. IX—XI.] Alle jene Aufzeichnungen sind durchaus unabhängig vom Liber pontificalis; dieser giebt für die Anfangsgeschichte der Päpste seine besonderen Nachrichten. Woher stammen sie?

Für die Namen und Daten sind evident zwei Quellen nachgewiesen. Die eine ist der Catalogus Liberianus, sogenannt, weil diese Papstliste mit dem Papste Liberius endet (352—366). Sie ist ein Teil des Chronographus anni 354, eines römischen Staatskalenders [herausgegeben von Th. Mommsen „Über den Chronographen vom Jahre 354" in den Abhandlungen der philolog.-historischen Klasse der Kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd I, Leipzig 1850, S. 547—668; und abermals von Mommsen in den MG Auct. antiquiss. IX (1892), p. 37—77; die Papstliste allein von Duchesne, Le Liber pontificalis, I, p. 2—8 und von J. B. Lightfoot, The apostolic fathers. Part. I. S. Clement of Rome vol I (1890), S. 253—258], der in jenem Jahre in Rom augenscheinlich für einen christlichen Benutzer zusammengestellt ist, vielleicht von dem Kalligraphen des Papstes Damasus, Furius Dionysius Filocalus, der den Kalender mit Illustrationen schmückte. Diese Liste beruht nach den Untersuchungen Duchesnes bis zum Jahre 235 (Papst Pontianus) auf den Aufzeichnungen des Hippolytus in seinem Liber generationis (Namen, Pontifikatsdauer, Kaiser- und Konsulatssynchronismus), für die folgenden drei Päpste wahrscheinlich auf Fortsetzungen des Hippolytus, wird dann fehlerhaft für Lucius, Stephanus, Sixtus II. und fügt im letzten Teile augenscheinlich auf Grund kirchlicher Kalender [Beispiel eines solchen: De Rossi, Roma sotteranea I, p. 113] zu den bis dahin gegebenen Daten die Angabe der Tage der ordinatio und depositio der Päpste hinzu. Bei Liberius findet sich nur der Tag der ordinatio; augenscheinlich lebte der Papst noch zur Zeit der Redaktion der Liste. — Die zweite Liste, die hier in Betracht kommt, ist uns zwar in verschiedenen Formen von verschiedener Länge überliefert [Mommsen in seiner Ausgabe des Liber pontificalis p. XXXff. zählt zwölf solcher Listen aus dem 6.—9. Jahrhundert], jedoch beweist die Übereinstimmung der Namen, Zahlen und gewisser Besonderheiten, auch die stets sich findende Verbindung mit Konzilien- oder päpstlichen Dekretalsammlungen für eine gemeinsame Grundlage (= Mommsens „Index"). Im ersten Teile stimmt die Liste, sobald man gewisse Fehler des Liberianus korrigiert, mit diesem in ihren Zahlen und sonstigen Angaben durchaus überein, so daß eine Benutzung der einen durch die andere stattgefunden haben muß. Lightfoot meint daher [The apostolic fathers, Clement vol. I, p. 267], daß der Verfasser des Index den Catalogus Liberianus ausgeschrieben habe, und bringt die Entstehung in Zusammenhang mit den sogenannten Zeitzer Ostertafeln, deren Anfertigung ins Jahr 447 fällt. [Auch Duchesne, Le Liber pontificalis, I, p. XXI spricht sich dafür aus, daß der Index und die Zeitzer Ostertafeln denselben Verfasser haben, vielleicht den Chronisten Prosper. — Vgl. Mommsen, Die Zeitzer Ostertafel vom Jahre 447, in ABA 1862 S. 537 sq. und J. B. Lightfoot, The apostolic Fathers, Clement vol. I, p. 311 sqq.] Mommsen hält im Gegenteil ein höheres Alter des Index für nicht ausgeschlossen, weil der Text des Index von den Fehlern des Liberianus frei ist. Für die Quellenfrage des Liber pontificalis ist die Entscheidung ohne Belang. Als der Autor des Liber pontificalis sein Werk komponierte, waren die beiden Listen bereits so verschieden, daß er sie als zwei verschiedene benutzte. Im wesentlichen schloß er sich dabei dem Catalogus Liberianus an, der ihm für die älteste Zeit die ausführlicheren Nachrichten bot. Aber im Verlaufe seiner Arbeit korrigierte er die Angaben des Liberianus nach denen des Index, vielleicht weil dieser durch seine Verbindung mit Konzilien- und Papstdekretalsammlungen größeres Vertrauen zu verdienen schien. Von Liberius an ist der Index dann die alleinige Quelle für die Zahlen des Liber pontificalis geworden, bis Sixtus III. (gest. 440) kontrollierbar an der Chronik des Prosper, mit der er durchaus übereinstimmt. Für die Chronologie der ältesten Päpste darf somit der Liber pontificalis nur da benutzt werden, wo er Lücken des Liberianus ausfüllt; im übrigen ist er in dieser Hinsicht nur abgeleitete Quelle.

Gegenüber diesen beiden Listen hat nun aber der Liber pontificalis noch ein bedeutendes Mehr. Dies Mehr hat der Autor aus allen möglichen Quellen genommen, deren historischer Wert zum Teil äußerst gering ist (Hieronymus, De viris illustribus; Rufins Pseudo-Klementinischen Rekognitionen; Märtyrerlegenden z. B. Passio s. Caeciliae, s. Cornelii papae, Sixti II papae, Silvestri papae, Felicis II papae u. a.; die zahlreichen päpstlichen Dekrete größtenteils aus den sogenannten falschen Symmachianen [vgl. Coustant Epist. pontif. I, p. LXXXIV], einer Sammlung von Erzählungen und

Synodalberichten, die unter der Regierung des Papstes Symmachus zusammengestellt
worden ist). Historisch wertvoll sind seine Nachrichten nur hinsichtlich der Aufzählung
der päpstlichen Bauten und der Geschenklisten, die wohl auf Urkunden des päpstlichen
Archivs beruhen. Ferner in den Viten von Anastasius II. (496—498) an auch hinsichtlich
5 der Berichte über die politische Geschichte der Päpste, die bis dahin ebenfalls voll der
schwersten historischen Irrtümer stecken.

Diese letztere Beobachtung giebt zugleich den Anhaltspunkt für die Entscheidung der
Frage nach dem Alter der ersten Redaktion des Liber pontificalis. Sind die Nach-
richten der Viten von Anastasius II. an gut, die der früheren schlecht, so liegt es nahe,
10 in die Zeit des anfangenden 6. Jahrhunderts auch die erste Ausgabe des Liber pon-
tificalis zu verlegen. So urteilen, wie früher Schelstrate, so neuerdings de Rossi und
besonders Duchesne und stützen ihre Ansicht mit gewichtigen Gründen, letzterer namentlich
durch Hinweis auf einen Auszug des alten Liber pontificalis, der mit Felix IV.
(526—530) endigt [den sogen. Catalogus Felicianus, in den uns erhaltenen Hand-
15 schriften mit einer in Gallien ums Jahr 549 zusammengestellten Sammlung von Kanones
(Sylloge Sanctimauriana) verbunden. Lipsius („Chronologie der römischen Bischöfe
bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", Kiel 1869, S. 269 ff.) betrachtete diesen Catalogus
einst als die Hauptquelle des Liber pontificalis, bis Duchesne in seiner „Étude sur le
Liber pontificalis" (Paris 1877) und nach ihm Waitz ihn evident als einen Auszug
20 erwiesen]. Wenn Waitz und nach ihm Mommsen sich sehr energisch gegen diese An-
nahme erklären und die erste Redaktion auf den Anfang des 7. Jahrhunderts festsetzen
wollen, so sind ihre Gründe zwar in mancher Beziehung beachtenswert und illustrieren die
Schwierigkeit einer völligen Lösung dieser Frage, ergeben aber die immerhin bedenkliche
Notwendigkeit, die trefflichen Nachrichten der Viten von Anastasius II. an auf die Be-
25 nutzung einer schriftlichen, uns unbekannten Quelle zurückführen zu müssen und die That-
sache eines Auszuges aus dem Liber pontificalis, der mit Felix IV. endigt, durch die
Annahme einer Kürzung zu erklären, die durch die mit ihm verbundene Dekretalsammlung
veranlaßt sei; dabei ist aber, wie Duchesne in seiner Kritik der Ausgabe Mommsens her-
vorhebt, nicht recht einzusehen, warum die Kürzung gerade bei Felix IV. stattgefunden
30 haben sollte, während die genannte Dekretalsammlung Dekretale von Siricius bis Leo I.
enthält, ferner ein vereinzeltes Dekretal des Symmachus (498—514) und zum Schluß
eines von Bonifatius II. (530—532). Duchesne bleibt daher auch nach den Ausführungen
Mommsens bei seiner alten Annahme, daß die erste Redaktion des Liber pontificalis
nach dem Tode Felix' IV. unter Bonifatius II. stattgefunden habe.

35 Nach dieser ersten Redaktion ist dann der Liber pontificalis von verschiedenen Autoren
zu verschiedenen Zeiten fortgesetzt. Ob die zweite Redaktion erst in die Zeit nach Konon
(gest. 687) zu setzen ist, wie Mommsen will, oder vorher noch zwei andere anzunehmen
sind, wie Duchesne will, ist im Grunde gleichgiltig. Auch Mommsen bestreitet nicht, daß
die Viten des 7. Jahrhunderts nacheinander von Zeitgenossen verfaßt seien. Auf jeden Fall
40 aber hat eine Fortsetzung des Liber pontificalis mit Konon geendet; denn wir besitzen
einen Auszug des Liber pontificalis, der mit der Vita dieses Papstes abschließt [= der
sogen. Catalogus Cononianus]. Ferner hat die einst von Pertz in Neapel aufgefundene
Handschrift des Liber pontificalis aus dem Ende des 7. Jahrhunderts zu Anfang ein
Papstverzeichnis, das nicht über Konon hinausgeht, und die Vorlage der zweitältesten
45 Handschrift aus dem Ende des 8. Jahrhunderts in der Dombibliothek zu Lucca, die von
erster Hand bis Konstantinus (gest. 715) geschrieben ist, scheint nach einer Randnotiz eben-
falls nur bis Konon sich erstreckt zu haben.

Weitere Fortsetzungen lassen sich handschriftlich abgrenzen: bei Konstantinus (gest.
715); soweit reicht der erste Teil der Handschrift zu Lucca; bei Stephan II. (gest 757);
50 bei Stephan III. (gest. 772); bei Hadrian I. (gest. 795), mit dessen Vita der zweite Teil
der Handschrift zu Lucca abbricht und nach ihr viele andere Handschriften. Von da an
lassen sich die Redaktionen nicht mehr kontrollieren.

Charakteristisch für die Art der Entstehung des Liber pontificalis sind folgende
Beobachtungen: Als einst Beda hoch im Norden von England seine Chronik im Jahre
55 726 abschloß, geschah dies noch unter der Regierung des Papstes Gregors II. (715 bis
731); trotzdem benutzt er als Quelle bereits die Vita des Gregor aus dem Liber pon-
tificalis und erzählt ganze Partien mit den Worten der Vita, z. B. die Tiberüberschwem-
mung des Jahres 717 u. a. Eine Pilgerschar hatte ihm den Liber pontificalis als
Geschenk St. Peters mitgebracht, in ihm die unvollendete Vita des regierenden Papstes. —
60 Ähnlich ist es mit der Vita des Papstes Valentinus (827); sie zeigt ausführliche Nach-

richten über Geburt, Erziehung, Wahl und Tugenden des Papstes; sie liest sich wie die Einleitung zu einer langen und glänzenden Geschichte. Aber der Papst starb schon wenige Tage nach der Wahl; die Vita konnte nicht weiter geführt werden. — Deutlich sieht man in beiden Fällen die Art der Entstehung der Viten. Beide sind sofort nach der Wahl begonnen, die des Gregor ist zu Lebzeiten des Papstes fortgeführt; die Verfasser leben am päpstlichen Hofe, schreiben im offiziellen Hofstile. Bei einer passenden Gelegenheit wird die Vita zusammen mit den bisher vorhandenen in ein corpus vitarum zusammengefaßt und in die Welt gesandt, damit die Erzählung von den Tugenden und Thaten der Päpste oder von den Bedrängnissen der Kirche S. Petri die Herzen der Gläubigen entflamme und neue Herzen gewinne. — Nicht immer paßte zu diesem Zwecke der päpstliche Hofstil. Ein Eiferer war es, der die Vita des Papstes Stephans II. schrieb; die Feinde Roms und St. Peters belegt er mit den gröbsten Schimpfworten, er nennt die Longobarden und ihren König Aistulf Bösewichter, Gottlose, Gotteslästerer, Pippin den allerchristlichsten, allergütigsten, vortrefflichsten König. Natürlich konnte man die Lektüre dieser Vita keinem Longobarden zumuten; sie hätte den Zweck der Propaganda gründlich verfehlt. Wie half man sich? Ein geschickter Redaktor nahm sich ihrer an, strich die verletzenden Ausdrücke und polierte solange, bis sie für den longobardischen Geschmack zurecht gestutzt war. Eine Reihe von Handschriften des Liber pontificalis zeigt daher diese Vita in der longobardischen Recension [vgl. Duchesne a. a. O. I, p. CCXXV f.]. — Der umgekehrte Fall zeigt sich bei der Vita des Papstes Sergius II. (844—847). Die Mehrzahl der Handschriften giebt eine Form der Vita, die im offiziellsten Hofstil gehalten ist. Nur eine einzige, leider jetzt verlorene Handschrift [ein Codex Farnesianus des 9. Jahrhunderts, bekannt hauptsächlich durch die Auszüge des L. Holste im Codex Bibl. Vatican. Reginae 2081] zeigt uns eine andere Gestalt, indem mitten in der Vita ein ganz anderer Ton angeschlagen wird. Der soeben noch durch glänzende Eigenschaften Leibes und der Seele ausgezeichnete Oberhirt wird plötzlich zu einem durch Ausschweifungen und Laster aller Art korrumpierten, an Podagra leidenden, jähzornigen Greise, unter dem Nepotismus und Simonie im Schwange gehen. Augenscheinlich haben wir diese Ergüsse dem Tode des Papstes zu verdanken, der es dem Verfasser der Vita gestattete, seinem Herzen Luft zu machen.

Aber dies ist die einzige Ausnahme von der sonstigen Gewohnheit. Alle anderen Viten sind von Beamten des päpstlichen Hofstaats im offiziellen Stile verfaßt. Es ist beispielsweise sehr wahrscheinlich, daß die Vita des Nikolaus I. von keinem geringeren als dem allmächtigen Minister dieses Papstes, dem Bibliothekar Anastasius, redigiert worden ist. Infolge dieser ständigen höfischen Redaktion hat sich namentlich für die späteren Viten ein gewisser Schematismus herausgebildet, der sich vor allem in den Einleitungs- und Schlußformeln sowie in stereotypen Phrasen für die Schilderung der Persönlichkeit des Papstes geltend macht. Man wird daher den Liber pontificalis als historische Quelle stets mit einer gewissen Vorsicht benutzen müssen; seinem Ursprung nach haftet ihm eine gewisse Einseitigkeit an; aber gerade in dieser Einseitigkeit beruht auch wieder sein Wert; denn keine andere Quelle der Zeit führt so unmittelbar in die Vorstellungswelt der Kurie ein, wie dieses ad maiorem papae gloriam geschriebene Werk. Es ist darum auch nicht genug zu bedauern, daß diese wichtige Quelle mit dem Ende des 9. Jahrhunderts für lange Zeit aufhört.

Im 10. und 11. Jahrh. schweigt die päpstliche Historiographie. Nur Papstkataloge mit mehr oder minder dürftigen Notizen sind aus dieser Zeit erhalten [vgl. Duchesne, Le Liber pontif., II, p. IX—XX; NA XXVI, 1901, S. 320—322]. Erst die gregorianische Zeit brachte eine Erneuerung alter Traditionen: Es entstehen die großen Viten Leos IX. und Gregors VII. Die großen Kanonisten Deusdedit und Anselm von Lucca wenden die Blicke zurück auf den alten Liber pontificalis. Bonizo von Sutri schreibt seinen „Liber ad amicum" mit langen Erzählungen über die Geschichte der Päpste von Leo IX. bis Gregor VII. im Stile des alten Liber pontificalis, resumiert im 4. Buche seiner Dekretalen die Papstgeschichte bis Stephan V. und giebt eine Skizze bis Urban II. Von entgegengesetztem kaiserlichen Standpunkte aus schreiben Kardinal Beno die Geschichte Gregors VII., gemäßigter der oder die Verfasser der sogen. Annales Romani die Geschichte der Jahre 1044 bis 1073, 1111, 1116—1121 [Ex Codice Vaticano 1984 herausgegeben von Pertz in den MG Scriptores V p. 468—480; Duchesne, Le Liber pontificalis, II, p. 329—350, vgl. p. XXII]. Aber alle diese Schriften sind nur Gelegenheitsschriften, verdanken ihr Entstehen dem Angriff oder der Verteidigung und stehen zum alten Liber pontificalis in keiner oder nur sehr oberflächlicher Beziehung.

Erst nach 1133 erstand an der päpstlichen Kurie ein Mann, der auf den alten Liber pontificalis zurückgriff und ihn mit einer Fortsetzung bis auf seine Zeit versah. Diese Fortsetzung hat Duchesne [Le Liber pontificalis II, p. XXIV—XXXVII; gedruckt ebenda p. 199—328] als den Liber pontificalis des Peter Wilhelm bezeichnet nach einer Notiz in der Haupthandschrift [Codex Vaticanus 3762], aus der hervorgeht, daß ein Bibliothekar Petrus Guillermus diese Handschrift im Jahre 1142 zu Saint-Gilles (in der Diöcese Rheims) geschrieben hat. Außerdem hat dieser Peter Wilhelm in einer Reihe von Viten Zusätze gemacht, auf das Kloster St. Gilles bezüglich, ferner, wie Duchesne wahrscheinlich macht, die Vita Honorii II. bedeutend gekürzt, so daß dieser neue Liber pontificalis allerdings in gewisser Beziehung den Namen jenes Franzosen verdient. Aber der eigentliche Autor war er nicht. Dieser nennt sich mit vollem Namen in der Vita Gelasii II. und in der Vita Calixti II.: Pandulfus. Pandulf ist römischer Kleriker, Neffe des Kardinals Hugo von Alatri, wird unter Anaclet II. Kardinaldiakon und ist ein enragierter Parteigänger dieses Gegenpapstes und der römischen Adelspartei der Pierleoni. Nicht mit Unrecht vermutet Duchesne, daß das Werk des Pandulf einst noch weiter reichte als bis zur Vita Honorii II., mit der es in der uns bekannten Form schließt, daß Peter Wilhelm aber den Rest strich, weil die Schilderung der Ereignisse aus dem Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre einem Anhänger Innocenz' II. nicht behagen mochte. — Pandulf hat nach allgemein mittelalterlichem Brauch nicht das ganze Werk selbst verfaßt. Von Petrus bis Hadrian II. wiederholt er mit starken Kürzungen der Viten des 8. Jahrhunderts den alten Liber pontificalis; von Johannes VIII. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts einen allmählich entstandenen, meist sehr kurzen Katalog, der auch außerhalb dieses Werkes in vielen Exemplaren erhalten ist [vgl. Duchesne, Le Liber pontif., II, p. XVII]. Schon bei Leo IX., weiterhin auch bei Benedikt X. und Alexander II. finden wir dann aber Zusätze, die in den sonstigen Exemplaren des Katalogs nicht vorhanden sind und auf Rechnung des Pandulf gesetzt werden müssen. Von Gregor VII. an erweitern sich diese Zusätze zu ausführlichen Viten. Die Vita Gregorii VII. ist fast Wort für Wort aus Auszügen aus dem bekannten Registrum dieses Papstes zusammengesetzt, das dieser im Jahre 1081 anfertigen ließ; nur einiges Wenige stammt von Pandulf. Genau so steht es mit der Vita Urbani II. Erst von Paschalis II. an beginnt die lebendige Erzählung eines Zeitgenossen und hält an bis zum Schluß. Duchesne ist der Ansicht, daß diese Viten sämtlich von Pandulf verfaßt seien; allein mit Sicherheit hat er den Beweis nur für die drei letzten Viten des Gelasius II., Calixt II., Honorius II. erbracht. Der Stil der Vita des Paschalis II. ist ein so abweichender, ausgezeichnet namentlich durch den eigentümlichen Tonfall der päpstlichen Bullen, den sogen. Cursus leoninus, den die anderen Viten nicht zeigen, daß mit der Möglichkeit eines anderen Verfassers gerechnet werden muß. [Giesebrecht in der allgemeinen Monatsschrift, Halle 1852, S. 264 und nach ihm Watterich, Romanorum pontificum vitae, I prolegom. p. XLVII—LXXI halten den Kardinal Petrus von Pisa für den Verfasser; letzterer weist ihm auch die Zusätze zu den Viten Leos IX., Benedikts X. und Alexanders II. zu.] Zudem stammt die Vita nicht aus derselben Zeit wie die drei anderen; sie ist noch zu Lebzeiten Paschals II. verfaßt und zeigt keine Spur von dem erregten Tone jener Viten.

Ein eigentümliches Schicksal hat über dieser Fortsetzung des alten Liber pontificalis gewaltet. Sie war eine offenbare Parteischrift für Anaclet II., verfaßt etwa im Jahre 1137, sie enthielt Geschichtsfälschungen im Interesse dieses Gegenpapstes, wahrscheinlich hat sie dessen Vita umfaßt. Sein Tod besiegelte darum auch ihr Schicksal. Nur in der verkürzten und gereinigten Form, die der Bibliothekar von St. Gilles ihr gab, ist sie uns erhalten, und auch von dieser Form haben wir nur das von Peter Wilhelm selbst geschriebene Exemplar. Erst eine spätere Zeit entriß das Werk der Vergessenheit; gegen Ende des 14. Jahrhunderts glossierte es am Hofe zu Avignon der Franzose Peter Bohier und überreichte das Ganze mit einer Widmung dem König Karl V. von Frankreich, um ihn an seine Pflichten gegen das Avignonesische Papsttum zu erinnern. — Kurz nach ihm trug eine andere Hand in die alte Handschrift des Peter Wilhelm eine Fortsetzung bis Martin IV. (1130—1281) ein [gedruckt Duchesne, Le Liber pontificalis, II, p. 449—462], wörtlich aus der Chronik des Martinus Polonus und einer seiner Fortsetzungen übernommen und daher ohne Wert.

Ein ähnliches Schicksal wurde einer anderen Fortsetzung des alten Liber pontificalis zu teil. Dreißig Jahre nach Pandulf schrieb am päpstlichen Hofe der Kardinal Boso einen neuen Liber pontificalis bis zum Jahre 1178, ohne das Werk des Pandulf zu kennen. Der Verfasser war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit: der Vertrauensmann

des Papstes Hadrians IV., sein camerarius und Legat in England, vielleicht ein Engländer wie dieser; der Favorit Alexanders III., mit diesem im Exil in Frankreich und später an den anderen Residenzen dieses Papstes, Teilnehmer an den Friedensverhandlungen von Venedig, Zeuge seiner Rückkehr nach Rom. Sein Werk ist, wie es scheint, erstmalig abgeschlossen im Jahre 1165 nach der Rückkehr aus Frankreich, der Rest zu wiederholten Malen nachgefügt. Zum Abschluß ist es nicht gelangt; die ganze Form der Vita Alexanders III. trägt einen provisorischen Charakter, das letzte erzählte Ereignis ist die Rückkehr des Papstes nach Rom und die Feier des Osterfestes im Jahre 1178. Vermutlich hat der Tod den Kardinal am Abschluß gehindert; denn mit dem 10. Juli 1178 verschwindet er als Zeuge aus den Bullen Alexanders III., wenige Monate nach den letzten von ihm erzählten Ereignissen. Das Werk beginnt da, wo der alte Liber pontificalis aufhörte, mit Stephan V. und giebt sich dadurch als direkte Fortsetzung zu erkennen. Als Einleitung verwendet Boso die kurze Skizze der Papstgeschichte, die Bonizo von Sutri mit dem 4. Buche seiner Dekretalen verbunden hat. Den ersten Teil von Johannes XII. bis Gregor VII. hat er wörtlich aus dem Liber ad amicum desselben Autors genommen. Urban II. und Victor III. läßt er fort. Für Paschalis II. schöpft er aus Aktenstücken des Archivs, meist aus dem Registrum, ohne jede chronologische Ordnung. Von Gelasius II. an erzählt er selbst unter Benutzung zahlreicher Urkunden, die ihm als Chef der apostolischen Kammerverwaltung leicht zugänglich waren.

Die Verbindung dieser Fortsetzung mit dem alten Liber pontificalis ist nicht zu stande gekommen, weil Boso seine Ausgabe nicht zu Ende führen konnte. Auch sie ruhte nach dem Tode des Autors unbekannt in den Archiven des Lateran, wie der Liber pontificalis des Peter Wilhelm in der Klosterbibliothek von St. Gilles. Erst 80 Jahre nach dem Tode des Kardinals wurde sie der Vergessenheit entrissen, indem sie mit dem Liber censuum der römischen Kirche, den Cencius der camerarius des Papstes Cölestins III. im Jahre 1193 zusammengestellt hatte, zu einem Ganzen vereinigt wurde. Diese Verbindung war eine andere, als die, welche Boso einst geplant hatte. Wenn es wahr ist, was neuerdings mit guten Gründen behauptet wurde, daß Boso auch einen Liber censuum unvollendet hinterlassen habe, den Cencius dann zur Grundlage des seinigen machte, so stellt jene Vereinigung der Viten mit dem Liber Censuum eine Art Gesamtausgabe der Werke des Boso dar. Der Plan einer Neuausgabe und Fortsetzung des alten Liber pontificalis war auf diese Weise abermals gescheitert. — Immerhin war die Verbreitung dieser Sammlung eine sehr große; noch um die Mitte des 14. Jahrhunderts ließ der Kardinal Nicolaus Roselli, der sogenannte Kardinal von Aragon, sie abermals aus dem damals im Archiv der apostolischen Kammer befindlichen Codex Riccardianus 228, der ältesten Handschrift dieser Sammlung, abschreiben und revidieren, und in diesen beiden Formen sind die Viten des Boso der Nachwelt überliefert.

Wieder tritt mit dem Tode des Boso eine lange Pause für die päpstliche Historiographie ein. Kataloge treten im 13. Jahrhundert an ihre Stelle wie im 10. und 11., und die Chroniken des Martinus Polonus mit ihrem dürftigen Inhalt waren ebenfalls kein äquivalenter Ersatz. Treffliche Nachrichten bieten allerdings die Einzelbiographien einer Reihe von Päpsten, die eines Innocenz' III., Gregors IX., Innocenz' IV., Gregors X., Cölestins V., aber niemand hat daran gedacht, sie zu einer neuen Fortsetzung des Liber pontificalis zu vereinigen. — Im 14. Jahrhundert werden zahlreiche Papstchroniken geschrieben [Bernardus Guidonis, Ptolemäus von Lucca, Amalricus Augerius de Biterris, Petrus de Herentals u. a.]. Aber erst das 15. Jahrhundert brachte endlich eine Fortsetzung des alten Liber pontificalis. Die Basis dieser Fortsetzung wurde die alte Handschrift des Peter Wilhelm mit den in sie eingetragenen Viten bis Martin IV. (1281). Da die Vita dieses letzten Papstes unvollständig war, so begann der Anonymus, der die neue Fortsetzung schrieb, nochmals mit einer anderen Vita Martins IV., so daß diese Fortsetzung zwei Viten dieses Papstes enthält, und setzte dann sein Werk fort bis Johann XII. (1328). Aber diese ganze Fortsetzung [Haupthandschrift: Rom Bibl. Vallicelliana C. 79. Gedruckt: Duchesne, Le Liber pontificalis, II, p. 462—485] ist unselbstständig; sie ist Wort für Wort aus Bernardus Guidonis übernommen.

Erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts fand sich ein selbstständiger Fortsetzer. [Duchesne bezeichnet diese Fortsetzung als die Recension aus der Zeit Eugens IV.]. Er schrieb zunächst die soeben genannte Fortsetzung bis zum Jahre 1328 ab, gab dann das Ende der Vita Johanns XXII. und die der drei folgenden Päpste (Benedikt XII., Clemens VI., Innocenz VI.) aus einer Fortsetzung des Bernardus Guidonis und schrieb eine selbstständige Fortsetzung von Urban V. bis Martin V. (1362—1431). Im Grunde haben

wir hier nichts anderes als eine ausführliche Geschichte des großen Schismas vor uns, und es bedarf noch der Untersuchung, ob nicht der Verfasser zunächst eine Geschichte dieses Schismas geschrieben hat, die dann entweder von ihm oder von einem anderen zu einer Fortsetzung des Liber pontificalis zurechtgestutzt ist. Jedenfalls existieren Handschriften, die direkt mit der Schilderung des Schismas beginnen, d. h. mit dem von Duchesne, Le Liber pontificalis, II, p. 496 ff. gedruckten Stück „Defuncto igitur Gregorio undecimo . . .".

Von dieser Ausgabe wurde dann bald darauf eine Neuausgabe veranstaltet, in der die Viten von Innocenz II. bis Johannes XXII. durch weitere Auszüge aus Martinus Polonus und Bernardus Guidonis vergrößert wurden [vgl. die von Duchesne a. a. O., II, p. 449—485 als „Compléments" gedruckten Abschnitte], eine Ausgabe, die wie die ursprüngliche in einer Reihe von Handschriften überliefert ist [vgl. Duchesne a. a. O. II, p. XLVI f.].

Anhangsweise sind noch zwei Werke zu erwähnen, die ebenfalls als Fortsetzungen des Liber pontificalis geplant waren, ebenfalls noch im 15. Jahrhundert geschrieben wurden, aber nicht mit dem alten Liber pontificalis vereinigt sind.

Die erste ist von Duchesne a. a. O. II, p. 527—545 aus dem Codex Vaticanus 5623 abgedruckt, reicht von Benedikt XII. bis Martin V. (1334—1431) und enthält namentlich für die Geschichte Bonifaz' IX., Innocenz' VI. und Gregors XII. ausführlichere Nachrichten als die vorhin genannte Recension aus der Zeit Eugens IV., sowie freimütigere Urteile über die Persönlichkeiten und Handlungen der geschilderten Päpste. Im Codex Vaticanus 3758 [vgl. NA XXVI (1901) p. 320 Anm. 8], den Duchesne leider nicht gekannt hat, findet sich dasselbe Werk, um die Vita Eugens IV. vermehrt.

Das andere hier in Betracht kommende Werk beginnt mit Urban VI. und reicht bis Pius II. (1378—1464). [Gedruckt: Duchesne a. a. O. II, p. 546—560.] Es ist wie das vorige von einem zeitgenössischen Kurialisten, macht jedoch einen unfertigen Eindruck; der Autor hat weder die Unebenheiten korrigieren noch die abschließende Verbindung mit den bisherigen Fortsetzungen des Liber pontificalis herstellen können.

Beide Fortsetzungen haben keine Verbreitung gefunden. Von litterarischer Bedeutung waren gegen Ende des Mittelalters nur die Recension aus der Zeit Eugens IV., die den alten Liber pontificalis, die Fortsetzung des Peter Wilhelm und das Werk des Anonymus aus der Zeit Eugens IV. umfaßte und mit Martin V. schloß, und daneben noch das Fragment des Liber pontificalis in den Ausgaben des Liber censuum von der Zeit Stephans V. bis Alexanders III.

Aber auch sie wurden am Ende des 15. Jahrhunderts ersetzt durch das Werk des Platina, des Bibliothekars Sixtus IV., der den alten Liber pontificalis und seine Fortsetzungen zu einem auch für Humanisten lesbaren Buche umformte und bis Paul II. († 1471) fortsetzte. [„Liber de vita Christi ac de vitis summorum pontificum Romanorum." Gedruckt Venetiis, Joh. de Colonia, 1479 und dann unendlich oft neu aufgelegt.] Dieses Buch hat den alten Liber pontificalis für lange Zeit vom litterarischen Markte verdrängt. Gelehrte wie Onofrio Panvinio, Carlo Sigonio, Bosio, Baronius haben allerdings stets auf den alten Liber pontificalis und seine Fortsetzungen zurückgegriffen, größere Partien aus ihm gedruckt und ihn litterarisch verwertet. Aber erst am Anfang des 17. Jahrhunderts wurde er als Ganzes zum erstenmal durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich gemacht, und von da an begann nach 200jähriger Pause eine Periode erneuter litterarischer Bedeutung, die noch heute nicht abgeschlossen ist.

D. A. Brackmann.

Liber sextus s. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd X S. 15,3.

Liber vitae (Diptychen). — Gori, Thesaurus diptychorum veterum, 3 Bände, Florenz 1759; Garrucci, Storia della arte cristiana VI; Hans Graeven, Frühchristl. und mittelalterliche Elfenbeinwerke in photographischer Nachbildung, Rom 1898 ff.; J. O. Westwood, A description of the ivories ancient and mediaeval in the South Kensington Museum with an account of the Continental collections, London 1876; Salig, De diptychis veterum tam profanis quam sacris 1731; Smith u. Cheetham, Dict. of Christ. antiquities I, 560 ff. (besonders für die liturgische Seite); F. X. Kraus, Realencykl. d. christl. Altertümer I, 364 ff.; Rohault de Fleury, La messe VI, 115 ff.; G. Stuhlfauth, Die altchristl. Elfenbeinplastik, Freiburg, Leipzig 1896.

Mit der Entstehung kirchlicher Organisation war die Herstellung eines amtlichen Verzeichnisses der Gemeindeglieder (*δίπτυχον, δέλτοι, κανών, κατάλογος,* album, matri-



cula) als selbstverständlich gegeben. Die Taufe, welche den Eintritt in die Gemeinde vollendet, begründete zugleich das Recht und die Notwendigkeit der Eintragung in diese Register, welche einen Teil des Kirchenarchivs bildeten (Cyrill von Jerus., Procatech. 1. 4. 13; Catech. 3, 2; Gregor von Nyssa, De bapt. MSG 46 p. 417; Concil. Arel. I c. 13; Ambros. in Luc. IV, 76 MSL 15 p. 1634). Tod, freiwilliger Verzicht auf die Gemeindezugehörigkeit und Ausstoßung auf disziplinarem Wege führten die Auslöschung des Namens herbei (Beispiele Bingham, Origines VII p. 170 ff.). Daneben besaß man besondere Verzeichnisse des Klerus (*ἅγιος κανών, κατάλογος ἱερατικός*, tabula, vgl. Conc. Nic. c. 16. 17. 19; Conc. Agath. c. 2; Augustin Sermo 356 MSL 39 p. 1580: delebo eum de tabula clericorum) und sonst im Dienste und in der Pflege der Kirche stehender Personen (vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882, S. 158. 175. 241 f.). Je umfassender im Verlaufe der Zeit der Apparat der kirchlichen Regierung und Verwaltung wurde, desto mehr wuchsen diese Register an Zahl und Umfang.

Eine eigene Gruppe bildeten die Listen, welche während des Gottesdienstes in der Fürbitte zur Verlesung kamen, mit den Namen der betreffenden geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, ferner der an den eucharistischen Liebesgaben beteiligten oder aus sonstigen Gründen aufzuführenden Personen (F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, Glossary s. v. diptychs; Probst, Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893, S. 50. 97. 111. 249. 290 und sonst; Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert, Münster 1896, S. 184 ff.; 244 ff.; 305 u. f.; dazu Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Berlin 1900, S. 231 ff.). Diese einzelnen Gattungen fassen sich unter der Gesamtbezeichnung liber vitae, liber vivorum (viventium), *δίπτυχον ζώντων* zusammen, in welcher Anknüpfungen an die biblische religiöse Bildersprache (vgl. Apk 3, 5: *οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς*, ebenso 13, 8 und sonst; Phil 4, 3; Ps 69, 29) vorliegen, ohne daß jedoch der Inhalt ausschließlich dadurch bestimmt würde. Eine rein äußerliche Betrachtung hat unter Absehen von jener Bedeutung die gegensätzliche Bezeichnung liber mortuorum, *δίπτυχον νεκρῶν, δίπτ. τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων* hervorgerufen, die ursprünglich sich nur auf diejenigen Verstorbenen bezieht, deren in der eucharistischen Fürbitte gedacht wurde (s. die oben angeführte Litteratur) und erst später auch für die eigentlichen Sterberegister in Gebrauch kam. Die Wandelungen des Kultus im Verlaufe der Zeit sowohl in der östlichen wie in der westlichen Kirche führten im Zusammenhange mit dem Anwachsen der Listen zu einer Ausscheidung oder starken Reduktion des älteren Brauchs und schufen auch für den außerkultischen liber vitae neue, durch die allgemeine kirchliche Entwickelung geforderte Formen (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christ.-kath. Kirche IV, 2 Anhang S. 60 ff.).

Was die Beschaffenheit der Register anbetrifft, so weist der Name *δίπτυχον* auf die im antiken Schreibwesen für Rechnungen, Verträge, Notizen, Entwürfe, Listen u. s. w. gebrauchten Wachstafeln (cerae, tabulae) hin, welche, zu zwei (*δίπτυχα*, duplices) oder in mehrfacher Zahl (*τρίπτυχα, πολύπτυχα*, multiplices) verbunden, die Form eines Buches gewährten, für welches die aus festem Material hergestellte Außenlage den Deckel bildete (Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, III, S. 1583 ff.; Overbeck, Pompeji, 4. Aufl., Leipzig 1884, S. 489 ff.; C.I.L. p. 921 ff.). Da jedoch das Diptychon wohl für den kultischen Gebrauch, in der Regel aber nicht für die Registrierung der Gemeinde ausreichte, so wird daneben von der Papyrusrolle oder dem Papyruskodex, die auch für die heil. Schriften dienten (Victor Schultze, Rolle und Kodex in Greifswalder Studien, Hermann Cremer dargebracht, Gütersloh 1895, S. 149 ff.), Gebrauch gemacht sein, vereinzelt auch wohl von dem Pergament, und die Bezeichnungen *τὰ ἱερὰ δίπτυχα, αἱ ἱεραὶ δέλτοι* wurden darauf übertragen. Es ist auch eine Kombination der Art versucht, daß Papyrus- oder Pergamentblätter in Diptychenform geschnitten und zwischen Diptychendeckel gelegt wurden.

Diese Deckel werden in den meisten Fällen von Holz gewesen sein. Doch machte sich jedenfalls bereits im 4. Jahrhundert, wahrscheinlich jedoch schon früher die antike Sitte geltend, dafür Elfenbein zu wählen und dieses, gleichfalls nach antikem Vorbilde, mit Reliefschmuck auszustatten. Die Anknüpfung ist eine doppelte, nämlich an die privaten und an die Konsulardiptychen; letztere pflegten gelegentlich des Antritts des Konsulats an Freunde, Bekannte und an das Volk verteilt zu werden, eine Sitte, die sich bis tief in die christliche Zeit hinein erhalten hat.

Vielleicht das älteste (4.—5. Jahrhundert?) uns erhaltene und als solches festzustellende christliche Exemplar ist das Carrandsche Diptychon (jetzt in Florenz, Garr. 451, 3) mit

dem Akte der Benennung der Tiere durch Adam. In voller Nacktheit ruht der Herr der Schöpfung in nachlässiger Haltung unter den Bäumen hingestreckt, während ringsum zahme und wilde Tiere in wohl abgewogener Anordnung und in einer auf vortrefflicher Naturbeobachtung ruhenden Auffassung sich verteilen. Doch walten neutestamentliche Stoffe vor. 5 Ein Diptychon des Domes zu Mailand (Garr. 450) aus etwas späterer Zeit (man hat es neuerdings sogar als karolingisch bezeichnen wollen) entfaltete eine Reihe von Scenen aus dem neuen Testamente von der Fußwaschung bis zur Grabeswache (1. Tafel) und von der Auferstehung bis zur Erscheinung vor Thomas (2. Tafel). Ein doppeltes Band stilisierter Blätter umzieht die Darstellung. Mit der Carrandschen Tafel ist verbunden, 10 obwohl über die zeitliche und künstlerische Zusammengehörigkeit Bedenken vorliegen (Stuhlfauth S. 37) eine Tafel mit Scenen aus dem Leben des Apostels Paulus (Garr. 452, 3). Es kommt auch vor, daß ein einziger Vorgang oder eine einzige Figur in großer Ausführung die ganze Fläche einnehmen. Hier mögen die antiken Vorbilder direkt eingewirkt haben. So zeigen zwei Tafeln des Berliner Museums aus dem 6. Jahrhundert (Garr. 15 451, 1, 2) in ziemlich roher Ausführung den thronenden Christus und Maria mit dem Christuskinde; dort stehen Paulus und Petrus, hier zwei Engel im Hintergrunde, während oben in Wiederholung die Personifikationen von Sonne und Mond angebracht sind. Ein schönes Erzeugnis byzantinischer Elfenbeinschnitzerei aus der Zeit Justinians besitzt das britische Museum (Garr. 457, 1): in einer Nische steht die königliche Gestalt des Erz- 20 engels Michael mit Scepter und Weltkugel, vorgestellt als Führer zum Paradiese. Denn ein Täfelchen in der Höhe trägt die Inschrift: *δέχου παρόντα καὶ μαθὼν τὴν αἰτίαν* (*αἰτία* = *ἁμαρτιά*). Wenig jünger ist ein byzantinisches Täfelchen mit der Verkündigung (Garr. 453, 1): Maria wird beim Spinnen vom Gruße des Engels Gabriel überrascht; den Hintergrund bildet eine reiche Tempelfront. Ein drittes Exemplar (Graeven 25 II, 71), wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert, führt in charakteristischer Ausprägung die majestätische Gestalt des Heilandes vor, der die Rechte redend erhebt, während die Linke ein kostbares Buch trägt.

Wir sehen hieraus, wie tief in das Mittelalter hinein der Gebrauch des Diptychons im Osten sich fortgesetzt hat. Im Abendlande beobachten wir dasselbe, zunächst in der 30 karolingischen Kunst, die sich darin gern an altchristliche Vorlagen anlehnte, ja sie einfach kopierte. Daß ihr das oft nur ungeschickt gelang und daß Mißverständnisse mit unterliefen, bezeugt u. a. eine langobardische Tafel des 8. Jahrhunderts in Bologna (Graeven II, 6). Eine Tafel des 7. Jahrhunderts in Tongern ist dadurch bemerkenswert, daß auf der leeren Fläche im 10. Jahrhundert Bischofsnamen geschrieben worden sind (Fleury, 35 La Messe VI Tafel 437 und S. 102; dazu Stuhlfauth S. 120, woselbst weitere Litteratur).

Ein Teil der Diptychentafeln ist uns dadurch erhalten, daß sie in die Buchdeckel als ein Stück des Zierrats aufgenommen wurden, ja man darf sagen, daß der künstlerische Bucheinband der alten und der mittelalterlichen Kirche von den Diptychen her angeregt und 40 im einzelnen beeinflußt ist. Ein Vergleich läßt darüber keinen Zweifel.

Von diesen wohl meistens in kirchlichem Brauch befindlichen Diptychen mit religiösen Darstellungen sind diejenigen zu unterscheiden, welche dem weltlichen Gebiete angehören, die Beamten- und Kaiserdiptychen sowie die Privatdiptychen (vgl. Wilh. Meyer, Zwei antike Elfenbeintafeln der Staatsbibliothek in München AMA philol. Abt. 1879, XV, 1). 45 Sie dürfen jedoch nicht unerwähnt bleiben, weil einige derselben christliche Merkmale tragen, andere in kirchlichen Gebrauch genommen und zu diesem Zwecke korrigiert worden sind. Den ersten Platz nimmt in dieser Gruppe ein das Diptychon des Konsuls Anicius Probus aus dem Jahre 406 im Besitze der Kathedrale zu Aosta, ein Geschenk desselben an den Kaiser Honorius (Garr. 449, 3). Die eine Tafel zeigt den Kaiser ganz in der Weise 50 römischer Kaiserstatuen, in der Linken den Reichsapfel mit einer schwebenden Nike haltend, in der Rechten das Labarum, dessen Tuch die Worte trägt IN NOMINE X̄P̄Ī · VINCAS · SEMPER. Nicht festzustellen ist dagegen die Persönlichkeit eines, wie die Tracht ausweist, vornehmen Beamten auf einem Diptychon in Bologna (Garr. 448, 9), dessen Figur sich auf einem Christusmonogramm von auffälliger Größe abhebt. Auf dem 55 Diptychon des Konsuls Flavius Taurus Clementinus vom Jahre 513 schwebt zwischen den Medaillons des Kaisers und der Kaiserin ein Kreuz (Gori I, 260, vgl. S. 228; II, 135, 266). Noch mehr ist dieses dadurch merkwürdig, daß es im Innern eine Aufmunterung zum Gebet und Gebete für verschiedene Personen enthält, wodurch der nachträgliche kirchliche Gebrauch festgestellt ist. Ein hervorragendes Exemplar ist ferner das Dip- 60 tichon Barberini im Louvre mit der Reiterfigur Justinians (Diehl, Justinien, Paris

1901, Titelbild), eigenartig das des Konsuls Areobindus vom Jahre 506 (ebendaselbst S. 555).

Unter den korrigierten Exemplaren (vgl. darüber Graeven, Entstellte Konsulardiptychen in Mitt. d. Kais. deutsch. archäol. Inst. in Rom 1892, S. 204 ff.) beansprucht ein besonderes Interesse ein Diptychon in Monza. Auf der einen Tafel ist die Gewandung des Konsuls zu priesterlicher Tracht und der Kopf zu einem tonsurierten Haupte umgestaltet und die Doppelinschrift hinzugefügt: Sanctus Gregorius — Gregorius praesul meritis et nomine dignus, unde genus ducit, summum conscendit honorem. Auf der anderen Tafel dagegen ist die ursprüngliche Figur unangetastet geblieben und ihr nur durch die Inschrift David rex eine andere Bedeutung gegeben (Gori II, 204 ff.; Tafel zu S. 218; F. X. Kraus, Realencykl. d. christl. Altertümer I, 371). Ein Diptychon in Bologna (Graeven II, 1) bietet den Fall, daß ein Privatdiptychon christianisiert wurde, indem die Hauptfigur als Petrus und ein darüber befindliches Brustbild als Marcus inschriftlich festgesetzt wurden. In hohem Grade lehrreich ist auch das Boethius-Diptychon in Brescia (Fleury Tafel 486), dessen Innenseiten im 8. Jahrhundert mit einer Darstellung der Auferweckung des Lazarus und der Kirchenväter Hieronymus, Augustin und Gregor farbig ausgeschmückt und mit einer, Quos deo offerimus anhebenden liturgischen Fürbitte versehen sind.

Die Datierung der Diptychen unterliegt manchen Schwierigkeiten, noch mehr die Klassifizierung derselben wie der frühchristlichen Elfenbeinschnitzereien überhaupt nach bestimmten Schulen (die von Stuhlfauth in dieser Richtung unternommenen Versuche sind nur teilweise geglückt).

Noch sei bemerkt, daß der archäologische Sprachgebrauch mit Diptychen, Triptychen u. s. w. auch die verschiedenen Formen der Flügelaltäre unterscheidet. **Victor Schultze.**

Liberatus, Diakon in Karthago, um 560. — Das Breviarium herausgeg. von J. Garnerius, Paris 1675, wiederabgedruckt bei Gallandi, Bibliotheca 12, 119—188 und ungenau bei Mansi, Coll. Conc. 9, 659—700; MSL 68, 963—1052. Ein Verzeichnis der von L. genannten Schriftsteller bei J. A. Fabricius, Bibl. Graeca ed. Harles 12, Hamburg 1809, 685—92. Vgl. G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884, 32 ff.; C. Hole in DchrB 3, 716 f.; Knöpfler in KL 7, 1944; Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II, 2, Oenip. 1896, 542 n.

Zu den wichtigen Quellen für die Geschichte der kirchlichen Streitigkeiten im 5. und 6. Jahrhundert gehört das Breviarium Causae Nestorianorum et Eutychianorum des karthaginiensischen Diakonen Liberatus. Der Verfasser, der uns bereits 535 als Mitglied einer von afrikanischen Bischöfen nach Rom geschickten Gesandtschaft begegnet, erwies sich später als einer der eifrigsten Verteidiger der sog. Drei Kapitel (s. d. A. Dreikapitelstreit Bd V S. 21) und wurde in dieser Angelegenheit vielfach diplomatisch verwendet. Seine Mußezeit (vgl. Breviar. prooem.: peregrinationis necessitatibus defatigatus et aliquatenus feriatus animo a curis temporalibus) benutzte er zur Verarbeitung des von ihm selbst gesammelten Materiales, das er unter Benutzung guter Quellen für die ältere Zeit zu einem Büchlein ausgestaltete mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch die Geschichte des vergangenen Jahrhunderts zu erweisen, daß Justinians Verdammung der Drei Kapitel eine falsche und verwerfliche Maßregel gewesen sei. Die Schrift, die mit dem Berichte über die Ordination des Nestorius in Konstantinopel (428) einsetzt, ist nach in ihr selbst enthaltenen Angaben nach der 5. ökumenischen Synode von 553 und nach dem Tode des Papstes Vigilius († Juni 555), zwischen 560 und 566, jedenfalls vor dem Tode des Theodosius von Alexandrien, dessen am Schlusse von Kap. 20 als lebend gedacht wird († 22. Juni 567 oder 566), verfaßt. Als Quellen erwähnt L. im Eingang die ecclesiastica historia nuper de graeco in latinum translata, d. i. die historia tripartita (s. d. A. Cassiodorius Bd III, S. 750, 40); gesta synodalia, von deren gewissenhafter Benutzung z. B. der klare Bericht über Chalkedon Zeugnis ablegt; epistolae sanctorum patrum, zu denen man auch die von L. nicht genannten, aber zweifellos benutzten gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum des Papstes Gelasius I (s. d. A. Bd 6, S. 475, 32) zu rechnen hat; endlich ein nicht näher bezeichnetes graecum Alexandriae scriptum, in welchem die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (s. d. A.) erkennen zu wollen (so Garnerius; s. auch Krüger a. a. O.) auf Grund des jetzt bekannten Textes bedenklich ist. Das Büchlein ist nicht schlecht geschrieben, sehr knapp im Ausdruck, der nicht immer deutlich bleibt, und maßvoll im Tone. Die Darstellung ist, obwohl die Parteinahme des Verfassers gegen die Monophysiten deut-

lich genug hervortritt, im großen und ganzen zuverlässig. Der letzte Teil des 13. Kapitels (MSL 1012 D — 1014 B) ist von unbekannter Hand in die zweite Rezension der Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii des Bischofs Verekundus von Junka, die Pitra (Spicil. Solesm. 4, Par. 1858, 186. 191) veröffentlicht hat, eingefügt worden (188 f.). **G. Krüger.**

Liberia. — Litteratur: Sievers-Hahn, Afrika 1901; Grundemann, Kleine Missionsgeographie, 1901; ders., Missionsatlas 1896; Stobel, Erläuterungen zu Andrees Handatlas 1899; Wouvermann, Histoire de la fondation d'un État libre 1885.

Liberia, Freistaat an der „Pfefferküste", d. i. am Übergang von Oberguinea nach Senegambien, umfaßt 85 300 qkm, welche von etwa 1 Million Seelen bewohnt sind. Die Bevölkerung besteht fast vollständig aus Angehörigen der Negerrasse (Sudanneger), von welcher hauptsächlich vier Stämme hervorgehoben werden. Zu ihnen gehören im Nordwesten die Vey, unter welchen der Islam in den letzten Jahrzehnten bemerkbare Ausbreitung fand, während die übrigen im ganzen dem Heidentum anhängig blieben. Die politische Beherrschung vor allem des Küstengebietes liegt in den Händen der sogenannten Americo-Liberians. Es kam nämlich zur Gründung des Staates durch die Ansiedlung vormaliger Negersklaven, welche im Gebiet der nordamerikanischen Union von einer charitativen Gesellschaft losgekauft und nach Afrika verbracht wurden. Im Jahre 1821 richtete man eine Art Kolonie ein, welche unter dem Schutze der nordamerikanischen Union stehen sollte. Da letzteres nicht durchgeführt wurde, erstand 1847 die unabhängige Republik Liberia, geleitet von einem Präsidenten und einer Volksvertretung, diese aus zwei Kammern bestehend. Die Nachkommen der amerikanischen Neger sind etwa 20 000 Köpfe, welche jedoch einen erziehenden Einfluß auf die Eingeborenen auszuüben nicht für ihre Aufgabe halten, obwohl sie sich als Christen bezeichnen, von welchen freilich viele sich ganz indifferent verhalten. Es wären jedoch kirchliche Gemeinschaften in ausreichender Zahl vorhanden, um den verschiedensten Richtungen Anschluß zu gewähren. Naturgemäß stammen sie sämtlich aus der Heimat der Americo-Liberians, auch die katholische Mission, welche in drei Stationen thätig ist. Wir finden abgesehen von derselben vor: 1. Die Methodist-Episcopal-Church, welche 41 Stationen unterhält, fast lediglich in Küstenorten, wo sie zumeist liberianischen Gemeinden dienen, während sie nur drei Missionsstationen versehen; sie zählen wahrscheinlich über 5000 Angehörige (weil 2670 „volle Mitglieder"). 2. Die Protestant-Episcopal-Church (Anglikaner) arbeitet in 27 Stationen, in welchen jedoch die Eingeborenen die Mehrzahl bilden, wobei nur Farbige als Geistliche thätig sind, auch in der Würde des Bischofs. — 3. Die Presbyterianer haben zwei Stationen, wohl nur für Liberianer (etwa 800 Seelen). Unter diesen haben auch 4. die „Südlichen Baptisten" Stationen, jedoch ebenso als Baptist-Foreign-Mission-Convention of Un. Stat. unter den Heiden. 5. Die Lutheraner Nordamerikas schufen unter den Vey im Binnenland eine Gemeinde, welche etwa 400 Seelen umfaßt. — Im ganzen wird man gegen 10 000 Christen unter den Negerstämmen vorfinden, welche sich von diesen Missionsgesellschaften bekehren ließen. — Für den Elementarunterricht besteht in jeder größeren Ortschaft an der Küste eine gemeindliche Schule; die Hauptstadt Monrovia (4000 E.) besitzt als höhere Lehranstalt das Liberia College, natürlich auch nur mit Farbigen als ständigen Lehrern, zumal kein Weißer im Lande das Bürgerrecht erlangen kann. **W. Götz.**

Liberius, Papst 352—366. — Aus der älteren Litteratur ist hervorzuheben: Jac. Gothofredus, Dissertationes in Philostorgium im Anhang zu seiner Ausgabe des Ph., o. O., 1642, 200—206 (zu Philost. 4, 3); Matth. Larroquanus, Dissertatio (II.) de Liberio, Pontifice Romano, Genev. 1670, 117—252; Joa. Laplacete, Observationes Historico-Ecclesiasticae, Amstelod. 1695, 137—150 (Obs. IV); S. Le Nain de Tillemont, Mém. pour servir à l'hist. ecclés. etc. Tom. 6, Venise 1732, 380 ff. 414 ff. (dazu die Noten 53—55. 56. 60. 82. 83), Tom. 8, 138 ff. (Note 68) 240 (Note 100); J. Stilting in AS 23/IX Sept. 6, Antv. 1757, 572—632, bes. 598—615. Neuere Litteratur: J. J. v. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, 106—123 (neue Aufl. von J. Friedrich, ebd. 1890, 126—145); C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte 1², Freib. 1873, 647 ff. 681 ff.; W. Möller, Art. Liberius in der 2. Aufl. unserer Encyklopädie 8, Leipzig 1881, 647—651 (der Wortlaut dieses Art. ist im folgenden, wo ich damit einverstanden war, benutzt); B. Jungmann, Dissertationes selectae in Historiam Ecclesiasticam 2, Ratisb. 1881, 31—83; J. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I., Bonn 1881, 460—494; J. Barmby, Art. L. im DchrB 3, London 1882, 717—724; H. M. Gwatkin, Studies of Arianism, Cambr. 1882, 188 ff. (2. Aufl 1900, 192 ff.); Ph. Jaffé, Regesta Pontif. Romanor. 1², Lips. 1885, 32—35;

G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886, 12 ff.; H. Usener, Religionsgesch. Unterss. 1, Bonn 1889, 266—293; H. Grisar, Art. L. im KL. 7, Freib. 1891, 1945—59 (s. auch dess. Gesch. Roms u. d. Päpste im MA. 1, Freib. 1901, 255 f.); C. de Feis, Storia di Liberio Papa e dello scisma dei Semiariani, Rom 1894; Th. Mommsen, Die röm. Bischöfe L. und Felix II., in Deutsche Zeitschr. f. Gesch. Wiss. 1, 1897, 167—179. Ueber das unten S. 13, 29 ff. erwähnte Elogium vgl. G. B. de Rossi, Elogio anonimo d'un papa etc. im Bulletino di Archeol. Crist. 4. Ser. 2, Rom 1883, 5—59 und F. X. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderb. 1897, 391—420 (Zusammenfassung mehrerer früherer Untersuchungen; das Gedicht geht auf Papst Martin I., wenn nicht auf diesen, überhaupt nicht auf einen römischen Bischof).

Quellen: Die Briefe des Liberius bei P. Coustant, Epp. Rom. Pontif., Paris 1721, 421—464, App. 87—99 (die Gesta Liberii 89—93); MSL 8, 1349—1410; deutsch in der Bibl. d. KVv., Die Briefe der Päpste übers. v. S. Wenzlowsky 2, Kempten 1876, 197—253. Die Kirchenhistoriker und Chronisten Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Rufin, Sulpicius Severus. Notizen bei Athanasius, Hilarius, Hieronymus. Die Praefatio zum Lib. Precum des Faustinus (s. d. A. Bd V, 781) und Marcellinus (MSL 13, 81 f.). Liber Pontificalis ed. L. Duchesne 1, Par. 1886, CXX—CXXVII. CCL 207—210; ed. Th. Mommsen Gesta Pontif. Roman. Vol. 1 (MG), Berol. 1898, 77—79.

Von der Vorgeschichte des Papstes Liberius ist nichts bekannt; nur das Papstbuch meldet, daß er Römer gewesen und sein Vater Augustus geheißen habe. Auch der Tag, an dem er im Jahre 352 sein Pontifikat angetreten hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Das im Catalogus Liberianus (ed. Mommsen in Chron. Min. 1, Berol. 1892, 76) überlieferte Datum XI Kal. Jun, d. i. der 22. Mai, unterliegt Bedenken, da dieser Tag auf einen Wochentag fiel, während die Ordination des Papstes schon damals regelmäßig an einem Sonntag vorgenommen wurde. Das jetzt gewöhnlich angenommene Datum, der 17. Mai, ist doch erst durch Konjektur gewonnen, sofern das Martyrologium Hieronymianum diesen Tag — zweifellos unrichtig — als den Tag der depositio angiebt, wofür der Ordinationstag einzusetzen wäre (vgl. de Rossi 57 N. 2; Duchesne, Lib. Pont. CCL). Auf Liberius, dem Nachfolger des treu zu Athanasius stehenden Julius I. (s. d. A. Bd IX S. 619), wandten sich sofort die Blicke der im arianischen Streite ringenden Parteien, wie auch des Kaisers Konstantius. Als dieser nach dem Tode seines Bruders Konstans sich die Herrschaft im Abendlande durch Überwindung des Magnentius erstritten hatte (353), suchte er den Kirchenfrieden durch allgemeine Lossagung von Athanasius und Beseitigung der Formel von Nicäa zu erreichen (s. hierzu und zum folgenden d. A. Arianismus Bd II S. 29, 62 ff.). Orientalische und ägyptische Bischöfe suchten sofort den Papst gegen Athanasius einzunehmen, indem sie ihm die alten Klagen gegen den Alexandriner brieflich vortrugen; aber auch 80 Bischöfe von der Partei des Athanasius vertraten bei L. dessen Sache. L. erzählt selbst (Ep. ad Constantium MSL 8, 1352), daß er die Schreiben seiner römischen Synode vorgetragen habe (legisse concilio) und daß die Mehrheit sich für den Athanasius erklärt habe. Bald darauf, Herbst 353, entsandte er die Bischöfe Vincentius von Kapua und Marcellus, gleichfalls einen Kampaner, an den kaiserlichen Hof nach Arles, um Konstantius zur Einberufung eines allgemeinen Konziles nach Aquileja zu bewegen. Der Kaiser zog es vor, in Arles selbst eine Versammlung zu halten, auf welcher dem Verlangen der orthodoxen Partei, zunächst über den wahren Glauben zu verhandeln und dann erst die Anklagen gegen Athanasius zu untersuchen, ausgewichen und durch die Autorität des Kaisers ein solcher Druck ausgeübt wurde, daß auch die Gesandten des römischen Bischofs nachgaben: aus Rücksicht auf den Kirchenfrieden verstanden sie sich dazu, dem Urteil der Orientalen gegen Athanasius beizutreten, ohne daß sie die dagegen geforderte ausdrückliche Verwerfung des Arius erlangten. Liberius, unzufrieden mit dem Verhalten seiner Vertreter (Ep. ad Osium MSL 8, 1349; Jaffé Nr. 209), wandte sich mit dringenden, brieflichen Vorstellungen (Ep. ad Constantium 1351—54; Jaffé 212), die der Bischof Lucifer von Calaris (s. d. A.), der Presbyter Pankratius und der Diakon Hilarius (s. Bd. VIII S. 67, 25) überbrachten, an den in Mailand weilenden Kaiser (Winter 354), indem er gleichzeitig den Bischof Eusebius von Vercellä (s. d. A. Bd V S. 622) mit Erfolg aufforderte, ihn bei seinen Bemühungen zu unterstützen (Epp. ad Eusebium 1349 f. 1355 f.; Jaffé Nr. 211. 213. 215). Aber die Mailänder Synode (Frühjahr 355; s. Bd II, S. 30, 50) vollendete nur den Sieg über Athanasius; die standhaft gebliebenen Bischöfe wurden exiliert. Liberius wußte sie brieflich zu trösten, indem er für sich das gleiche Schicksal erwartete (Ep. ad Eus. Dionys., Lucif. 1356 ff.; Jaffé 216). In der That wußte man am Hofe recht gut, welche Bedeutung der Haltung des römischen Bischofs beizulegen sei, und setzte alles daran, ihn umzustimmen. Zunächst versuchte ihn der kaiser-

liche Eunuch Eusebius zur Unterschrift gegen Athanasius und zur Kirchengemeinschaft mit dessen Gegnern gütlich zu bewegen. L. widersteht (vgl. seine Unterredung bei Athan. Hist. Ar. 36 MSG 25, 733 ff., auch MSL 1357—60) und wird, weil man die große Aufregung der Stadt fürchtet (Ammianus Marcellinus 15, 7, 10 bezeugt ausdrücklich, daß die öffentliche
5 Meinung den kaiserlichen Bestrebungen entgegen war und daß die römische Bevölkerung eius [scil. Liberii] amore flagrabat), heimlich bei nächtlicher Weile durch den Praefectus urbis Leontius (s. Amm. Marc. 15, 7, 6) aufgehoben und an den Hof gebracht. Auch hier aber bleibt er in einem Verhör vor Konstantius fest. Theodoret (2, 13 [16]; auch MSL 1359—1366) hat, angeblich nach damals gemachten Aufzeichnungen (2, 12 [15]),
10 den Dialog zwischen Kaiser und Bischof in lebendigen Worten aufbewahrt: Liberius verlangt allgemeine Annahme des nicänischen Glaubens, Zurückberufung der Verbannten und eine große Versammlung in Alexandrien, die an Ort und Stelle die Anklagen gegen Athanasius prüfen solle. Als ihm vorgehalten wird, daß dadurch das Staatsfuhrwesen überlastet werde, erklärt er, die Kirchen vermöchten sehr wohl aus eigenen Mitteln ihre Bischöfe
15 wenigstens bis zum Meere zu schaffen. Häßliche Beschuldigungen blieben nicht aus. So warf ihm einer der höfischen Bischöfe, Epiktet von Centumcellä, vor, es sei ihm bei seinem Widerstand nicht um den Glauben oder die Unabhängigkeit kirchlicher Entscheidung zu thun, sondern darum, bei den römischen Senatoren sich rühmen zu können, daß er im Disput mit dem Kaiser seinen Mann gestanden habe. Das Ende war seine Verbannung
20 nach Beröa in Thracien. Das ihm von Eusebius im Namen des Kaisers gemachte Angebot der Bestreitung seines Lebensunterhaltes wies er stolz zurück; man möge es für Epiktet und Genossen verwenden. (Theod. l. c.)

An seiner Stelle ließ Konstantius noch vor Ablauf des Jahres 355 den römischen Archidiakon Felix in Gegenwart der kaiserlichen Eunuchen zum römischen Bischof weihen
25 (vgl. hierzu und zum folgenden den Art. Felix II. Bd VI S. 24 f., und den oben angeführten Aufsatz von Mommsen). Felix galt den Orthodoxen für persönlich rechtgläubig (so nach Theod. 2, 14 [17] und Sozom. 4, 11; aber Rufin 1, 22 und Sokr. 2, 37 s. f. machen ihn zum „Arianer", und es ist in der That auffallend, daß Konstantius einen Orthodoxen durch einen anderen ersetzt und Akacius von Cäsarea und Epiktet von Centum-
30 cellä einen solchen geweiht haben sollen), aber als durch diese Ordination und die Kirchengemeinschaft mit der Gegenpartei befleckt (auch Rufin und Sokrates tragen dieser Ansicht durch einen Zusatz Rechnung), so daß er in Rom dem größten Widerstand begegnete. Als Konstantius im Mai 357 (vgl. Amm. Marc. 16, 10, 20) in Rom weilte, baten ihn die römischen Damen inständig um die Rückberufung des Liberius (Theod. 2, 14 [17]). Der
35 Kaiser schlug die Bitte nicht ab, indem er darauf hindeutete, daß die mit dem Verbannten geführten Verhandlungen zu erwünschtem Ergebnis gekommen seien (Praef. Lib. Prec. MSL 13, 81: habe(bi)tis Liberium, qui qualis a vobis profectus est melior revertetur; vgl. Sozom. 4, 11). Freilich verging noch über ein Jahr, bis (Sommer 358) Liberius die Erlaubnis zur Rückkehr erhielt mit der Maßgabe, daß er und Felix gemeinsam
40 der Kirche vorstehen sollten (Theod. l. c.; Sozom. 4, 15; bei Sulp. Sev. Chron. 2, 39 liest man nur die Notiz: sed L. paulo post urbi redditus ob seditiones Romanas; ähnlich Sokr. 2, 37). Als das betreffende kaiserliche Schreiben den Römern im Zirkus verlesen wurde, spotteten sie: das passe ja trefflich, im Zirkus gebe es ja auch zwei Parteien, da könne Liberius Bischof der einen, Felix der anderen sein. In der That kam der
45 Befehl nicht zur Ausführung. Der zurückkehrende L. wurde von den Römern feierlich eingeholt, Felix war genötigt, ihm zu weichen (s. das Nähere im Art. Felix).

Was war geschehen? Wodurch war der Kaiser umgestimmt worden? Um diese Fragen beantworten zu können, gilt es eine genaue Untersuchung anzustellen, die freilich hier nur in bescheidenen Grenzen dargelegt werden kann. Nach Sozomenus (4, 15) ließ Konstan-
50 tius den Liberius, wohl im Frühsommer 358, von Beröa nach Sirmium berufen. Dort gab L. seine Zustimmung zu der von Basilius von Ancyra und anderen Homöusianern mit der Spitze gegen die Anomöer zusammengestellten sogen. dritten sirmischen Formel, d. h. (vgl. Bd II S. 34, 37 ff.) er ließ das *ὁμοούσιος* fallen, nachdem man ihn — nur so kann die betreffende Notiz des Soz. im Zusammenhange verstanden werden — von der
55 Mißverständlichkeit der Formel und ihrem Mißbrauch durch Häretiker (Paul von Samosata, Photin von Sirmium, vielleicht auch Marcell von Ancyra) überzeugt hatte. In einem besonderen Dokumente erklärte er aber, daß er diejenigen, die nicht lehrten, daß der Sohn dem Vater *κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιος* sei, verwerfe. Sozomenus fügt hinzu, er habe das gethan, weil Eudoxius von Germanicia (s. d. A. Bd V S. 577 ff.) und seine
60 Freunde unter Hinweis auf „den Brief" des Hosius, d. h. seine Zustimmung zur zweiten

sirmischen Formel (s. d. A. Hosius Bd VIII S. 380, 27 ff.), das Gerücht ausgesprengt hatten, auch Liberius habe den Ausdruck ὁμοούσιος verworfen (ἀπεδοκίμασε) und es gebilligt, daß man den Sohn dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος) nenne. Nach diesen Vorgängen sei die Restitution des L. durch den Kaiser erfolgt. Diesen Bericht zu kontrollieren sind wir mangels anderer Quellen leider nicht in der Lage. Es ist aber kein Grund vorhanden, an seiner Richtigkeit in allem Wesentlichen zu zweifeln, und selbst die Apologeten des Papstes haben dazu eigentlich keine Ursache. Wie die Dinge damals lagen, brauchte kein einigermaßen weitblickender Mann an dem Zusammengehen mit den Homöusianern Anstoß zu nehmen. Ein Blick in des Athanasius und Hilarius Schriften de synodis zeigt es. Freilich wird es nur ein Rückschluß aus des Athanasius bald öffentlich bezeugter (s. Bd II S. 39, 25) Stimmung sein, wenn Sozomenus auch den Athanasius, wie den Liberius, zu dem Kompromißvorschlag seine Zustimmung geben läßt. Aber L. befindet sich jedenfalls in guter Gesellschaft. Erwägt man vollends, daß Liberius als Abendländer dem ὁμοούσιος früher gewiß nur „naiv“ gegenüber gestanden hatte, indem er es einfach als das Schibbolet der Orthodoxie betrachtete, ohne sich durch seine den Orientalen deutliche theologische Schwierigkeit bedrückt zu fühlen, so hat man sicher keine Veranlassung, an seiner Orthodoxie zu zweifeln oder von einem Fall des Liberius zu reden, weil er zeitweilig und um Größeres durchzusetzen das ὁμοούσιος fallen ließ.

Es fragt sich nur, ob man sich angesichts des sonst Berichteten bei diesem Schlusse beruhigen darf. Ist nämlich weiter nichts geschehen, so wird die scharfe Sprache, die Athanasius und Hieronymus über L. geführt haben, unverständlich. In der Historia Arianorum cp. 41 MSG 25, 741 (Herbst 358; s. darüber Bd II, S. 199, 53 ff. 58 ff.) schreibt jener: „Liberius wurde verbannt; später, nach zwei Jahren, wurde er matt (ὤκλασε) und unterschrieb aus Furcht vor dem ihm angedrohten Tode“ (vgl. auch Apol. ctr. Arianos cp. 89 MSG 409 [etwa gleichzeitig, s. dazu Bd II, S. 199, 41]: L. sei, wenn er auch die Mühsale des Exils nicht bis zum Ende ertrug, zwei Jahre in der Verbannung geblieben). Hieronymus berichtet in seinem um 380 abgefaßten Chronikon (MSL 27, 685): Liberius taedio victus exilii in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit. In seinen 392 geschriebenen viri illustres cp. 97 (MSL 23, 697) verrät er noch nähere Kenntnis, wenn er schreibt: der Bischof Fortunatian von Aquileja werde für detestabilis geachtet, weil er den Liberius, als er für den Glauben in die Verbannung wanderte (pro fide in exilium pergentem), als der erste bearbeitet, gebrochen und zum Unterschreiben der Häresie gezwungen habe (sollicitavit et fregit et ad subscriptionem haereseos compulit). Zu diesen gewichtigen Äußerungen gesellen sich als Belastungszeugnisse einige in den sogen. fragmenta ex opere historico des Hilarius von Poitiers (Nr. 4 und 6 MSL 10, 678—81. 686—91; vgl. den Art. Hilarius Bd VIII S. 65, 53 ff., wo auch unsere Frage gestreift wird) erhaltene Briefe des Papstes, die, wenn sie echt sind, das Ergebnis zu seinen Ungunsten verschieben würden. Danach stimmte L., durch die orientalischen Bischöfe belehrt, ihrer Verurteilung des Athanasius zu, sandte durch Bischof Fortunatian von Aquileja eine Erklärung darüber an Konstantius, ließ sich von Bischof Demophilus von Beröa über den Glauben der Orientalen, der zu Sirmium von den abendländischen Bischöfen angenommen worden (.. Demophilus qui dignatus est pro sua benevolentia fidem nostram [nämlich der Orientalen] et catholicam exponere, quae Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris [d. i. der Occidentalen] tractata, exposita et suscepta est; hier kann nur die zweite sirmische Formel vom Sommer 357 gemeint sein), aufklären, nahm ihn an und bat die orientalischen Bischöfe um ihre Verwendung beim Kaiser (Ep. ad Orientales MSL 8, 1365 ff.; Jaffé Nr. 217). In gleichem Sinne supplizierte er bei den Hoftheologen Ursacius, Valens und Germinius, gab auch ihnen gegenüber den Athanasius preis, behauptete sogar, derselbe sei, wie das römische Presbyterium bezeugen könne, längst aus der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen (hierüber s. weiter unten) und erklärte, auch mit Auxentius (s. über ihn Athan. Hist. Arian. cp. 75. MSG 25, 784) und Epiktet (von Circumcellä s. o.) in Kirchengemeinschaft zu stehen (Ep. ad Ursacium etc. p. 1368—71; Jaffé 218). Endlich trieb er auch den Vincentius von Kapua, über dessen Nachgiebigkeit gegen die Hoftheologie er früher selbst Klage geführt hatte (s. o. S. 451, 49), dazu an, mit den kampanischen Bischöfen für seine Rückberufung zu bitten (Ep. ad Vinc. p. 1371 f.; Jaffé 219).

Sind diese Briefe unecht? Die katholischen Forscher bejahen die Frage einmütig, und es ist jedenfalls nicht angängig, gegenüber einer so ruhigen und sorgfältig abwägenden Untersuchung wie der Hefeles (a. a. O. 686 ff.), mit Möller (a. a. O. 650 Note) von leichtfertiger Tendenzkritik zu reden. Zur Entscheidung ist noch ein vierter (oder erster) gleich-

falls bei Hilarius überlieferter, von Liberius angeblich schon in der ersten Zeit seines Pontifikates geschriebener Brief heranzuziehen (Ep. qua Athanasius etc. [Anfangsworte Studens paci] MSL 8, 1395; Jaffé 207). Danach hätten die orientalischen Bischöfe noch bei Lebzeiten des Papstes Julius neue Klagen gegen Athanasius vorgebracht, weshalb L. gleich nach seinem Amtsantritt Gesandte nach Alexandrien geschickt habe, um den A. zur Verantwortung nach Rom zu fordern, unter Androhung des Ausschlusses aus der römischen Kirchengemeinschaft im Falle der Weigerung; da Athanasius nicht gekommen, so erklärte L. den Orientalen, daß er künftig nicht mehr mit Athanasius, wohl aber mit ihnen Gemeinschaft halten werde. Dieses Schreiben widerspricht der beglaubigten Geschichte (s. o. S. 451, 38) so sehr, daß an seiner Unechtheit füglich nicht gezweifelt werden kann (s. schon Stilting; Coustant verweist es, nicht aber die anderen drei, in die Appendix). Die Bemerkung Möllers, der, wie Tillemont (8, 695 f.) an der Echtheit festhält, der Brief bezeichne in der That eine fingierte Situation, aber eine von L. selbst fingierte, ist grundlos. Nun steht die Sache freilich nicht so, daß, weil dieser Brief unecht ist, es auch die anderen sein müssen; Gwatkin (S. 193) hat nicht übel gezeigt, daß man jedem einzelnen Beweisgrund Hefeles einen anderen entgegensetzen oder ihn wenigstens entkräften kann. Und doch scheint Art und Inhalt der Briefe, insbesondere die mit solchem Nachdruck betonte Verwerfung der Gemeinschaft mit Athanasius, um die es sich damals gar nicht mehr handelte (s. auch Loofs Art. Hosius Bd VIII S. 380, 47) und deren Erwähnung derjenigen im Briefe Studens paci verdächtig ähnlich ist, mit dem, was wir sonst erfahren oder schließen dürfen, nicht in Einklang zu stehen. Vor allem bleibt der oft gehörte Einwand gewichtig: wenn L. schon im Sommer 357 sich in aller Form und unter vollständiger Verleugnung aller bisher von ihm befolgten Grundsätze unterworfen hatte, warum verging noch ein volles Jahr, ehe der Kaiser, ihn, wie er doch versprochen hatte, den Römern wieder zurückgab? Erinnert man sich nunmehr der Bemerkung des Sozomenus (s. o. S. 452, 58), in dessen einwandsfreien Bericht der Inhalt der Briefe sich kaum einreihen läßt, daß die Gegner böswillige Gerüchte über L. ausgestreut hätten, so hat man auch eine ausreichende Begründung etwaiger Fälschung, die dann noch im Fluß der Ereignisse vorgenommen worden wäre (anders Hefele 691, der wegen der Erwähnung Fortunatians [s. darüber unten S. 454, 50] ohne Not annimmt, die Fälschung habe den Bericht des Hieronymus zur Voraussetzung; wer sollte nach 392 sie unternommen haben?). Wird dem die Berufung auf die Überlieferung der Briefe bei Hilarius entgegengehalten, so ist zu sagen, daß die Frage, ob Fragment 4 und 6 echt sind, von der nach der Echtheit der Briefe zu scheiden ist; „selbst das wäre denkbar, daß Hilarius Fragment 4 (Studens paci) als Fälschung zur Bloßstellung der Fälscher mitgeteilt hätte" (so nach Coustant richtig Loofs Art. Hilarius Bd V S. 66, 21 ff.). Aber die Art, wie in den Randbemerkungen des Fragmentisten L. geschmäht und verflucht wird, erscheint im Rahmen des Ganzen höchst verdächtig. Die einzige zweifellos echte Äußerung des Hilarius zur Sache, seine Bemerkung über Konstantius aus dem Jahre 360 (ad Constantium cp. 11 MSL 10, 589): nescio, utrum majore impietate relegaveris (scil. Liberium) quam remiseris, enthält zwar einen scharfen Tadel des kaiserlichen Verfahrens, nicht aber des L., der damals ohnehin als das anerkannte Haupt der Orthodoxen zu Rom saß. Das Werk, aus dem die Fragmente stammen, ist aber noch später geschrieben, endgiltig redigiert sogar erst nach dem Tode des Liberius (s. Bd VIII S. 65, 58), als ihn zu verunglimpfen zumal für Hilarius gar keine Veranlassung mehr vorlag.

Freilich reichen alle diese Erörterungen nicht zu, die Briefe aus der Welt zu schaffen. Aber auch wenn sie unecht sind, was alles in allem genommen das Wahrscheinlichste ist, müssen sie deshalb ohne jede Grundlage sein? Sind sie nicht vielleicht nur der gehässige, verfälschte Ausdruck von Thatsachen? Daß Liberius in der Verbannung fortgesetzt bearbeitet worden ist, daß Fortunatian, dessen Erwähnung bei Hieronymus doch schwerlich bloß auf die Briefe zurückzuführen ist und Demophilus dabei ihre Rolle gespielt haben, das wird alles richtig sein. Außerdem besitzen wir das bestimmte Zeugnis des Philostorgius (H. E. 4, 3 MSG 65, 517), daß Lib. zur selben Zeit wie Hosius *κατὰ τοῦ ὁμοουσίου καὶ μὴν καὶ κατά γε τοῦ Ἀθανασίου ὑπογράψαι* (der den Ath. betreffende Zusatz giebt freilich zu Bedenken Anlaß [s. o. S. 454, 18]). Endlich findet jene Bemerkung des Athanasius, wie bereits bemerkt wurde (s. o. S. 453, 21) in der Situation von 358 keine genügende Erklärung. Nimmt man seine „zwei Jahre" genau, so wird man ohnehin weiter zurückgeführt und muß das „Mattwerden" des L. schon auf frühere Vorgänge beziehen. Auch würde ein ruhiger Betrachter L. so wenig wie Hosius einen Vorwurf daraus machen dürfen, wenn er mürbe geworden wäre, so lange damit nicht die oben gekenn-

zeichnete Verleugnung seiner bisherigen Haltung verbunden war, was wiederum nur auf Grund fragwürdiger Dokumente behauptet werden kann. So stehen wir auf völlig unsicherem Boden, und eine bestimmte Entscheidung verbietet sich von selbst.

An der Synode zu Ariminum im Jahre 359 (s. Bd II S. 35, 53 ff.) hat Liberius nicht teilgenommen; nach Damasus (s. sein Synodalschreiben bei Theodor. 2, 17 [22]) 5 war er gar nicht dazu aufgefordert worden. Überhaupt tritt er mehrere Jahre hindurch in der Öffentlichkeit nicht hervor. 363 erließ er ein Schreiben (Ep. ad catholicos episcopos Italiae MSL 8, 1372 f.; Jaffé 223), in welchem nach dem Beispiel der alexandrinischen Synode von 362 jene Grundsätze der Versöhnung geltend gemacht wurden, nach denen alle, welche ihr Verhalten zu Ariminum bereuten und sich von arianischer Lehre los- 10 sagten, Verzeihung erhielten und nur die eigentlichen Parteiführer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollten. Hiermit war auch in Rom eine schroffere Richtung nicht einverstanden (auch im Hinblick auf des Liberius' eigenes Verhalten; vgl. die Praef. Lib. Prec.), und der sich auf diese Weise anbahnende Gegensatz führte zu Entzweiungen, denen hier nicht nachzugehen ist (vgl. die A. Hilarius, röm. Diakon, Bd VIII S. 67, 15 und Lucifer von Calaris). Als sodann die weitere Entwickelung, insbesondere die von Kaiser Valens ausgehende Verfolgung aller Nichtarianer, die Annäherung der Homoiusianer an die nicänische Partei verstärkte und erstere an den Abendländern unter Valentinian Halt suchten, sehen wir den Liberius 366 als Vertreter der Orthodoxie die Gesandten der kleinasiatischen Macedonianer (s. d. Art.) auf Grund eines Bekenntnisses zur nicänischen 20 Formel als dem rechten Bollwerk gegen alle Angriffe als Brüder aufnehmen und ihnen auf dieser Grundlage Friedenserklärungen an ihre Auftraggeber mitgeben (s. die Ep. ad universos orientis orthodoxos episcopos bei Sokr. 4, 12; MSL 8, 1381—86; Jaffé 228), ein Glied in der Kette von Verhandlungen, die noch lange zwischen Morgen- und Abendland geführt wurden. 25

Nach dem Tode des Felix (22. November 365) hatte L. die Kleriker von dessen Partei zu ihren Graden wieder zugelassen. Dennoch gab sein Tod (24. Sept. 366; so nach Lib. Prec. Praef. 2 [VIII. Kal. Okt.], während Martyrol. Hieronym. IX Kal. Okt. hat) das Zeichen zu wilden Parteikämpfen mit furchtbarem Blutvergießen, worüber das Nähere im Artikel Ursinus, Gegenpapst (nämlich des Damasus), nachzu- 30 lesen ist. Nach dem Papstbuch wurde L. im Koimeterium der Priscilla an der salarischen Straße beigesetzt. De Rossi hat in dem Helden eines von ihm aufgefundenen, zu einer Gruppe von Elogien und Epitaphien, die sich auf die Koimeterien der beiden salarischen Straßen beziehen, gehörigen Lobgedichtes auf einen ungenannten Bischof den Liberius erkennen wollen. Das Gewicht seiner zahlreichen Gründe wird aber dadurch aufgehoben, 35 daß der im Gedicht Gefeierte in der Verbannung gestorben ist (insuper exilio decedis martyr ad astra), welche Angabe R. nur durch gewaltsame und unbegründete Änderung des Textes zu entkräften vermag. In Rom hat L. sich ein gutes und dauerndes Andenken durch die Gründung der Basilica Liberiana (S. Maria Maggiore) gestiftet, die „in dem Gottesdienst der Geburt Christi und der Adventszeit die führende Rolle hatte 40 und bis auf den heutigen Tag hat" (Usener 292). Im Jahre 354 wurde hier unseres Wissens zum erstenmal die Geburt Christi am 25. Dezember gefeiert, nachdem noch im Vorjahre Liberius die Schwester des Ambrosius, Marcellina, am 6. Januar als am Geburtstag Christi zur Nonne geweiht hatte. Die von ihm bei dieser Weihe gehaltene Rede hat Ambrosius (de virg. 3, 1 ff.) in freier Wiedergabe aufbewahrt (abgedruckt MSL 8, 45 1345—50).

Während das Martyrologium Hieronymianum den L. zum 23. September unter seine Heiligen aufgenommen hat und in den orientalischen Menologien der Bekenner gefeiert wird (s. de Rossi 57), sind die mittelalterlichen Martyrologien schlecht auf ihn zu sprechen, und das gegenwärtige Martyrologium Romanum enthält seinen Namen nicht. 50 Das hängt nicht sowohl mit der geschichtlichen Erinnerung an seinen „Fall" als mit der Verfälschung durch apokryphe Überlieferung zusammen, unter der das Andenken des Papstes seit dem 6. Jahrhundert zu leiden hatte. Die im Gefolge der Kämpfe nach seinem Tode (s. o. 455, 27 ff.) zu seinen Ungunsten und zu Gunsten der Auffassung von Felix als dem rechtmäßigen Bischof entstandene Überlieferung ist seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts 55 von der Sage so ausgebildet worden, daß L. im Verein mit Konstantius als blutiger Verfolger des wahren Glaubens, Felix aber als heiliger Märtyrer erscheint (s. d. Nähere im Art. Felix Bd VI S. 25, 29 ff.). Vornehmlich durch den Liber Pontificalis ist diese Legende verbreitet worden (s. dazu und über die litterarische Vorgeschichte Duchesne in der Einleitung; der Versuch Mommsens, die Glaubwürdigkeit der Märtyrerakten des angeblich 60

von L. durch Hunger getöteten Presbyters Eusebius [Gesta Eusebii Presbyteri bei Baluze, Miscell. 2, 1679, 141 f.] aufrecht zu erhalten, ist nicht überzeugend). Zu den legendarischen Erzeugnissen gehören auch die Gesta Liberii (MSL 8, 1388—93), „où l'enthousiasme pour la mémoire de Libère est concilié tant bien que mal avec 5 un certain sentiment de sa faiblesse momentanée" (Duchesne p. CXXII). Die Entstehung dieser Schrift steht in Verbindung mit den Kämpfen zwischen Laurentius und Symmachus (501). Felix wird darin nicht erwähnt. Eine offensichtliche Fälschung ist endlich der Briefwechsel zwischen Liberius und Athanasius (MSL 1395 ff. Jaffé 229; 1406 ff. Jaffé 222) und die Epistula ad omnes generaliter episcopos (MSL 10 1399—1403; Jaffé 224). **G. Krüger.**

Libertiner I. — Vgl. Winers Realw.; Hausrath in Schenkels Bibel-L.; Schürer in Riehms Handwörterbuch.

Libertiner (*Λιβερτῖνοι*) werden AG 6, 9 die Mitglieder einer jüdischen Synagogengemeinschaft in Jerusalem genannt, zu welchen ein Teil der Gegner des Diakonen Ste- 15 phanus gehörte. Streitig ist, ob dieselben mit den dort neben ihnen genannten Kyrenäern, Alexandrinern, Ciliciern und Asiaten (Calvin u. a.), oder nur mit den Kyrenäern und Alexandrinern gemeinsam (Winer, Wendt in Meyers Kommentar, Holtzmann i. Handbuch des NT), oder ebenso wie jede der anderen Klassen für sich allein (Meyer, Hausrath, Schürer) eine Synagoge in Jerusalem besaßen. Die letzte Annahme würde am meisten 20 dazu stimmen, daß es in Jerusalem, wenn auch nicht gerade 480 Synagogen, wie der Talmud in symbolischer Zahl (4 × 12 × 10) angiebt (Megill. 73, 4; Ketuvoth 105, 1), so doch sicher eine große Menge derselben und darunter nach dem Talmud (Megill. 73, 4) eine Synagoge der Alexandriner gab. Die mittlere Annahme entspricht aber mehr dem Texte, nämlich dem Umstande, daß vor *Κυρηναίων* und *Ἀλεξανδρέων* kein Artikel, 25 dagegen *τῶν* vor *ἀπὸ Κιλικ.* steht. Die Bedeutung des Namens Libertiner ist nicht ganz zweifellos zu erweisen. Von vorneherein abzuweisen sind die willkürlichen Konjekturen, nach denen *Λιβυστίνων* in der Bedeutung Libyer (Armenische Übersetzung Oecumen., Clericus, Valckenaer) oder *Λιβύνων τῶν κατὰ Κυρ.* (Schultheß, De Charism. Spir. S. I, 162 sqq.) gelesen werden sollte, ebenso wie die Ableitung des Namens 30 aus dem Hebräischen (Harduin, s. dagegen Deyling, Observ. II, 437 sqq.) und andere aus der Luft gegriffene Vermutungen (K. Döring, Ep. qua synagogam Libertinorum scholam latinam fuisse coniicit. 1755). — Die Zusammenstellung der Libertiner mit Kyrenäern und Alexandrinern würde zunächst darauf führen, auch in dem ersten Namen die Bezeichnung von Bewohnern einer Stadt oder Landschaft, und zwar besonders einer 35 gleichfalls afrikanischen, mit dem Namen Libertum zu sehen (Gerdes, De synagoga Libert., Gron. 1736; J. F. Scherer, Diss. de synag. Libert., Arg. 1754). Aber von einer solchen finden sich keine sicheren geschichtlichen Spuren. Auf die unsichere Erwähnung eines an der Synode von Karthago vom Jahre 411 teilnehmenden episcopus Libertinensis darf man sich um so weniger berufen, da sich Libertinus und Liber- 40 tinensis nicht gut von demselben Ortsnamen ableiten lassen. Und die kahle Angabe des Suidas „*Λιβερτῖνοι· ἔθνος*" erscheint als bloße aus AG 6, 9 geschlossene Vermutung. — Man wird daher unter den Libertinern, der Bedeutung des lateinischen Wortes entsprechend, Freigelassene verstehen müssen, und das AG 6, 19 zu *Λιβερτίνων* hinzugefügte *λεγομένων* scheint ja auch anzudeuten, daß dieses Wort nicht, wie die übrigen Namen, 45 eine einfache Ortsbezeichnung enthält. Jedenfalls darf man aber weder an freigelassene, zum Judentum übergetretene Römer (Grotius, Vitringa), noch an freigelassene Sklaven palästinischer Herren (Lightfoot) denken, sondern nur an Nachkommen der Juden, die besonders von Pompejus nach Rom als Kriegsgefangene gebracht worden waren und dort später, da man sie wegen ihres zähen Festhaltens an ihren nationalen Sitten als Sklaven 50 nicht brauchen konnte, wieder frei gelassen worden waren (Philo, Leg. ad Caj., p. 1014 C). Während nun die Mehrzahl derselben in Rom blieb und in der regio Transtiberina sich ansiedelte (Sueton. Tiber. 36; Tacit. Ann. 2, 85; Philo. l. c.), scheinen andere nach ihrem Vaterlande zurückgekehrt zu sein und sich in Jerusalem zu einer Synagogengemeinde vereinigt zu haben, in welcher sich der Name Libertiner, römische Freigelassene, 55 auch auf spätere Generationen forterbte. **F. Sieffert.**

Libertiner II., Politische Partei in Genf. — Roget, Hist. du peuple de Genève, t. II—IV; Cornelius, Historische Arbeiten; Stähelin, J. Calvin, I, 5, 382 f.; Encyclop. des sciences religieuses, t. VIII, 244—269.

Es gab zur Zeit Calvins in Genf eine politische Partei, welcher man später den Namen Libertiner (oder „Perrinistes“) beilegte. Sie bildete sich aus einem großen Teile der alten einheimischen Bürgerschaft, deren Väter und Glieder schon seit länger für die Befreiung der Stadt von der Herrschaft des Bischofs und des Herzogs von Savoyen gekämpft, dieselbe mit Opfern errungen und gleichsam als Schlußstein des Werks die Reformation durchgesetzt hatten. Manche von ihnen waren anfangs warme Freunde und Beschützer der Prediger, insbesondere Calvins, dessen Rückberufung durch ihre Bemühungen erfolgte. Als aber die vom Volke angenommenen Ordonnances ecclésiastiques in Wirksamkeit traten und auch mit der Sittenreform Ernst gemacht wurde, da fühlten sich viele in ihren Gewohnheiten, in ihrem ungebundenen, aus der katholischen Zeit herrührenden Leben beengt, wie ihnen schon Bonivard vorhergesagt hatte, und es trat allmählich eine immer stärkere Opposition hervor, die sich in Schmähungen und Feindseligkeiten gegen die Prediger, in Klagen über die sogenannte neue bischöfliche Tyrannei, in Übertretung der strengen Sitten- und Luxusgesetze, in Trotz gegen die Zensuren und Exkommunikationen des Konsistoriums, in ärgerlichen Auftritten und demonstrativen Ausschweifungen, wie sie in gewissen Kreisen und Familien vorkamen, Luft machte. Zu den sozialen und antihierarchischen Motiven gesellten sich aber auch politische: die Mißstimmung über die zahlreichen Aufnahmen französischer Flüchtlinge ins Bürgerrecht, die Furcht vor dem daraus erfolgenden Uebergewicht derselben über die alten Genfer „Patrioten“ und dem dadurch verstärkten Einflusse der Prediger, der absichtlich genährte Verdacht verräterischer Verbindungen der neuen Bürger mit Frankreich. Eine Zeit lang erhielt diese Opposition wirklich in den Räten die Oberhand und versuchte, das Recht der Exkommunikation dem Konsistorium aus der Hand zu winden, bis endlich, da ihr dies durch Calvins Festigkeit mißlang und das Blatt sich neuerdings umwandte, im Mai 1555 infolge eines gescheiterten Aufstandes, der vorzüglich den „Franzosen“ galt, die Häupter teils flüchtig, teils hingerichtet wurden und die Partei gänzlich zerfiel. Nach traditioneller Auffassung hätten bei dem Allem auch die Lehren der eigentlichen Libertiner mitgewirkt; allein dies ist neulich, und im allgemeinen wohl nicht mit Unrecht, stark bestritten worden; die empörenden Lästerungen eines Raoul Monnet und Jaques Gruet haben mit der Art und Weise eines Quintin und Pocquet nichts gemein, und es finden sich darin so wenig Anklänge an die spezifischen Lehren derselben, wie in den leichtfertigen Spott- und Trotzreden und Äußerungen des Unglaubens, welche vor dem Konsistorium und sonst von Manchen laut wurden. Einzig die frechen Behauptungen, mit denen die Frau des Ratsherrn Ameaux ihre Sittenlosigkeit prinzipiell zu begründen suchte („que la communion des saints signifie la communauté des personnes et qu'après avoir donné son coeur à Dieu, toutes les actions sont permises et légitimes“) legen den Gedanken nahe, es sei hier wirklich ein Samenkorn der von Pocquet ausgestreuten Saat aufgegangen, ohne daß man jedoch von einer Person auf die ganze Partei zu schließen berechtigt wäre (Roget, II, p. 207 sq.) (S. übrigens hierzu den A. Calvin Bd III S. 669, 16 ff.). **(Trechsel †) Choisy.**

Libertiner III., Pantheistisch-antinomistische Partei. — Quellen für die Geschichte und Lehre der Sekte: Contre la Secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituelz par J. Calvin, 1545, und dessen: Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des Libertins lequel est prisonnier à Roan. 1547 (Calv. Opp. [CR] Vol. VII, p. 145 sq. 341 sq. und Proleg.). Außerdem Institutio rel. christ. III, 3. 14; Henry, Leben Calvins, II, S. 402 f.; Trechsel: Antitrin., I, S. 177 f.; Gieseler, LB. d. K.-G., III, 1, S. 385 f.; Hundeshagen in den ThStK 1845, S. 866 ff.; Viret, De auctoritate . . . ministerii Verbi Dei. 1554; A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moyen âge et au 16e siècle, 1875; G. Jaujard, Essai sur les Libertins, spirituels de Genève (?), Paris 1890.

Libertiner (Spiritualen) hieß eine pantheistisch-antinomistische Partei der Reformationszeit, welche zuerst in den Niederlanden auftrat, sich von dort über Frankreich verbreitete. Ueber ihren eigentlichen Ursprung hat man keine bestimmten Nachrichten. Auf der einen Seite ist es keineswegs unmöglich, daß ein gewisser Zusammenhang zwischen ihr und der mittelalterlichen Sekte des freien Geistes stattfand, welche zwar hart verfolgt, aber nie vertilgt, noch am Ende des 15. Jahrhunderts am Niederrhein und in den Niederlanden verborgen fortlebte und vom Frühlingswehen der neuen Zeit, von den großen, aber mißverstandenen Ideen von christlicher Freiheit, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung aus dem Glauben u. s. w. erweckt, gleichsam neue Keime und Schosse zu treiben anfing. Kaum jedoch sind diejenigen dahin zu rechnen, vor welchen Luther schon 1525 die Christen zu Antwerpen warnen zu müssen glaubte, deren Lehre aber mehr vulgär-rationalistisch als

pantheistisch gewesen zu sein scheint (Luthers Briefe von de Wette III, S. 60 ff.; Luthers WW, EA LIII, S. 341 f., vgl. Gieseler, Lehrb. der K.-G., III, 1 S. 557). — Andererseits möchte wohl auch an eine Verwandtschaft der Libertiner mit dem Anabaptismus zu denken sein, welcher bekanntlich in denselben Gegenden so üppig und vielgestaltig her-
5 vortrat. Auch die Geschichte der Partei in ihrer inneren Entwickelung ist uns nicht klar; alles, was man davon weiß, beschränkt sich hauptsächlich auf die fragmentarischen Angaben, welche uns Calvin in seinen Streitschriften gegen dieselbe gelegentlich mitteilt. Demnach waren die Provinzen Holland, Brabant, Flandern und Hennegau die Hauptsitze, von denen die libertinische Lehre ausging, und ein gewisser Coppin der erste, der sie schon um 1529
10 in seiner Vaterstadt Lille verkündigte. Bald aber wurde er durch einen anderen, Namens Quintin aus Hennegau, verdunkelt, der mit seinen Begleitern Bertram des Moulins und Claude Perseval denselben Ideen auch in Frankreich Eingang zu verschaffen wußte. Zu ihm gesellte sich sein Landsmann Antoine Pocquet oder Pocques, ohne daß dieser deshalb seinen priesterlichen Stand aufzugeben für nötig hielt.
15 Nach Aussage Calvins wurde Quintin 1546 in Tournay wegen Unsittlichkeit und Irrlehre zum Tod verurteilt und hingerichtet. Pocquet stammte aus Enghien in Belgien. Er war von 1540—1549 Almosenier der Königin von Navarra, erhielt seitdem einen Ruhegehalt und starb zu Pau nach 1560. Fast zwei Jahre lang, 1543—1544, weilte er im Hause Bucers zu Straßburg. Mit Pierre Brully unterhielt er Beziehungen, welche
20 noch nicht völlig aufgeklärt sind (siehe Paillard, Procès de Pierre Brully; R. Reuß, Pierre Brully S. 52 und sq.). Wie es scheint, war Pocquet weit weniger entschieden in seinem Libertinismus als Quintin. Er verfaßte im Jahre 1548 eine Entgegnung an Calvin, die noch nicht gedruckt zu sein scheint. Beide werden uns als ungebildete, wenigstens ungelehrte, aber schlaue Männer von sehr zweideutiger Sittlichkeit geschildert, die,
25 um sich Anhang und ein bequemes Leben zu verschaffen, durch dunkle und hochfliegende Reden, in welchen der „Geist" eine große Rolle spielte, die Leute an sich lockten, während sie ihren wahren Sinn nur den bereits von ihnen Gewonnenen kund thaten. Zu dem Ende, wird versichert, hätten sie mit Berufung auf Christum und die Apostel das Prinzip der Accomodation, der pia fraus, der „sittlichen List und Lüge" geradezu systematisch
30 ausgebildet und als evangelische Klugheit und Tugend empfohlen, wie sie denn auch kein Bedenken trugen, sich unter Katholiken katholisch, unter Evangelischen evangelisch zu stellen. Auf diese Weise sollen sie in Frankreich allein bei 4000 Personen an sich gezogen haben. Aber nicht nur unter den geringeren Ständen, auch bei Hochgebildeten und Vornehmen, selbst an Fürstenhöfen gelang es ihnen, sich Gehör und Gunst zu erwerben. So ließ sich
35 die Schwester Franz I., Marguerite von Valois, Königin von Navarra, dergestalt von ihnen einnehmen, daß sie ihnen nicht nur an ihrem Hofe zu Nérac Zuflucht gewährte, sondern auch an ihrem Umgange, wie an dem eines Lefèvre d'Etaples und Gerh. Roussel, Gefallen fand, was um so begreiflicher ist, da die geistreiche Weltdame zwar in manchem zur evangelischen Lehre hinneigte, aber doch nur bei einem vergeistigten Katholicismus und
40 in den äußeren Formen der alten Kirche stehen blieb (Schmidt, Roussel, p. 123 sq.; Lefranc, Idées religieuses de Marguerite de Navarre, p. 24, 112 sq., 130 sq.; Doumergue, Calvin I, p. 404 sq.). Anders Calvin, als er 1534 in Paris mit Quintin zusammentraf und ihn vor einer großen Versammlung zu widerlegen suchte: auf die Einwendung des letzteren, Calvin habe ihn nur nicht recht verstanden, gab dieser zur Antwort:
45 vielmehr ein wenig besser als er, der sich selbst nicht verstehe; so viel wenigstens sei ihm klar geworden, daß Q. die Leute mit gefährlichem Unsinn bethören wolle. Die Lehre der Libertiner kennen wir gleichfalls nur aus den Angaben und einigen Auszügen bei Calvin, und man möchte denken, er habe manches deutlicher und konsequenter ausgesprochen, als es von ihnen selbst in der Regel geschehen sei; indessen werden doch vielfach ihre eigenen
50 Worte und Ausdrücke angeführt, aus denen sich ihre Meinung und Tendenz klar genug ergiebt. Ihre Sprache lautet zwar sehr biblisch und ist häufig aus biblischen Redensarten zusammengesetzt; aber von echter Exegese und Begründung aus der Schrift ist keine Rede; die einzelnen Sprüche werden entweder gepreßt oder „geistlich" und ganz wider den Zusammenhang gedeutet, sogar absichtlich verfälscht und erdichtet; wie wenig man sich wirklich
55 an den „Buchstaben" und überhaupt an die Grundlage des biblischen Christentums gebunden glaubte, geht auch daraus hervor, daß Quintin vor Vertrauteren jeden Apostel mit einem besonderen Spitznamen bezeichnet haben soll. Wir haben das System bereits ein pantheistisches genannt, und zwar ist es der entschiedenste, theoretisch wie praktisch durchgeführte Pantheismus (Akosmismus), den man nach Form und Anlage spiritualistisch
60 nennen möchte, wenn er nicht zuletzt auf etwas ganz anderes hinausliefe. Der Fundamen-

talsatz, von dem alles ausgeht, ist nämlich der: Es giebt überall nur einen Geist, der in allen Kreaturen lebt und ist — der ewige Geist Gottes. Dieser eine Geist und Gott unterscheidet sich freilich von sich selbst, sofern er ein anderer ist in der Welt als im Himmel (— que Dieu est divers à soy, entant qu'il est tout autre en ce monde qu'au ciel. Calvin: Contre les Libertins, C. 11). Alle Geschöpfe, Engel u. s. w. sind 5 an und für sich nichts, haben keine reale Existenz außer Gott; der Mensch namentlich wird durch den Geist Gottes, der in ihm ist, erhalten, bis dieser sich wieder von ihm zurückzieht; er trägt und belebt unsere Leiber; aber auch alle Thätigkeiten und Handlungen, überhaupt alles, was irgend in der Welt geschieht, geht direkt von ihm aus, ist unmittelbar Gottes Werk (— mais que tout ce qui se faict au monde, doit être ré- 10 puté directement son oeuvre. — C. 13: So habe sich u. a. Quintin bei gegebenem Anlasse in seinem Patois geäußert: Ouy, chet [c'est] ty, chet my, chet Dieu. Car che que ty ou my foisons, chet Dieu qui le foit; et che que Dieu foit, nous le foisons, pourche qu'il est en nous. A. a. O. Kap. 13). Außerdem aber fällt alles andere, Welt, Teufel, Fleisch, Seele u. s. w. in die Kategorie der Vorstellung oder 15 Einbildung (le cuider, opinatio), ist Wahn und Nichts. Auch die Sünde besteht nicht etwa im Mangel des Guten, sondern sie ist, da Gott selbst alles in allen wirkt, ein leerer Wahn, der vergeht, sobald er als solcher erkannt wird und man nicht mehr darauf achtet (Touchant du péché, ils ne disent pas seulement que ce soit une privation du bien, mais ce leur est un cuider qui s'esvanouist et est aboly, 20 quand on n'en faict plus de cas. C. 12). Es giebt daher nur ein wirklich Böses, nämlich das Wähnen selbst, die Meinung und Unterscheidung des Bösen vom Guten, als ob der heilige Gott, der alles thut, etwas Böses thun könnte; der Sündenfall und die Sünde selbst ist in der That nichts anderes, als die Scheidung und der Abfall des Menschen von Gott in der Meinung, etwas für sich zu sein oder sein zu wollen, und solange 25 er in dieser Vorstellung, diesem Gegensatze befangen bleibt, ist er selbst nur Wahn und ein Rauch, der vorüberfährt (Pocquet: Et pour ce est il écrit: Celuy qui voit péché [?], péché luy demeure [Jehan. 9. 41] et vérité n'est point en luy — Und sehr unzweideutig: Mais quand vous regarderez en Dieu, vous ne voyez point toutes ces choses. Car en Dieu n'habite point de péché: et toutesfois 30 il fait toutes choses, et ce qu'il faict, tout est bon, et la science de l'homme est follie devant Dieu. C. 23). Die Erlösung kann demnach auch nur in der Befreiung von diesem Wahn der Sünde, in der Erkenntnis, daß sie nichts ist, in der Erhebung aus der Vorstellung zum Begriffe, zum absoluten Wissen von Gott bestehen, und dieses Wissen, das sich eben nur bei den Spiritualen findet, wurde und wird nicht sowohl durch die 35 Lehre, als vielmehr durch den Tod Christi vermittelt. Allem nach war ihnen Christus nicht wesentlich von uns verschieden; er bestand, wie wir, aus dem göttlichen Geiste, der in allen ist, und dem, was sie Wahn oder Welt hießen, und nur der letztere starb am Kreuze. Sei dies nun doketisch oder wie immer zu verstehen, so viel ist gewiß, daß die Geschichte und zumal die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung Christi für diese 40 Partei zunächst nur eine symbolisch-typische Bedeutung hatte; sein Leiden u. s. w. war nach Calvins allerdings starkem Ausspruche nur „une farce ou moralité jouée sur un eschafaut pour nous figurer le mystère de notre salut", nur ein Typus der Idee, daß die Sünde getilgt und aufgehoben, in Wahrheit und vor Gott nichts sei; an ihm und durch ihn kommt es uns zum Bewußtsein, daß die Sünde für uns tot ist und 45 sein soll und wir für sie (K. 17). Indem nun Christus die ganze Menschheit angenommen und wir durch den Geist mit ihm eins sind, so ist auch für uns in ihm alles „vollbracht" und keine Wiederholung mehr vonnöten; die Sünde hat für uns Bedeutung verloren; Kampf wider dieselbe, Buße, Abtötung des Fleisches, Übernahme des Kreuzes um seinetwillen findet nicht mehr statt; auch leiden kann und soll der „Geistliche" nicht mehr, da 50 Christus alles gelitten und zur Seligkeit eingegangen, — wobei denn freilich gar oft die Idee mit der Wirklichkeit in herben Widerstreit geriet (Car il est écrit [?]: J'ai esté faict tout homme. Puis qu'il a esté faict tout homme — man bemerke den Doppelsinn: totus oder omnis — prendant nature humaine, et qu'il est mort, peut-il encor mourir cy bas? Ce seroit grand erreur d'ainsi le croire etc. 55 Pocquet K. 23). Wohl muß der Mensch wiedergeboren werden und er wird es, indem er zur Unschuld Adams, zur kindlichen Einfalt und Einheit mit Gott zurückkehrt, die Sünde nicht mehr sieht noch kennt, nicht mehr wähnt und unterscheidet, dem Geiste Gottes in den natürlichen Trieben folgt, ohne sich darüber ein Gewissen zu machen und in der Freiheit des Geistes dem Gesetze abstirbt (Mais si nous commettons encores l'offense 60

et entrons au jardin de volupté, lequel nous est encore défendu, de vouloir rien faire [ne quid velimus facere], mais nous laisser mener selon le vouloir de Dieu; autrement nous ne seriesmes point desvétus du viel serpent, lequel est nostre premier père Adam, et verriesmes peché comme luy et sa femme etc. Pocquet a. a. O. vgl. K. 18). Ein so Wiedergeborner ist Christus, ist Gott selbst, zu welchem er auch im Tode zurückkehrt, um in ihm aufzugehen (K. 3 und 22). Die praktischen Konsequenzen dieser Lehre sind teils schon angedeutet, teils leicht zu erraten. Pocquet geht zwar sehr sanft und vorsichtig von dem Grundsatze aus, daß wir einander nicht tadeln, richten und verdammen sollen, aber um ihn sodann dahin auszudehnen, daß man überhaupt nichts tadelnswert und verdammlich finden dürfe; ist doch der Naturtrieb von vornherein Gottes Trieb und des Geistes Stimme (K. 20) und hat doch Gott alles vergeben und die Sünde abgethan. Ferner folgt nach ihnen aus der Gemeinschaft der Gläubigen, daß keiner etwas für sich habe und das Eigentum gemein sein solle; freilich, wie Calvin sie beschuldigt, vorzugsweise mit Anwendung zum eigenen Nutzen, weshalb er sie witzig docteurs de la charité passive nennt (K. 21). Die gesetzliche Ehe gilt für fleischlich und unverbindlich; die wahre christliche Ehe ist die, in der die Geister übereinstimmen und es beiden zusammen wohl ist (K. 20). Auch auf die Leiber erstreckt sich die Gemeinschaft der Heiligen, und es ist Unrecht, es streitet wider Gott und die Liebe, jemanden irgend ein Begehren zu verweigern (K. 13 und 15). — Kurz, der anscheinende Spiritualismus wird zum offenbaren Sensualismus und Materialismus, und die Lehre gestaltet sich schließlich, nach einer treffenden Bezeichnung, zu einem „System genialer Lebensweisheit, wie es sich die ausschweifendste Sinnlichkeit zu ihrer Rechtfertigung kaum besser zu wünschen vermag“.

Freilich hüteten die Häupter der Partei, wie gesagt, sich sehr wohl, den Kern ihrer Ansichten vor Ungeweihten zu verraten. In Straßburg gelang es Pocquet, dem ehrlichen Butzer sogar ein schriftliches Zeugnis der Glaubensgemeinschaft zu entlocken. Auch muß der letztere über den wahren Stand der Dinge am Hofe zu Nérac getäuscht worden sein, da er 1538 in einem Briefe an die Königin ihren Eifer um die Verhinderung einer so verderblichen Doktrin dankbar belobte und sie darin mit allen Kräften fortzufahren ermahnte (Calvini, Op. [CR] VII, Proleg. p. XXI. s.). In Genf dagegen wurde Pocquet von dem schärfer blickenden Calvin in Kurzem durchschaut, der ihm auch die geringste Zeile verweigerte und ihn mehrmals in den Wochen-Kongregationen zurechtwies. Dadurch aufmerksam gemacht, dazu noch von mancher Seite, selbst durch Leute aus Artois und Hennegau persönlich aufgefordert (Herminjard, IX 247, 329, 341), verfaßte Calvin seine Streitschrift wider die Sekte der Libertiner, die 1545 erschien und worin er das ganze System und den Charakter seiner Urheber schonungslos aufdeckte und widerlegte. Diese Schrift wurde jedoch von der Königin von Navara sehr übel aufgenommen; sie ließ ihm ihr Mißfallen und ihre Entrüstung darüber ausdrücken, daß er ihre Diener, Quintin und Pocquet namentlich, und damit auch sie selbst in ihrer Ehre angegriffen und öffentlich bloßgestellt; wogegen Calvin in einer eben so ehrerbietigen als würdigen und ernsten Zuschrift zwar bedauerte, wenn er wider Willen und Absicht sie gekränkt, aber auch ausführte, warum er angesichts des schon angerichteten und noch zu besorgenden großen Übels nach Pflicht und Gewissen nicht anders gekonnt habe (Henry, Leben Calvins, II, Beil. 14, S. 112f.; Bonnet, Lettres de Calvin, I, 111 sq.; Calvini Opp. XII, 64 sq.; Herminjard, t. V, 38 sq.). Zwei Jahre später fand er sich veranlaßt, die Gläubigen zu Rouen brieflich vor einem ungenannten Franziskaner zu warnen, der das Dogma von der Prädestination in libertinischem Sinne benutzte, große Gunst besonders unter den Frauen genoß, einen seiner Lehre entsprechenden Lebenswandel führte und damals, angeblich um des Evangeliums willen, gefangen saß.

Der Franziskaner erwiderte auf Calvins Brief mit seinem Bouclier de défence. Seine Antwort fand eine Entgegnung durch Farels Schrift: Glaive de la parole veritable, tiré contre le Bouclier de défense, duquel un cordelier libertin s'est voulu servir pour approuver de fausses et damnables opinions, Genf 1550. Farel wirft in dieser umfänglichen Schrift (488 S.) dem Franziskaner vor, daß er den Unterschied von Gut und Schlecht zerstöre, indem er lehre, daß die Erwählten nichts thuen als Gutes, was sie auch thun, da sie selbst nichts thun, sondern Gott alles in ihnen wirkt (S. 4. 5), und daß Gott allein alles thut und alles ist (S. 17). Auch vertrat Farel das Recht des Tadels und der Strafe der Sünden und die Notwendigkeit der zwei Aemter, des Amtes des Wortes und des Amtes des Schwertes (S. 21). Er stützte sich dabei auf die Autorität der heiligen Schrift, und stellte den Verdrehungen des Mönches gegenüber

den wahren Sinn der biblischen Stellen und Beispiele fest, die jener allegorisch und willkürlich gedeutet hatte. Er widerlegt die von ihm aus der Prädestinationslehre gezogenen antinomistischen Folgerungen (S. 187), bekennt in den bestimmtesten Worten seinen Glauben an Jesus Christus, den einzigen Heiland, und besteht auf der Thatsache, daß Gott nicht der Urheber von Sünde und Ungerechtigkeit ist. Nachdem er sodann ausführlich auf die 5 Lehre von dem ersten und dem zweiten Adam eingegangen ist, schließt er, indem er dem Franziskaner vorhält, er mache sich ein diabolisches Götzenbild, indem er über Gott urteile ohne Jesus und das, was er geboten hat (S. 465), und indem er versichert, daß diejenigen allein das, was zum Heile notwendig ist, lehren, welche reden nach den Regeln des Evangeliums und auf Grund der in der hl. Schrift enthaltenen Erkenntnis (S. 486). 10

Vor seiner bald darauf erfolgten Hinrichtung soll der Franziskaner nicht sowohl seinen Irrtum, als das evangelische Bekenntnis verleugnet haben. Von da an verschwindet die Sekte ganz aus der Geschichte, wozu gewiß nicht am wenigsten das kräftige Auftreten Calvins wider dieselbe beigetragen hat.

Wie schon bemerkt, bilden die Quintinisten nur eine vereinzelte Erscheinung der großen 15 libertinistischen Bewegung. Ihre Verzweigungen in Holland, Brabant und den übrigen niederdeutschen Landschaften sind noch nicht vollständig bekannt. Vielleicht führen von ihr Verbindungslinien zu den Bestrebungen des Heinrich Niclaes und der Familisten (s. Bd V S. 751 und vgl. Nippold in d. ZhTh 1862 und Max Rooses, Christophe Plantin) und zu denen der David Joreis, s. Bd IX S. 349. Jedenfalls ist zu erwähnen, daß 20 J. Frederichs einen holländischen Zweig der Libertiner nachgewiesen hat (De Secte der Loisten och Antwerpische Libertinen 1525—1545, Gent 1891, und Bullet. du prot. franc. t. 41, 1892 S. 250 f.).

Calvin erwähnt zwei anonyme französische Schriften, welche er weder Quintin noch Pocquet zuschreibt, und welche in direkter Beziehung zu den mystischen Libertinern zu 25 stehen scheinen. S. Les Libertins spirituels. (8) Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549; publiés d'aprés le manuscrit original par Charles Schmidt, Genf 1876; Théatre mystique de Pierre Du Val et des Libertins spirituels de Rouen au 16e siècle, publié avec une introd. par Emile Picot, Paris 1882. 30

Die oben S. 457, 48 erwähnte Abhandlung von G. Jaujard, Essai sur les Libertins spirituels de Genève (?), Paris 1890, macht Mitteilungen über vier bisher unbekannte mystische Traktate. **(Trechsel †) Choisy.**

Libri Carolini s. Karolinische Bücher Bd X S. 88.

Licht, bibl. Begriff s. Bd V S. 457, 18—458, 10. 35

Licht und Recht s. Urim und Tummim.

Lichtenberger, Friedrich August, französischer protestantischer Theologe, gest. 1899. — A. Sabatier, Paroles prononcées aux obsèques de F. Lichtenberger, Revue Chrétienne 1899, I, 122—127; Nachrufe im Temps vom 9. Januar 1899, im Journal d'Alsace vom 10. und 12. Januar 1899, im Christianisme au XIX. siècle vom 13. Januar 1899; Encyclopédie 40 des sciences religieuses XIII, 120.

Friedrich August Lichtenberger ist als Sproß einer altelsässischen Familie am 21. März 1832 in Straßburg geboren. Er besuchte das dortige protestantische Gymnasium und studierte in Straßburg und auf verschiedenen deutschen Universitäten Theologie. Nach einem längeren Aufenthalt in Paris erwarb er sich 1854 in seiner Vaterstadt das theo- 45 logische Baccalaureat durch eine Dissertation über La théologie de Lessing und 1857 die Licenz durch zwei Arbeiten über „Le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine" und „De apostolorum praeceptis redemptoriam Christi mortem spectantibus". Im Jahr 1860 trug ihm eine Schrift über „Les éléments constitutifs de la science dogmatique" die an den französischen theologi- 50 schen Fakultäten auf Grund einer Dissertation erreichbare theologische Doktorwürde ein. Seit 1858 hatte er als Hilfsprediger an der Neuen Kirche und Religionslehrer am protestantischen Gymnasium Anstellung gefunden. 1864 erfolgte seine Ernennung zum Professor für systematische und praktische Theologie am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät Straßburgs, wo er neben Reuß, Bruch, Schmidt, Baum, Colani 55 und Sabatier eine beglückende Wirksamkeit fand.

Freilich war sie nicht von langer Dauer. Die Ereignisse des Jahres 1870 bereiteten ihr ein jähes Ende. Lichtenberger, dessen Sympathien mit aller Entschiedenheit auf seiten Frankreichs waren, machte als Krankenpfleger die Schrecken der Belagerung seiner Vaterstadt durch. Auf das Dach seines Hauses am Thomasplatz fielen die deutschen Granaten. Nach dem Krieg und der Annexion des Elsasses trat an ihn die Frage heran: gehen oder bleiben? Die Entscheidung ist ihm schwer gefallen. „Gehen? das heißt die Verbannung wählen mit all ihrem Entbehren und Entsagen und brechen mit allen Banden, Gewohnheiten und Erinnerungen der Vergangenheit; das heißt seine Laufbahn drangeben und das Leben wieder von vorne anfangen müssen, von den Stätten scheiden, wo unsere Wiege gestanden und unsere Lieben im Grabe schlummern, wo wir bis heute gedacht, geliebt, gehandelt haben, wo die Stätten, deren Bild, mit unserem Leben unzertrennlich verbunden, auf dem tiefsten Grund unserer Seele eingegraben ist. Bleiben? Das heißt zusehen müssen, wie es jeden Tag leerer um uns wird und auf welche Weise die Lücken sich füllen, wie alles um uns her ein anderes Gesicht bekommt; das heißt sich heimatlos fühlen in der Heimat und unter einem Drucke leben, den jeder Schritt, den wir thun, jedes Gesicht, dem wir begegnen, von neuem bitter macht. Das ist die Wahl, vor die wir gestellt sind" (l'Alsace en deuil, p. 6). Die deutsche Verwaltung suchte ihm die Entscheidung zu erleichtern, indem sie ihm, wie den übrigen Dozenten der theologischen Fakultät unter ehrenvollen Bedingungen die Wiederanstellung an der neuorganisierten Universität Straßburg antrug. Aber während die übrigen dem Elsaß entstammten Professoren ihre Lehrthätigkeit unter den veränderten Verhältnissen wieder aufnahmen, optierte Lichtenberger für Frankreich, trat mit den beiden Franzosen Colani und Sabatier aus der Fakultät aus und ging nach Paris. Zuvor bestieg er noch einmal die Kanzel der Nikolaikirche und hielt im Anschluß an Psalm 137, 1—6 („an den Wassern zu Babel saßen wir und weineten" u. s. w.) seine berühmt gewordene und rasch in zehn Auflagen diesseits und jenseits der Vogesen verbreitete Abschiedspredigt „l'Alsace en deuil" (10. Aufl., Paris, Fischbacher 1873), in der die Spannung zwischen der leidenschaftlichen Erregtheit des französischen Patrioten und der Verpflichtung des christlichen Predigers zu maßvoller Zurückhaltung zu ergreifendem Ausdruck kommt, doch so, daß die christliche Stimmung den Sieg behält. „Das Gesetz, welches uns Christen regiert, ist [im Gegensatz zu den am Schluß des 137. Psalms ausgesprochenen Gedanken] das Gesetz der Liebe, nicht das jüdische Gesetz der Wiedervergeltung. Ferne sei von uns jeder Gedanke an Rache! Die deutschen Mütter haben das gleiche Recht auf Erbarmen wie die französischen Mütter. Der Christ, der die Erde noch feucht sieht von so vielem vergossenem Blut, seufzt bei dem Gedanken an eine Vergeltung (revanche), selbst wenn diese seine patriotischen Wünsche erfüllen würde. Er würde glauben, seine Befreiung zu teuer zu bezahlen, wenn er sie um den Preis neuer Opfer erkaufen müßte. Er ruft nicht nach der Gewalt, um sein Recht wieder aufzurichten.. So sage ich aus vollster Überzeugung: wenn es kein anderes Mittel giebt als den Krieg, um uns unser Recht zu verschaffen, dann werden wir elsässische Christen es nicht zurückfordern: lieber Sklaven bleiben als Europa zu neuem Blutvergießen aufzureizen". (L'Alsace en deuil p. 9.)

In Paris wurde Lichtenberger anfangs vom lutherischen Konsistorium als Hilfsprediger an der Redemptionskirche verwendet, dann arbeitete er sechs Jahre lang mit großer Hingabe im Dienst der Eglise libre an der Chapelle Taitbout. Im Stillen aber nährte er die Hoffnung, die Regierung der Republik werde endlich mit ihrem Versprechen Ernst machen und die Straßburger theologische Fakultät in Paris neu erstehen lassen. Lichtenbergers und August Sabatiers unablässigen Bemühungen ist es vornehmlich zuzuschreiben, wenn Gambetta im Jahre 1877 jenes Versprechen einlöste. Aus den Händen seines Freundes Waddington, des damaligen Unterrichtsministers empfing Lichtenberger das Dekret vom 27. März 1877, das die elsässische Fakultät nach Paris verlegte und Lichtenberger mit der Reorganisation derselben betraute.

In der Wartezeit zwischen 1871 und 1877 fand Lichtenberger reichliche Muße zu litterarischer und wissenschaftlicher Arbeit. War er vor dem Krieg außer mit seinen Dissertationsschriften und zahlreichen in Zeitschriften zerstreuten Aufsätzen nur mit den Früchten seiner praktischen Thätigkeit als Prediger und Homiletiker an die Öffentlichkeit getreten (Sermons, Paris und Straßburg 1867), so faßte er nun den Ertrag seiner theologischen Studien zusammen in der dreibändigen „Histoire des sciences religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18. siècle".

Dieses Werk füllte eine wirkliche Lücke in der theologischen Litteratur des französischen Protestantismus aus. Nicht als ob es Lichtenberger zum erstenmal unternommen hätte,

die Methoden und die Ergebnisse der deutschen theologischen Arbeit der französischen Reformationskirche zu vermitteln. Die Straßburger Universität hatte auf theologischem Gebiet von jeher als Bindeglied zwischen Deutschland und Frankreich gedient; allein die Bemühungen der elsässischen Theologen, ihre französischen Landsleute mit der Denkarbeit des deutschen Protestantismus bekannt zu machen, waren wenig von Erfolg begleitet. Die Theologie der reformierten Fakultät in Montauban orientiert sich bis zum heutigen Tag, soweit sie nicht am orthodoxen Calvinismus festhält, vorzüglich an dem aus der französischen Schweiz, England und Schottland stammenden Lehrtypus des Réveil.

Wenn nun Lichtenberger daran ging, für einen französischen Leserkreis die Geschichte der neueren deutschen Theologie zu schreiben, so boten bei ihm Abstammung und Bildungsgang die für das Gelingen des Werkes nötigen Voraussetzungen: eine gründliche Vertrautheit mit dem Stoff, eine große Gewandtheit, fremde Gedanken sich zu assimilieren, eine völlige Kenntnis beider Sprachen, durchsichtige Klarheit und Leichtigkeit des schriftlichen Ausdrucks.

Alle diese Eigenschaften kamen ihm in noch höherem Maße zu statten, als Lichtenberger den Entschluß faßte, in Verbindung mit einer Reihe französischer Theologen aller Richtungen unter dem Titel „Encyclopédie des sciences religieuses" ein Gegenstück zu unserer „Realencyklopädie für Theologie und Kirche" ins Leben zu rufen. Im Jahr 1877 erschien der erste Band, der dreizehnte und letzte verließ 1882 die Presse (Paris, Fischbacher). Das Werk fand in Frankreich dankbare Aufnahme, wenn auch nicht ungeteilten Beifall. In kirchlich-konservativen Kreisen erregten besonders die liberalen Anschauungen Anstoß, die August Sabatier in dem Artikel „Jésus-Christ" niederlegte (1880): sie bezeichneten den völligen Umschwung im Denken dieses Theologen, der 1868 als Kandidat der Orthodoxen den Lehrstuhl in Straßburg erhalten hatte und nun die Positionen der modernen kritischen Schule in der Leben-Jesu-Frage und in der Quellenforschung zu den seinigen machte.

Wie in seinen Schriften, so lag auch in seiner Lehrthätigkeit an der Pariser Fakultät Lichtenbergers Stärke in seinem hervorragenden Talent zum diskursiven Denken, zum Reproduzieren fremder Gedankenreihen; zum intuitiven, schöpferischen Denken war er weniger veranlagt.

Die größten Verdienste hat er sich erworben als Organisator und Administrator der Pariser Fakultät, die er mitgegründet und als ihr erster Dekan 17 Jahre lang geleitet hat. In dieser wichtigen und heiklen Stellung ist es ihm nicht nur gelungen, das Band der Fakultät mit dem Ganzen der Universität fest zu knüpfen, wobei ihm seine persönliche Stellung im „Conseil général des Facultés" und seine langjährige Mitgliedschaft des „Conseil supérieur de l'instruction publique" sehr zu statten kamen, sondern auch dank seiner diplomatischen Begabung mit dem französischen Unterrichtsministerium solche Beziehungen zu unterhalten, daß die in der Kammer oder in der Budgetkommission immer wieder gemachten Versuche, die protestantischen theologischen Fakultäten aus dem Zusammenhang mit der Universität auszuscheiden oder ganz zu unterdrücken, erfolglos blieben. Die Pariser Fakultät, die durch hervorragende Lehrer, wie † August Sabatier, † Samuel Berger, Eugen Ménégoz, Edmund Stapfer eine Heimstätte tüchtiger wissenschaftlicher Arbeit geworden ist, gilt mit Recht als der Stolz der französischen Protestanten calvinischen und lutherischen Bekenntnisses.

Lichtenbergers persönliche theologische und kirchliche Richtung stand unter dem Einfluß Alexander Vinets. Er huldigte freikirchlichen Neigungen. „Individualist durch und durch, auf dem Gebiet des Kultus und der Kirche so gut wie auf dem der Theologie, war er für die Ursprünglichkeit gegen die Gewohnheit, für die Freiheit gegen die Überlieferung, für das allgemeine Priestertum der Christen gegen das Monopol eines Klerus. Er predigte gerne und versah mit Freuden das Amt des Pfarrers, aber er suchte alle konventionellen Formen im Verkehr mit den Zuhörern zu unterdrücken, um von Herz zu Herz reden zu können. Sein Wort klang mehr wie das eines Laien." So schildert ihn Sabatier, sein Nachfolger im Dekanat der Fakultät (a. a. O. 125). Mit dieser allem kirchlichen Zwang und Formelwesen abholden Stimmung hing seine große Vorliebe für die Kindersonntagsschule zusammen. Er hatte einst in Straßburg mit Sabatier eine gegründet. Der freie, herzliche Verkehr mit den Kleinen erschien ihm als Erholung von der Wochenarbeit. Noch als Dekan der Fakultät vereinigte er Sonntag um Sonntag auf dem Boulevard Arago die Kinder des Viertels um sich. Dieser Dienst war der letzte, auf den er verzichten mußte. Kein Verzicht ist ihm schwerer gefallen als dieser. Im Jahr 1895 wurde er durch andauernde Kränklichkeit gezwungen, seine Ämter niederzulegen. Die Fakultät, der er so

lange und ersprießlich gedient hatte, ernannte ihn zum „Doyen honoraire". Er zog sich nach Versailles zurück mit der Hoffnung, im Ruhestand noch allerlei litterarische Pläne verwirklichen zu können. Eine fortschreitende Lähmung hinderte ihn daran. Schlicht und gottergeben trug er sein Leiden, von dem er am 7. Januar 1899 durch den Tod erlöst 5 wurde. **Eugen Lachenmann.**

Lichter und Leuchter. — Mühlbauer, Geschichte und Bedeutung der Wachslichter bei den kirchlichen Funktionen, Augsburg 1874; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1887, I, S. 666 ff.; Smith und Cheetham, Diction. of Christian antiqu. I, S. 939 ff.; Katholisches Kirchenlexikon ² VII, S. 395 ff. (Kerze); S. 1964 ff. (Lichter). — R. Garrucci, 10 Storia della arte crist. VI, Taf. 468 ff.; Rohault de Fleury, La Messe VI, S. 1—58, Tafel 436—460 (die beste Materialiensammlung für die ältere Zeit); Cahier, Nouveaux mélanges d'archéologie. Décoration d'églises, Paris 1875, S. 188—228 (bes. romanische Periode); Otte, Kirchliche Kunstarchäologie, 5. A. I, S. 156 ff. (genaue Ortsnachweise). Dazu die provinzialen Publikationen der Bau- und Kunstdenkmäler, die reichliches und mannig- 15 faltiges Material bieten.

Im 4. Jahrhundert erscheint die Sitte, dem Kultus, sei es bei feierlichen Anlässen, sei es im Verlaufe einzelner Akte desselben durch Lichterglanz eine besondere Auszeichnung zu verleihen, weit verbreitet. Die Verlesung des Evangeliums (Hieron., Adv. Vigil. 7), die Taufe (Ambros., De lapsu virginis V, 19; Zeno von Verona, Tract. XIV, 4; 20 Gregor v. Naz., In sanct. Pasch. c. 2 MSG 36 p. 624), die Abendmahlsfeier (Paulin. v. Nola, Poem. XIV, 99: (clara coronantur densis altaria lychnis MSL 61 p. 467), Festtage, wie Ostern und Pfingsten, Kirchweihe, Inthronisation des Bischofs u. s. w. gaben regelmäßig oder außergewöhnlich Anlaß dazu. Besonders die Vigilien boten willkommene Gelegenheit (Euseb., Vita Const. IV, 22). Ja schon früh kommt auch die Einrichtung der „ewigen" 25 Lampe" auf (Paulin. von Nola, Poem. XIX, 467: continuum scyphus est argenteus aptus ad usum MSL 61 p. 539; Gregor d. Gr., Dial. III, 29). Diese Thatsache zwingt dazu, die Anfänge weiter zurückzuverlegen. Die praktischen Bedürfnisse des Frühgottesdienstes (Plinius-Brief: ante lucem convenire; Tertull., De corona 3: antelucanis coetibus), die anfängliche Sitte der abendlichen Eucharistiefeier, die Ver- 30 wendung der Lampen bei den sepulkralen Feierlichkeiten in den Katakomben (Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 48 ff.; vgl. Syn. v. Elvira can. 34) mögen in Verbindung mit der alt- und neutestamentlichen religiösen Symbolik des Lichtes und unter Wirkung des Vorganges des siebenarmigen Leuchters wohl schon im 3. Jahrhundert das Licht zu einem symbolischen Bestandteil des Kultus gemacht haben. In erster Linie wurde 35 der Altar damit bedacht und zwar in der Weise, daß Standleuchter und Hängelampen ihn umgaben (die Abb. bei Fleury Tafel 454; I Tafel 19. 20. 22); erst im 12. Jahrhundert fanden die Lichter Aufstellung auf dem Altare selbst. Das Inventar der Kirche zu Cirta vom Jahre 303 (Morcelli, Africa christ. II p. 183) zählt bereits 27 Lichtträger auf; überraschend reich ist auch der Besitz an Lampen einer Landgemeinde bei Tivoli im 40 Jahre 471 (nach der sog. Charta Cornutiana, vgl. Victor Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst S. 133 f.), und im Inventar der römischen Kirchen befanden sich Leuchter mannigfacher Form und hohen materiellen und künstlerischen Wertes in großer Anzahl (Liber pontificalis mit den Erläuterungen des Herausgebers Duchesne; dazu Fleury S. 5 ff., wo das Material zusammengeordnet ist; St. Beissel, Bilder aus der altchristlichen 45 Kunst und Liturgie in Italien, Freiburg 1899, S. 247 ff.). Mit begeisterten Reden schildert die wunderbare Wirkung des Lichterglanzes der Hagia Sophia zur Zeit Justinians Paulus Silentiarius (ed. Becker, Bonn 1837). Auch bei der Totenbestattung bürgerte sich schon früh in dieser oder jener Form der Gebrauch der Lichter ein (Euseb., Vita Const. IV, 66; Cypriani Acta procons. 5).

50 Die mittelalterliche Kirche hat einmal den Kreis bedeutend erweitert, dann die Praxis bestimmter normiert (vgl. darüber Thalhofer a. a. O.; Smith und Cheetham a. a. O.). Dahin gehören die Lichter vor Bildern und Reliquien, eine Gepflogenheit, die schon im christlichen Altertum anhebt, die Osterkerze, die sogenannten Teneberlichter in der Charwoche, die Totenleuchte (s. d. A. Kirchhof Bd X S. 495, 19). In Mariä Lichtmeß (festum 55 candelarum) am 2. Februar wurde ein eigenes Fest der Kerzenweihe geschaffen.

Die in den Katakomben zahlreich gefundenen Lampen entstammen dem Privatgebrauche; sie sind fast ausnahmslos aus Thon hergestellt und haben seit dem 4. Jahrhundert eine längliche Gestalt. Der Diskus trägt Reliefschmuck weltlichen und religiösen Inhaltes (Vict. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, S. 292 ff.). Die aus dem christ-

lichen Altertum erhaltenen Bronzelampen dagegen, die sich durch gefälligere Formen und künstlerische Auffassung auszeichnen, dürften zum Teil kirchlichen Zwecken gedient haben (Abb. Garrucci a. a. O.). Eine völlige, durch den Gebrauch der Kerze bestimmte Umwandlung tritt mit dem MA ein. Die Lampe wird zwar nicht ganz aufgegeben (Fleury, Tafel 440—447), aber in den Vordergrund treten die kerzentragenden Stand-, Wand- und Hängeleuchter, an deren Ausbildung der romanische und der gotische Stil gleicherweise beteiligt sind. Besonders ist es dem ersteren gelungen, seine Eigenart auszuprägen. Den Fuß des Standleuchters bilden Motive aus der phantastischen Tierwelt und stilisierte Pflanzen, nicht selten in wunderlicher Verschlingung. Darüber steigt der ornamentierte Lichtträger auf, aus dem sich der Kelch entwickelt, in dessen Stachel die Kerze ruht (Fleury, Tafel 448. 452. 454—457; besonders Cahier a. a. O.). Einfacher, aber durch den Gesamteindruck wirkungsvoller sind die Standleuchter mit mehreren bis zu sieben Armen (Fleury S. 56. 58; Otte S. 165). Zur Erzeugung großer Lichtwirkung im Innern des Kirchenraumes verwendete man schon früh (Liber pontificalis) Radleuchter (phari, coronae), in deren Ausführung man sich wohl an die Schilderung des himmlischen Jerusalems Apk 21, 10 ff. anlehnte. Hervorragende Exemplare dieser Art finden sich u. a. in Hildesheim, Comburg und Aachen (Franz Bock, Der Kronleuchter des Kaisers Friedrich Barbarossa im Münster zu Aachen und die formverwandten Lichtkronen zu Hildesheim und Comburg, 1864). In der Gotik werden die Stand- und die Radleuchter zierlicher und gelangen mehr unter den Einfluß der architektonischen Formensprache. Die Renaissance verweltlichte mit größerem oder geringerem Erfolge die überkommenen Formen. Gegenwärtig ist man in Zusammenhang mit der Rückkehr zu den mittelalterlichen Baustilen zu den älteren Vorlagen zurückgekehrt.

Die reformierte Kirche verwarf von Anfang an den Gebrauch der Altarleuchter als papistisch, während die lutherische Kirche die vorgefundene Sitte fortführte.

Victor Schultze.

Lichtfreunde, Protestantische Freunde und freireligiöse Gemeinden. — Hauptwerk: Ferd. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde, Leipzig 1852—1860. Zusammenhängende kritische Referate über die für oder gegen die lichtfreundliche Bewegung publizierten Schriften in: Neues Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik, herausg. von H. Th. Bruns 4. Bd, Berlin 1845 S. 26—68, die protest. Freunde, 31 Schriften aus den Jahren 1844—1845; 6. Bd, 1846, S. 152—164, Zeitpredigten; 8. Bd, Berlin 1846, S. 127—156, „Ob Geist? ob Schrift“ Wislicenus, 19 Schriften aus den Jahren 1845 u. 1846; ebend. 9. Bd, 1847, S. 54—96: die protestant. Freunde in Königsberg; Dr. Rupp und die freie evangelische Gemeinde, 15 Schriften; ebend. 12. Bd, 1847, S. 34—100: Der Pfarrer Uhlich und seine Sache, 32 Schriften. Allgemeines Repertorium für die theologische Litteratur NF herausg. von H. Reuter 9. Bd, Berlin 1847, S. 79—93, Erbkam, Die protestantischen Freunde, 5 Schriften; Heppe, Die Zurückweisung des Dr. Julius Rupp von der 5. Hauptversammlung des Gustav Adolph-Vereins: ebend. Bd 10, 1847, S. 155—165, 6 Schriften; Bd 11, S. 37—50, 12 Schriften; Arnemann, Angelegenheiten der protestantischen Freunde, ebend. Bd 14, 1848, S. 72—76, 4 Schriften; ders., Die Uhlichschen Händel betreffende Schriften, ebend. 15. Bd, 1848, S. 170—179, 10 Schriften; Schwarzkopf, Lichtfreundthum und Deutschkatholicismus in den letzten Zügen, ebend. 21. Bd, 1850, S. 250—258; Forts. 25. Bd, 1851, 9 Schriften. Allgemeine Kirchenzeitung herausg. von G. Bretschneider und G. Zimmermann, Darmstadt 1840 ff. Evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengstenberg, Berlin 1840 ff. (Hundeshagen), Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 2. Abdruck, Frankfurt a. M. 1847, S. 341 bis 378; Joh. Carl Ludw. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5. Bd, herausg. von E. R. Redepenning, Bonn 1855, S. 250 ff.; C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, S. 214 ff.; H. Pröhle, Feldgarben. Beiträge zur Kirchengesch., Litteraturgeschichte und Kulturgeschichte, Leipzig 1859, S. 3—230; Freireligiöser Kalender, herausgegeben von A. Specht, Gotha 1872—1886; L. Witte, Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholucks, 2. Bd, Bielefeld und Leipzig 1886, S. 412 ff.; Hundhausen, Freie Gemeinden: Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 4. Bd, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1886, S. 1959 bis 1966; Th. Schmalenbach, E. W. Hengstenberg. Sein Leben und Wirken, 3. Bd (1. u. 2. Bd von J. Bachmann), Gütersloh 1892, S. 127 ff.; Karl von Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, 3. Tl., 2. Abt., 1. Hälfte, Leipz. 1892, S. 565 ff.; H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert 5. Tl., Leipzig 1894, S. 350 ff.; R. Rocholl, Geschichte der evang. Kirche in Deutschland, Leipzig 1897 S. 447; Chr. Tischhauser, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Basel 1900, S. 632 ff. Für die neueste Zeit wertvoll: Drews, Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart in ZThK, 11. Jahrg., 6. Heft, Tübingen u. Leipzig 1901, S. 484—527, vgl. d. A. Deutschkatholicismus Bd IV S. 538 ff.; Dräseke Bd V S. 18 ff.

1. *Entstehung der „protestantischen Freunde"*. Der Pastor W. F. Sintenis zu Magdeburg hatte am 7. Februar 1840 in der Magdeburger Zeitung in der Kritik eines wenige Tage zuvor dort abgedruckten Gedichtes das Gebet zu Christus als Aberglaube bezeichnet. Das aus diesem Anlaß gegen ihn eröffnete Disziplinarverfahren trug ihm selbst zwar nur einen Verweis ein, aber erregte ein außerordentliches Aufsehen und wirkte auf weite Kreise geradezu alarmierend (vgl. Urkunden über das Verfahren des Königl. Consistorii zu Magdeburg gegen den Pastor Sintenis u. s. w., Leipzig 1840; der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preußischen Staate von G. von C. [Prediger König in Anderbeck im Halberstädtischen] 1840. Sintenis starb in Magdeburg 23. Januar 1859; über ihn P. Tschackert, AdB 34. Bd, 1892, S. 406—408). — Ein anderer Pastor der Provinz Sachsen, der Landprediger Leberecht Uhlich in Pömmelte bei Schönebeck (geb. 27. Februar 1799), einer der bedeutendsten Redner und Führer der ganzen lichtfreundlichen Bewegung, lud „gleichlautende und gleichstrebende Geistliche" (Kampe II, S. 166 ff.) nach der Herrnhuterkolonie Gnadau zum Zweck der Gründung eines Vereins mit jährlich abzuhaltenden Versammlungen auf den 29. Juni 1841. Es erschienen 16 Theologen, die sich in der Anerkennung des Grundsatzes, daß jedem das Recht freier Forschung und Entwickelung zugestanden werden müsse, zusammenschlossen. Die zweite Konferenz, die am 20. September in Halle tagte, hatte bereits 56 Teilnehmer, darunter mehrere Nichttheologen und nahm neun prinzipielle Sätze an (9. Wir freuen uns in dem Bewußtsein, daß wir mit unserem Glauben und Streben stehen auf der Grundlage der protestantischen Kirche, welcher Grund ist nach innen Christus, 1 Ko 3, 11, nach außen Verwahrung gegen jede geistige Bevormundung, Ga 5, 1. Wir nennen uns darum „protestantische Freunde". Vgl. Kampe S. 168. — Die Bezeichnung „Lichtfreunde" schuf das Volk). Rasch erfuhr nun die Bewegung eine erhebliche Ausdehnung. Neben den allgemeinen Versammlungen werden Kreisversammlungen ins Leben gerufen; die erste fand in Magdeburg schon am 24. November 1841 statt (Kampe S. 168). Zugleich wächst der Besuch der allgemeinen Versammlungen (die dritte in Leipzig Pfingsten 1842; die vierte bis neunte in Köthen am 27. September 1842, Pfingsten und 26. September 1843, 29. Mai und 24. September 1844, 15. Mai 1845) und sie verändern dabei ihren Charakter. Schon in der vierten Versammlung hatten sich Volksschullehrer eingefunden, bald erschienen auch andere Laien und zwar in solcher Menge, daß die Zusammenkünfte aus Predigerkonferenzen Volksversammlungen wurden. Hand in Hand damit ging eine ausgedehnte litterarische Propaganda; bereits auf der dritten Versammlung wurden die ersten Nummern der von dem Archidiakonus Fischer in Leipzig herausgegebenen „Blätter für christliche Erbauung" vorgelegt, deren Beiblatt die „Mitteilungen für protestantische Freunde" waren (Kampe S. 168. 170).

Die innere und äußere Geschichte des Lichtfreundtums trat in ein neues Stadium durch den Vortrag des Pastors G. A. Wislicenus (geb. 20. November 1803) von der Neumarktskirche in Halle a. S. auf der Köthener Tagung am 29. Mai 1844 über die Frage, ob die hl. Schrift oder der uns selbst inwohnende lebendige Geist als Norm des protestantisch religiösen Bewußtseins anzusehen sei (Kampe S. 173). Für den Redner hatte die Ansprache große Folgen, aber auch für die „protestantischen Freunde". Erst ein Jahr darauf, am 15. Mai 1845, „dem glorreichen Höhepunkt dieser protestantischen Bewegung", wie Kampe (S. 175) schreibt, erfolgte die Entscheidung über die Stellungnahme zu der Wislicenusschen These. Die große, von 2000—3000 Personen besuchte, Versammlung erkannte Wislicenus als den ihrigen an und an 50 Geistliche und zahlreiche Laien versicherten durch Unterzeichnung einer Erklärung, „im Prinzip" mit ihm übereinzustimmen. Nachdem noch „den freien katholischen Gemeinden" (Deutschkatholicismus) die Sympathie der Versammlung ausgesprochen worden, „beschloß ein Festmahl mit heiterem Gesang die erhebenden Stunden" (S. 176).

In den Mittelpunkt des Tagesinteresses rückte das Lichtfreundtum ein Artikel, den der Hallesche Professor der Kirchengeschichte H. E. F. Guericke in Nr. 46 der Evangelischen Kirchen-Zeitung über jene Köthener Pfingstversammlung (29. Mai 1844) auf Grund eigener Beobachtungen veröffentlichte. Dieser Bericht machte die kirchlichen Kreise mobil, von beiden Seiten erfolgen leidenschaftliche Erklärungen und Proteste, die „Worte des Friedens" von A. Neander verhallen.

2. *Konflikte mit kirchlichen Behörden*. Zuerst wurde gegen den Theologieprofessor David *Schulz* (gest. 17. Februar 1854; vgl. d. A.) in Breslau eingeschritten, weil er sich an dem aus dieser Stadt hervorgegangenen Protest beteiligt hatte. Durch

Kabinettsordre vom 26. September 1845 ging er seiner Stelle als Konsistorialrat verlustig (Kampe II, S. 191). — Weit größeres Aufsehen erregte das Vorgehen gegen Wislicenus (die Amtsentsetzung des Pfarrers G. A. Wislicenus, aktenmäßig dargestellt, Leipzig 1846). Bereits am 18. Juli 1844 wurde er vor dem Magdeburger Konsistorium zur Berichterstattung über seine in Köthen ausgesprochenen Grundsätze und zur Einreichung seiner Predigten am Charfreitag, am 1. Ostertag, am 1. Pfingsttag aufgefordert und, nachdem am 3. und 4. September aus der Mitte seiner Gemeinde Beschwerden eingelaufen waren und er seine Abhandlung: „Ob Schrift? Ob Geist?" veröffentlicht hatte, auf ein Reskript des Kultusministers hin am 27. April 1845 zu einem Kolloquium nach Wittenberg auf den 5. Mai citiert. Das Ergebnis dieser ersten, durch eine Einrede von Wislicenus verzögerten, Verhandlung am 8. Mai war die Erteilung eines Urlaubs. In einer zweiten Verhandlung vor einer „Kolloquial-Kommission" an demselben Ort wurde ihm am 14. Mai nahe gelegt, freiwillig seinem Amt zu entsagen, aber ohne Erfolg, da er vielmehr verlangte, daß das Kirchenregiment die Unvereinbarkeit seines Standpunktes mit der Kirche ausspreche. Nunmehr wurde gegen ihn das „Disziplinaruntersuchungsverfahren" eröffnet, am 26. Juli verfügte die Merseburger Regierung auf Antrag des Konsistoriums seine Suspension, und am 23. April 1846 wurde er durch das Konsistorium „wegen grober Verletzung der für die Liturgie und Lehre in der evangelischen Landeskirche bestehenden Ordnungen" seines Amtes entsetzt. Die von seinem Verteidiger an das geistliche Ministerium eingereichte Appellation wurde von Wislicenus am 19. September 1846 zurückgezogen. Die Veröffentlichung des Buches „die Bibel im Lichte der Bildung unserer Zeit, Magdeburg 1853 trug ihm von seiten des Gerichts in Halle eine zweijährige Gefängnisstrafe ein, der er sich aber durch Flucht nach Amerika entzog. 1856 kehrte er nach Europa zurück, um in Fluntern bei Zürich seinen Wohnsitz zu nehmen. Das Werk: „Die Bibel, für denkende Leser betrachtet", Leipzig 1863, 2. Ausg. 1866, und „Entweder — oder. Glaube oder Wissenschaft. Schrift oder Geist", 1868 beweisen, daß er an seinen früheren radikalen Überzeugungen festgehalten. Wislicenus starb 14. Oktober 1875.

Schon bevor Wislicenus die Landeskirche verlassen mußte, hatte bereits in Königsberg den Divisionspfarrer Julius Rupp (geb. 13. August 1809) dasselbe Schicksal erreicht. Als Mitglied der Gesellschaft der protestantischen Freunde verdächtig, hatte er durch eine gegen den Anfang des Athanasianums gerichtete und nachher veröffentlichte Predigt sich in eine Untersuchung verwickelt, die am 17. September 1845 zu seiner Absetzung führte „wegen wiederholter Verletzung seiner Amtspflichten aus grober Fahrlässigkeit" (das Verfahren des Königsberger Konsistoriums gegen den Divisionsprediger Dr. J. Rupp. Mit erläuternden Anmerkungen und Beilagen von J. Rupp, Wolfenbüttel 1846; [Ulrich], Das Verfahren gegen ... Rupp in der Rekursinstanz). — Länger hat sich Uhlich innerhalb der preußischen Landeskirche behauptet. Als er am 14. Juni 1845 als Prediger an die St. Katharinenkirche nach Magdeburg berufen wurde, hatte sich das Konsistorium mit einer Verwarnung begnügt. Aber seine Bibelstunden, seine Mitarbeit an den „Blättern für christliche Erbauung", seine Stellung zur Taufformel, zur Konfirmation und Agende wie seine Predigten erzeugten in wachsendem Umfang Konflikte mit der kirchlichen Behörde. Nachdem sein Versuch, durch einen direkten Appell an den König Friedrich Wilhelm IV. als summus episcopus diese Schwierigkeiten zu heben, mißlungen war (das Schreiben vom 16. April 1847 wie der ablehnende Bescheid des Königs vom 30. April 1847 abgedruckt: Kampe II, S. 213 ff.), wurde im September gegen ihn die Suspension verhängt wegen „grober Verletzungen gegen die Kirchenordnung". Auf Grund der Einsicht in die Erfolglosigkeit aller weiteren Versuche, die Disziplinierung abzuwenden, zog er es nun vor, freiwillig aus dem Dienst der Landeskirche auszuscheiden. Das Konsistorium, dem durch diesen Schritt die Absetzungssentenz erspart wurde, erklärte darauf sein Pfarramt für erledigt und schlug die Untersuchnng nieder (Amtliche Verhandlungen betreffend den Prediger Uhlich zu Magdeburg. Amtlicher Abdruck, Magdeburg 1847; Weitere Mitteilungen in Sachen des Predigers Uhlich in Magdeburg, herausgegeben von ihm selbst, zur Vervollständigung der vom Konsistorium herausgegebenen amtlichen Verhandlungen, Wolfenbüttel 1847). Uhlich starb 23. März 1872 vgl. Leberecht Uhlich in Magdeburg. Sein Leben von ihm selbst beschrieben, Gera 1872. — In zwei anderen Fällen kam das das Magdeburger Konsistorium noch schneller zum Ziel. Der Diakonus Wilhelm Eduard Balzer (geb. 24. Oktober 1814) in Delitzsch war am 15. August 1845 an die Moritzkirche nach Halle berufen aber nicht bestätigt worden. Als er Anfang Oktober desselben Jahres in Nordhausen gewählt wurde, wiederholte die kirchliche Behörde ihre

Ablehnung. Da alle Bemühungen der Nordhäuser Gemeinde, diese rückgängig zu machen, scheiterten, und die Behörde in Bezug auf die Anwendung des Apostolicum bestimmte Forderungen stellte, verzichtete er am 11. Januar 1847 auf sein kirchliches Amt (Baltzer, Delitzsch-Halle-Nordhausen oder mein Weg aus der Landeskirche in die freie protestantische Gemeinde, aktenmäßig dargestellt, Leipzig 1847). — Ähnlich erging es dem Pfarrer Adolf Timotheus Wislicenus, dem „leiblichen und geistigen Bruder" des Obengenannten, zu Bedra bei Merseburg. Seine Wahl nach Halberstadt im Sommer 1846 wurde von dem Konsistorium beanstandet, da er sich als einen solchen erwiesen habe, dem es zur Gewohnheit geworden, die Hauptbestandteile des christlichen Bekenntnisses nicht zu berücksichtigen (Kampe II, S. 210 f.). Auch er zog die Konsequenzen, nunmehr aus der Landeskirche auszuscheiden.

3. Die Begründung freiprotestantischer Gemeinden. Diese Zusammenstöße mit kirchlichen Behörden haben dadurch eine größere kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, daß sie den ersten Anstoß gaben und das Mittel wurden, außerhalb der Landeskirchen Gemeinden zu begründen. In Königsberg i. Pr. war schon am 16. Dezember 1845 eine solche ins Leben getreten und hatte sich am 19. Januar 1846 als „freie evangelische" Gemeinde konstituiert. Ostern 1847 zählte sie 546 Seelen (Geschichte der Stiftung und Entwickelung der freien Evangelischen Gemeinde zu Königsberg i. Pr., in aktenmäßiger Darstellung, herausg. vom Vorstande, Königberg 1848; Kampe II, S. 221 ff.). Als eine Filialgemeinde der Königsberger betrachtete sich die Gemeinde in Neumarkt in Schlesien, die, am 24. Januar 1847 gestiftet, einen Bestand von „etwa 100 Seelen" erreichte (Kampe II, S. 230). — Die Anhänger des Wislicenus in Halle schritten nach dessen Amtsentsetzung am 26. September 1846 zur Bildung einer Gemeinde. Sie erklärte öffentlich u. a.: „Wir vermögen weder in Heuchelei noch in Gleichgiltigkeit der bloßen Form nach, wie Tausende, einer Kirche ferner angehören, der wir innerlich entfremdet sind. . . . Wir wollen keine abgeschlossene kirchliche Konfession, sondern eine freie menschliche Gesellschaft." Die Sympathien die sie fand, waren aber offenbar sehr gering, denn bis zum März stieg die Zahl ihrer Mitglieder nicht über 100, darunter sogar noch einige Auswärtige und einige Juden (Kampe II, S. 228 f.). — Die Gemeinde zu Nordhausen wurde am 5. Januar 1847 gestiftet und stieg unter Baltzers Leitung in wenigen Wochen auf 500 Personen. — Die „freie evangelische Gemeinde" in Halberstadt zählte bei ihrer Konstituierung am 9. Juni 1847 nur 16 Mitglieder, aber erfuhr dann ebenfalls in den nächsten Monaten einen raschen Aufschwung, so daß bei Beginn des Jahres 1848 A. T. Wislicenus 300 Personen um sich geschart hatte (Kampe II, 231). — Magdeburg hatte freilich noch ganz andere Zahlen aufzuweisen, als hier am 29. November 1847 „eine neue christliche Religionsgemeinschaft unter dem Namen christliche Gemeinde" sich konstituiert und Uhlich zum Prediger gewählt hatte. Nach wenigen Wochen gehörten zu ihr ca. 7000 Mitglieder (Kampe II, S. 236 ff.). — Die Hamburger Gemeinde, gegründet am 28. Juli 1847 und wesentlich ein Werk des Predigers Karl Kleinpaul (geb. 5. August 1820) und des jüdischen Kaufmanns Fischel, ist in den ersten Anfängen stecken geblieben. „Die sogen. Gemeinde bestand nur aus erklärten Gottesleugnern", urteilte ein Breslauer Lichtfreund. Sie stellte sich nach ihrem Programm die Aufgabe: „Das rein Menschliche und Natürliche im Gegensatze gegen das Christentum und gegen die Prätensionen des christlichen Staates in das Volksbewußtsein einzuführen und äußerlich in der Gesellschaft zur Geltung zu bringen" (Kampe II, S: 231 ff.). — Zur Vervollständigung des Bildes haben wir noch hinzuzufügen, daß auch die Lichtfreunde in Marburg in Kurhessen am 7. Februar 1847 zur Bildung einer Gemeinde fortschritten; ihr Mittelpunkt war Professor Bayrhoffer.

Das Verhalten der verschiedenen Regierungen Deutschlands gegenüber der deutschkatholischen wie der freiprotestantischen Bewegung bis zum Jahre 1848 war zwar kein ganz einheitliches, aber trägt doch denselben Gesamtcharakter. Da sie als eine Frucht des revolutionären Geistes betrachtet wurde, begegneten sie ihr mit großem Mißtrauen und suchten durch die Anwendung staatlicher Machtmittel ihrem weiteren Umsichgreifen vorzubeugen. Von einer Darstellung der bestehenden Rechtslage in den verschiedenen Staaten und der auf Grund deren getroffenen Maßnahmen (Kampe III, S. 252—387) haben wir hier abzusehen. Aber es darf doch nicht übergangen werden, daß Preußen, d. h. das für das Lichtfreundtum wichtigste Staatswesen, nicht unterlassen hat, den Versuch zu machen, auf dem Boden des Allgemeinen Landrechts einen Mittelweg zu finden, der sowohl den Interessen der Landeskirche als dem Prinzip der Religionsfreiheit entsprach.



Das „Kgl. Patent, die Bildung neuer Religionsgesellschaften betreffend" vom 30. März 1847 erklärte einerseits, daß die bevorrechteten Kirchen, die evangelische und die römisch-katholische, nach wie vor in dem Genuß ihrer besonderen Gerechtsame verbleiben sollten, andererseits aber sollte den Unterthanen die Glaubens- und Gewissensfreiheit unverkümmert aufrecht erhalten werden, ihnen auch die Freiheit der Vereinigung zu einem gemeinsamen Bekenntnisse und Gottesdienste gestattet sein. Diejenigen, welche in ihrem Gewissen mit dem Glauben und Bekenntnis ihrer Kirche nicht in Übereinstimmung zu bleiben vermögen und sich demzufolge zu einer besonderen Religionsgesellschaft vereinigen oder einer solchen sich anschließen, sollten daher nicht nur volle Freiheit des Austritts erhalten, sondern auch insoweit ihre Vereinigung vom Staate genehmigt ist, im Genuß ihrer bürgerlichen Rechte und Ehren verbleiben. Unter dem gleichen Datum erging eine Kgl. Verordnung „betreffend die Geburten, Heiraten und Sterbefälle", deren bürgerliche Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen muß; sowie ein Befehl an das Staatsministerium, daß den angeführten Worten des Patentes nicht die Auslegung gegeben werden dürfe, als ob der Beitritt zu einer vom Staate noch nicht genehmigten Religionsgesellschaft ohne weiteres den Verlust jener Rechte und Ehren zur Folge habe. Besonders wurde noch darauf aufmerksam gemacht, daß kein Militär- und Civilbeamter bloß deshalb, weil er sich von seiner Kirche getrennt und einer bisher noch nicht genehmigten Religionsgesellschaft angeschlossen hat, in den mit seinem Amt verbundenen Rechten eine Schmälerung erleiden dürfe (Kampe III S. 281—288; ebend. S. 297—302 über die Schwierigkeiten, die sich aus der Beanstandung der von Predigern der Dissidentengemeinden vollzogenen Taufen und Trauungen ergaben).

Der Ausbruch der Revolution im März 1848 gewährte nun endlich die ersehnte volle Freiheit (Kampe IV, S. 177—205) und brachte der freireligiösen Bewegung eine Zeit großen äußeren Wachstums. Es entstehen neue Gemeinden: in der Provinz Sachsen (Aschersleben, Quedlinburg, Naumburg, Suhl, dazu eine Serie von Gemeinden, die sich als Filialen an Magdeburg anschlossen), in der Provinz Brandenburg (Sonnenburg), in Braunschweig, in den anhaltischen Herzogtümern (Bernburg, Köthen, Dessau, Zerbst) in Schwarzburg-Rudolstadt, in Gotha, in Altenburg, im Königreich Sachsen (Leipzig, Dresden, Freiburg u. a.), in Schlesien (Hirschberg, Liegnitz), Ost- und Westpreußen (Tilsit, Elbing), in Lübeck,[1] in Holstein, in Bremen, in Westfalen, in Nassau, in Hessen-Darmstadt, alles in allem waren es mehr als 70 neue Gründungen (vgl. Kampe IV, S. 7—21). Leider ist es nicht möglich, über die Gesamtzahl der Mitglieder freiprotestantischer Gemeinden in ganz Deutschland eine sichere Statistik aufzustellen, da die einzelnen Gemeinden ganz gewaltige Schwankungen ihres Mitgliederbestandes aufweisen: Königsberg zählte Dezember 1849 3074 Seelen, Ostern 1857 116 selbstständige Mitglieder; Magdeburg zählte Anfang 1852 an 4000 selbstständige Mitglieder, die Neukonstituierung 1858 erfolgte mit ca. 200. Ferner ist der Zählungsmodus kein einheitlicher, indem bald die Seelenzahl angegeben wird, bald die Zahl der selbstständigen Mitglieder. Vor allem erweist sich eine scharfe Abgrenzung der freiprotestantischen Gemeinden gegenüber den deutschkatholischen Gemeinden als unvollziehbar. Es muß daher die summarische Angabe genügen, daß die Gesamtzahl der Deutschkatholiken und der freien Protestanten in Deutschland auf der Höhe ihres Bestandes etwa 150000 betragen hat (Kampe IV, S. 36).

4. Die deutschen Staatsregierungen und die freireligiöse Bewegung 1850—1858. Am 23. Mai 1850 traten das dritte deutschkatholische Konzil und die dritte freiprotestantische Tagsatzung zu derselben Zeit und in demselben Hause in Leipzig zu Verhandlungen zusammen. Diese hatten aber kaum begonnen, als die Polizei eingriff und Uhlich, G. A. Wislicenus, Baltzer rc. des Landes verwiesen wurden. Nun wurden am 24. Mai die Besprechungen nach Köthen verlegt. Auch hier aber gelangten sie nicht zum Ziel. Denn die Beratungen wurden durch das Erscheinen eines Sekretärs des Ministeriums unterbrochen, das auf Grund von Depeschen der preußischen und der sächsischen Regierung die Abhaltung der Versammlung untersagte. Die „Reaktion" hatte begonnen (Kampe IV, S. 37 ff.).

Den Maßnahmen der Regierungen in den verschiedenen Ländern dürfen wir hier im einzelnen nicht nachgehen. Über Österreich vgl. Kampe IV, S. 212 ff.; über Baiern ebend. S. 223 ff. In Kurhessen sorgte Hassenpflug dafür, daß den freien Gemeinden sogar die kirchliche Leichenbestattung untersagt wurde, ebend. S. 242. Über Württemberg vgl. ebend. S. 243; über Baden ebend. S. 243 f.; über das Großherzogtum Hessen ebend. S. 244 ff.; über Frankfurt a. M. ebend. 248 f.; über Nassau ebend. S. 249 f.; über Hannover ebend. S. 250; über Bremen ebend. S. 250; über Hamburg ebend. S. 250 ff.; über Holstein



ebend. S. 254; über Anhalt ebend. S. 254; über Dessau ebend. S. 254 ff.; über Schwarzburg-Rudolstadt ebend. S. 258. — Im Königreich Sachsen stellte sich die Regierung auf den Standpunkt, daß die freien Gemeinden gar nicht als religiöse Vereine anzusehen seien, denn „ohne allen Glauben, ohne nur eine bestimmte Vorstellung von Gott giebt es keine Religion, keinen religiösen Kultus, keine religiöse Gemeinschaft“ (Erlaß des Kultusministers vom 7. Februar 1851, ebend. S. 260). Vielmehr würden, wie es in der Cirkularverordnung vom 5. Februar 1850 heißt, „die kirchlichen und religiösen Zwecke nur als Vorwand benützt, die Haupttendenz der Leiter sei darauf gerichtet, ihre destruktiven politischen Bestrebungen unter solcher Maske zu verbreiten und das Volk dadurch für die gefährlichen Lehren der sozialistischen und kommunistischen Propaganda empfänglich zu machen“ (ebend. S. 259). Auch die Regierungen anderer Staaten urteilten ähnlich.

Die größten Klagen sind von seiten der freien Gemeinden aber gegen die Regierung in Preußen (Kampe IV, S. 269—369) erhoben worden, obwohl hier durch Artikel 12 der Verfassung vom 31. Januar 1850 „die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften“ garantiert war. Inwieweit der Wortlaut dieser revidierten Verfassung und dann die „Verordnung über die Verhütung eines die gesetzliche Freiheit und Ordnung gefährdenden Mißbrauchs des Versammlungs- und Vereinigungsrechtes vom 11. März 1850“ für die freien Gemeinden ungünstige Bestimmungen enthielt, kann hier nicht auseinandergesetzt werden (vgl. Kampe IV, S. 272 ff.). Sie fanden jedenfalls eine diesen nachteilige Auslegung und boten die gesetzlichen Anhaltspunkte für ein Vorgehen der Staatsgewalt, das nicht anders beurteilt werden kann als der Versuch, den freien Gemeinden die Existenzbedingungen zu entziehen. Dies ist auch von seiten der Regierung deutlich gesagt worden. Ein Cirkular des Ministers des Innern vom 29. September 1851 sprach es aus, daß die Dissidentengemeinschaften nicht sowohl Religionsgesellschaften als vielmehr politische, den Umsturz der bürgerlichen und sozialen Ordnung fördernde Vereine seien. Und mit der Einsicht in das eigentliche Wesen dieser Gesellschaften sei für die Staatsregierung die unabweisbare Pflicht erwachsen, denselben mit allen gesetzlichen Mitteln entgegenzutreten (ebend. S. 288). Sonntägliche Gottesdienste und beratende Gemeindeversammlungen werden durch Militär aufgelöst (z. B. in Hirschberg und Liegnitz am 14. April und 5. Mai 1850, Kampe IV, S. 277—286), ebenso die Vereinigung von Mitgliedern freireligiöser Gemeinden zu geselligen Zwecken z. B. in Breslau, ebend. S. 286 f.), in zahlreichen Fällen werden Gemeinden polizeilich geschlossen (z. B. in Tilsit am 17. September 1851, in Quedlinburg am 3. Januar, ebend. S. 298 f., in Magdeburg am 18. Dezember 1854, ebend. S. 303). Den Versuchen zur Begründung neuer Gemeinden werden fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg gelegt (ebend. S. 309 ff.). Die für das bürgerliche Leben wichtigen Amtshandlungen freireligiöser Prediger werden von Verwaltungsbehörden wie von seiten der Gerichte nicht anerkannt und daher die durch Trauungen solcher Prediger geschlossenen Ehen als Konkubinate und die daraus hervorgegangenen Kinder als außereheliche behandelt (die von Kampe S. 311 angeführten Fälle beziehen sich allerdings nur auf deutschkatholische Prediger, aber es ist nicht erkennbar, daß auf diesem Punkte regierungsseitig eine Unterscheidung zwischen den Deutschkatholiken und den Freireligiösen gemacht worden ist). Aber auch kirchliche Amtshandlungen, denen keine Bedeutung für das bürgerliche Leben anhaftet, werden untersagt und es konnte vorkommen, daß in der frei-evangelischen Gemeinde zu Eylau am 18. Mai 1851 eine Abendmahlsfeier durch das Eingreifen eines Gensdarmen unterbrochen wurde (ebend. S. 313). Auch die Erteilung von Konfirmandenunterricht wurde untersagt (ebend. S. 327 ff.). Ein Erlaß des evangelischen Oberkirchenrats in Berlin vom 10. Juni 1851 sprach sich über das gegen die Glieder der sogenannten freien Gemeinden von seiten der Diener der Landeskirche zu beobachtende Verhalten aus und verfügte den Ausschluß der Glieder der freien Gemeinden vom Abendmahl, von der Patenschaft, die Verweigerung der kirchlichen Trauung, des kirchlichen Begräbnisses, kirchlicher Gebäude, auch sollte den Dienern der freien Gemeinden keinerlei amtliche Thätigkeit auf den Gottesäckern der evangelischen Gemeinden gestattet sein, Kirchenämter durften ihren Bekennern nicht übertragen, ihre Taufen durften nicht für giltige und wirksame Taufen erachtet, ihrer Konfirmation durfte eine Bedeutung nicht beigelegt werden und die Ehen, die diese Diener eingesegnet haben, seien keine Ehen im Sinne der Kirche (ebend. S. 316 f.).

Die freireligiösen Gemeinden haben dafür gesorgt, daß seit dem Jahre 1851 in allen Sitzungsperioden der Kammern über ihre Beschwerden verhandelt worden ist (ebend. S. 345 ff.). Aber erst die Übernahme der Regentschaft durch den Prinzen Wilhelm von

Preußen im Oktober 1858 brachte ihnen die geforderte Freiheit der Bethätigung ihrer Grundsätze.

Schon die Verhandlungen im Abgeordnetenhaus am 28. Februar 1859 lieferten den Beweis, daß die neue Regierung nach anderen Grundsätzen zu handeln entschlossen war. Der Minister v. Bethmann-Hollweg erklärte unter anderem (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Abgeordnetenhauses 1. Bd, Berlin 1859, S. 274): „Ich kann den Wegfall aller ferneren einschränkenden, polizeilichen Maßregeln gegen harmlose religiöse Versammlungen, welcher religiösen Richtung sie auch angehören mögen, nur herzlich willkommen heißen. Denn solche Maßregeln tragen mehr oder weniger den Charakter religiöser Verfolgung an sich und sind weder der Würde des Staats, noch den preußischen Traditionen, noch unserer Verfassung gemäß, ja sie sind, wenn ich mich so ausdrücken darf, noch viel weniger im Interesse der beiden großen, religiösen Gesellschaften, in welche sich unser Volk teilt. Es wäre ein Armutszeugnis, das diese großen kirchlichen Gemeinschaften sich selbst ausstellten, wenn sie durch solche Mittel sich erhalten zu können glaubten... Wenn auf diese Weise den dissidentischen Gemeinden die freieste Entwickelung gewährt ist, so wird es an ihnen sein, den Beweis des Geistes und der Kraft zu führen, den die Fundamentalwahrheiten des Christentums im zweiten Jahrtausend ihres Bestehens täglich führen, sich zu konsolidieren, namentlich sich mehr zu bestimmen u. s. w." Das dieser Auffassung entsprechende Schreiben des Kultusministeriums an den Oberkirchenrat vom 19. April 1859 ist abgedruckt bei Pröhle S. 221 ff.

5. **Die freireligiösen Gemeinden von 1858 bis zur Gegenwart.** Am 16. und 17. Juni 1859 hat ein großer Teil der deutschkatholischen und freiprotestantischen Gemeinden sich zu dem „Bund freireligiöser Gemeinden" zusammengeschlossen (Verhandlungen bei Schließung des Bundes Freireligiöser Gemeinden. Im Auftrag der Versammlung herausgegeben von L. Uhlich, Magdeburg 1859), seit 1862 nennt er sich „Bund freier religiöser Gemeinden" (Bundesblätter H. 1, 8). Die aus 11 Artikeln bestehende Bundesverfassung bezeichnete als Grundsatz des Bundes: „freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten", und als Zweck: „Förderung unseres religiösen Lebens". 1899 erhielten diese beiden Artikel die neue Fassung: Grundsatz ist „Freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten gemäß der eigenen fortschreitenden Erkenntnis"; Zweck ist: „Förderung des dogmenfreien religiösen Lebens". Seit 1877 findet alle zwei Jahre eine Bundesversammlung statt, zu der jede Gemeinde einen Abgeordneten entsendet, ihre Beschlüsse sind, soweit sie nicht die Verfassung betreffen, für die Bundesgemeinden nur Ratschläge. Zwischen den einzelnen Synoden führt die Geschäfte ein aus fünf Mitgliedern bestehender Bundesvorstand (Drews a. a. O. S. 485 f.).

Ende 1858 existierten nach Kampe IV S. 370 f. in Deutschland 100 konstituierte Gemeinden, darunter 10 freiprotestantische, zusammen mit c. 30 Predigern, und drei Synodalverbände, der schlesische, die sächsische Landesgemeinschaft und die süd- und westdeutsche Kirchenprovinz. Im Jahre 1859 schlossen sich 53 Gemeinden an, 1862 zählte der Bund 110, 1874 gehörten ihm 155 an, 1899 nur noch 50. Den Grundstock bilden die alten Gemeinden in Königsberg, Tilsit, Danzig, Stettin, Berlin, Breslau, Liegnitz, Görlitz, Magdeburg, Halberstadt, Apolda, Nürnberg, Frankfurt a. M., Offenbach, Mannheim, Wiesbaden, Mainz (Drews S. 486 f.). — Unabhängig von der Bundesverfassung bestehen zur Zeit noch folgende größere Territorialverbände: der „Verband der deutschkathol. und freireligiösen Gemeinden Süddeutschlands" (20 Gemeinden mit 8200 Mitglieder); der „Ostdeutsche Verband freier religiöser Gemeinden" (3 Gemeinden); der „Provinzialverband freireligiöser Gemeinden Schlesiens" (8 Gemeinden).

Die deutschkatholischen Gemeinden des Königreichs Sachsen (Gemeinden in Leipzig, Dresden mit Zittau, Chemnitz und Gelenau) erhielten die staatliche Anerkennung schon im Jahre 1848, haben aber dann 1859 sich nicht an den „Bund" anschließen dürfen und auch 1868 von seiten der Regierung die Erlaubnis nicht erhalten. Sie bilden daher noch heute eine besondere Organisation neben dem Bund. An der Spitze steht der aus vier ordentlichen und fünf außerordentlichen Mitgliedern bestehende Landeskirchenvorstand in Dresden, der alle drei Jahre eine Synode beruft. Von seiten der Landeskirche werden diese deutschkatholischen Gemeinden nicht als christliche anerkannt, daher werden Übertretende getauft und Mitglieder dieser Gemeinden nicht als Paten zugelassen. (J. G. Findel, Der Deutschkatholicismus in Sachsen, Leipzig 1895; Drews S. 487 f.)

Ueber die Zahl der Mitglieder der dem Bund angeschlossenen Gemeinden hat zuletzt auf der 18. Bundesversammlung zu Stettin 1899 der Vorsitzende des Bundesvorstandes sich dahin geäußert, daß 24 Gemeinden, deren Verhältnisse bekannt seien, rund 17000 Seelen

zählen, weitere 24 Gemeinden schätzungsweise auf etwa 5000 Seelen veranschlagt werden dürfen, der ganze Bund mithin etwa 22000 Seelen umfassen wird. Im Jahre 1865 bei der letzten allgemeinen Zählung waren es 118 Gemeinden mit 20000 Seelen. Die größten Gemeinden sind gegenwärtig: Berlin mit 11000 Seelen, Mannheim mit 1396, Offenbach mit 1386, Magdeburg mit 1256 (Bundesblätter H. 104, 18; Drews S. 488.). — Deutschkatholiken im Königreich Sachsen gab es im Jahre 1895 1428, inzwischen soll die Zahl auf ca. 2200 gestiegen sein. — Das numerische Wachstum der Bewegung ist also seit 1865 sehr gering. Im Blick auf die Zunahme der Bevölkerung seit diesem Jahre und in Rücksicht darauf, daß in der Zahl von 22000 Seelen im Jahre 1889 die „Freiprotestanten Rheinhessens" mitgerechnet sind, die wegen Einführung der Landeskirchensteuer sich separierten — es waren 1876 4800, 1900 3600 — wird man sogar eher geneigt sein, von einem Stillstand zu reden (vgl. Drews S. 489). Noch weniger kann gesagt werden, daß es der freireligiösen Bewegung gelungen wäre, alle Bevölkerungsschichten in ihre Kreise hineinzuziehen. Kampe konnte schon im Jahre 1850 (Bd IV S. 371) der Wahrnehmung sich nicht verschließen, daß die Beamtenwelt und „die höhere Bürgerklasse" sich zurückzog, er spricht geradezu von „Verarmung an gebildeten Elementen". Diese Entwickelung hat sich, wie es scheint, in den letzten Jahrzehnten noch fortgesetzt und jetzt bilden, wenigstens in Sachsen und Norddeutschland, die Arbeiterkreise das Hauptkontingent der Gemeinden (Drews S. 489 f.).

Über die litterarische Vertretung der freireligiösen Bewegung bis zum Jahre 1860 orientiert Kampe. Ihre periodische Presse in der Gegenwart umfaßt folgende Organe: die Bundesblätter (seit 1862) in zwanglosen Heften; „Es werde Licht" (seit 1870) hrsg. von C. Scholl in Nürnberg; „die Morgenröte der Reformation des 20. Jahrhunderts" (seit 1878; früher unter dem Titel „Die Morgenröte") hrsg. von K. Voigt in Offenbach a. M.; „Religiöse Reform" (seit 1887) hrsg. von Herrendörfer in Tilsit; „Ostdeutsche Reform" (seit 1892) hrsg. von Schultzky-Königsberg; „Sonntagsblatt für freie Gemeinden und deren Freunde" (seit 1896) hrsg. von G. Tschirn in Breslau; „Das freie Wort" (seit 1901), Halbmonatsschrift begründet von C. Sänger (gest. 13. Nov. 1901) in Frankfurt a. M.

Der Anschauungskreis der heutigen freireligiösen Gemeinden ist auf Grund dieser Litteratur von Drews a. a. O. untersucht worden. Einig sind sie in der Ablehnung aller von den christlichen Kirchen gepflegten Religion als eines erstarrten Dogmenglaubens und als eines „Produktes kirchlichen Zwanges", einig also in der Negation, aber nur in der Negation. Denn eine Zusammenfassung dessen, was nun positiv die Freireligiösen unter Religion verstehen, giebt es nicht, kann auch kaum jemals in offizieller Form versucht werden, weil dadurch die Freiheit der Selbstbestimmung beeinträchtigt würde und ein Rückfall in den „Konfessionalismus" einträte. Unter diesen Umständen ist die Unbestimmtheit und Unklarheit keine zufällige Erscheinung bei den freireligiösen Gemeinden, sondern unvermeidlich und die wesentliche Bedingung ihrer Erhaltung. Dieser Thatbestand wird von ihnen auch klar erkannt und, wenigstens in einzelnen Kreisen, als Schwäche empfunden. Sie sind auf der einen Seite gezwungen, allen festen Bestimmungen auszuweichen und sind dadurch dazu gelangt, daß „alles in ein Chaos subjektiver Einzelanschauungen, die einander widersprechen und sich gegenseitig aufheben, aufgelöst ist" (Findel, Deutschkatholicismus S. 23, Drews S. 494), auf der anderen Seite drängen die praktischen Aufgaben des Religionsunterrichts, der Predigt, der Propaganda auf feste Formulierungen hin. Gegenüber dieser Schwierigkeit wird eine verschiedene Stellung eingenommen. Die Ostpreußen, die „Königsberger" repräsentieren den rechten Flügel innerhalb der Freireligiösen und haben noch Reste christlicher Gedanken und der Religionsunterricht wird noch im Anschluß an die Bibel erteilt. Die „Nürnberger Richtung" (Nürnberg, Berlin, Stettin, Leipzig, Chemnitz) vertritt das entgegengesetzte Extrem und steht vollständig auf dem Boden des Naturalismus und Atheismus. In der Mitte steht die „süddeutsche" Gruppe, die an der christlichen Moral noch festhält und in Jesus noch ein sittliches Vorbild erblickt. Drews hat Bestimmungen über das Wesen der Religion und Aussagen über Gott aus den Kreisen der Freireligiösen gesammelt (S. 499—504), die den Beweis liefern, daß hier die reine Willkür herrscht und grundsätzliche Verschiedenheiten nebeneinander bestehen. In dem Verzicht auf den Glauben an persönliche Unsterblichkeit scheinen freilich wieder alle Gruppen übereinzustimmen. Über das Verhältnis zum Christentum, zu Jesus, zur Kirche kann man stark von einander abweichende Stimmen vernehmen, solche in denen noch alte Traditionen nachwirken aus der Gründungszeit der Bewegung, in der man den Boden des Christentums nicht verlassen wollte, sondern auf diesem Boden für eine freie Auffassung der christlichen Religion stritt, aber auch andere,

denen jedes christliche „pietistisch“ ist. Dieser Gegensatz setzt sich 'aber nicht fort in der Beurteilung der christlichen Kirchen. Denn in der Ablehnung dieser Kirchen, und zwar der evangelischen wie der römisch-katholischen, herrscht völlige Einigkeit. Sie sind die Stätten der Geistesknechtung, der Dummheit und der Heuchelei, und ein Feind der Wahrheit. — Bei dieser Sachlage kann der Kultus, d. h. die gemeinsame Gottesverehrung, nur eine sehr untergeordnete und zufällige Stellung einnehmen. Feste allgemein giltige Kultusordnungen giebt es überhaupt nicht; die einzelnen Gemeinden haben hier freie Hand. Aus den 50er und 30er Jahren ist die Beobachtung der kirchlichen Feste wohl noch in den meisten Gemeinden — aber nicht in allen; Königsberg und Tilsit z. B. feiern Neujahr, Himmelfahrt und Bußtag nicht — in Übung geblieben; aber in einer von dem Sinn dieser Feste weit abliegenden Bedeutung. So wurde in Magdeburg 1862 Weihnachten gefeiert als Erinnerungsfest an die großen Meister der Menschheit und zugleich als Fest der Freude, die aus der Liebe entspringt, Ostern als das Siegesfest der Wahrheit, Pfingsten als das Fest, das an die Wichtigkeit der Gemeinschaft erinnert, Charfreitag als der Erinnerungstag an den großen Meister Jesus, Himmelfahrt als Frühlingsfeier (Bundesblätter II, 1 bei Drews S. 518). — Das Abendmahl wird noch an manchen Orten gefeiert; es besteht in der Darreichung von Brot und Wein unter Verlesung von Gedichten, „die sich vornehmlich an das Gemüt und den Willen richten“. In einer Abendmahlsrede Welkers wird die Bedeutung der Handlung als „Erinnerung an jenen thatsächlichen oder erdichteten Abschied Jesu von seinen Jüngern“ bestimmt; für die Konfirmierten bedeutet sie außerdem „eine Mahnung, selbstständig weiter zu denken, was sie bis jetzt unter des Lehrers Leitung gedacht“, für die Erwachsenen „eine Mahnung, ihrer Jugendideale sich zu erinnern u. s. w.“ (Drews S. 520). — Die Taufe war schon in den 60er Jahren durch die sogenannte „Kindesweihe“ ersetzt worden, d. h. „eine Darbringung der Kleinen inmitten von Freunden der Eltern, zu denen über die hohe Bedeutung der Kleinen gesprochen wird“. Aber diese „Begrüßung der Neugeborenen“ ist seitdem, wie es scheint, mehr und mehr außer Übung gekommen. Wasser wird dabei nirgends verwandt (Drews S. 519. 521). — Auch Trauungen finden statt, aber ohne bestimmtes Gelübde. — Populär ist die in allen Gemeinden abgehaltene Konfirmation, d. h. die Jugendweihe, die den meist im 9. Lebensjahr beginnenden Religionsunterricht abschließt, und zu Ostern gefeiert wird (in Danzig zu Himmelfahrt). Der äußere Hergang war in Wiesbaden zu Ostern 1900: 1. Vorspiel. 2. Begrüßung durch Verlesung eines kurzen Gedichts. 3. Gemeindegesang. 4. Ansprache des Predigers. 5. Gemeindegesang. 6. Prüfung der Konfirmanden. 7. Gemeindegesang. 8. Ansprache des Predigers an die Konfirmanden und Gelübde derselben. 9. Aufnahme der Konfirmanden durch den Vorsitzenden und den Prediger. Dabei Überreichung des Buches: „Die Religion der Erkenntnis“ von Hieronymis. Danach Ablegung folgenden Gelübdes an den Vorsitzenden durch jeden Konfirmanden: „Die Wahrheit will ich suchen, das Gute will ich thun, und ich will streben nach Vollkommenheit“. Der Prediger giebt ihn dann noch ein Mahnwort, z. B. eine Strophe von Bodenstedt oder Lichtenberg. Darauf Schlußwort des Predigers. 10. Gemeindegesang. 11. Abendmahl. 12. Gemeindegesang. 13. Schlußwort (Drews S. 522). — Das Gesangbuch „Gesänge für freie religiöse Gemeinden, herausgegeben von den Gemeinden zu Frankfurt a. M., Offenbach und Wiesbaden“ (1868, zuletzt 1894), enthält noch viele herrliche Kirchenlieder, z. B. „O Haupt voll Blut und Wunden“, freilich besteht gegen dieses Gesangbuch eine Opposition.

Die lichtfreundliche Bewegung ruhte wesentlich auf dem Mittelstand, der seine religiöse Bildung in der Blütezeit des Rationalismus empfangen hatte. Sie war im Aufsteigen, solange dem Freiheitsstreben eine Gelegenheit zur Bethätigung im politischen Leben versagt war. Als das Jahr 1848 den Weg dazu eröffnete, ist das Interesse weiter Kreise für die spezifisch religiöse Freiheitsbewegung rasch erloschen. Daß es den lichtfreundlichen Kreisen im allgemeinen an Bekennermut gefehlt hat, ist eine von Kampe II S. 178 f. hervorgehobene Erscheinung, die im Blick auf den Mangel an einem bestimmten Bekenntnis nicht unverständlich ist und zugleich die Thatsache erklärt, daß auch die Zeit der Verfolgungen nicht im stande gewesen ist, der Bewegung zu neuem Leben zu verhelfen. Nur kurze Zeit war die Bewegung eine Potenz im kirchlichen Leben Deutschlands, aber sie hat diese Bedeutung niemals größeren Leistungen verdankt, sondern wesentlich dem Umstand, daß man ihr solche zutraute und von ihr hoffte oder befürchtete. Die Geschichte der freien Gemeinden seit 1859 und ihre heutige Beschaffenheit läßt mit ziemlicher Sicherheit ihre weitere Entwickelung voraussehen. „Die Reste von religiösem Besitz, den die freireligiösen Gemeinden von den Vätern ererbt, zehren sich langsam oder richtiger, mit ziemlicher Schnelligkeit auf. Die Krisis, in

der sich augenblicklich diese Gemeinden befinden, wird voraussichtlich mit dem völligen Abstoßen alles dessen, was an Religion erinnert, enden. Die Linke wird den Sieg davon tragen. Sie wird es endlich doch noch durchsetzen, daß der Bund ein „Bekenntnis" aufstellt, d. h. daß er die völlige Negation, den reinen naturwissenschaftlichen Monismus und 5 Atheismus auf seine Fahne schreibt. Das wird zur Absprengung der Elemente führen, die noch andere Ziele verfolgen. Die freireligiösen Gemeinden, vielfach jetzt schon Gemeinden ohne und wider Religion, werden zu freidenkerischen Vereinen sich weiter entwickeln" (Drews S. 526). **Carl Mirbt.**

Lichtmesse s. Maria.

10 **Licinius, Kaiser** s. Bd. IV S. 682,36.

Liddon, Henry Parry, englischer Kanzelredner, gest. 1890. — Times, 10. Sept. 1890; Guardian, Sept. 1890; Dict. of Nat. Biogr. ed. Sidney Lee, vol. XXXIII, Ev. kirchl. Anzeiger, 1890, Nr. 40.

Am 20. August 1829 als ältester Sohn des Hauptmanns M. Liddon in Stoneham 15 geboren, besuchte L. eine Elementarschule in Colyton, Devonshire; in einen Bogen der Times gehüllt und von der Schulbank aus seinen Mitschülern „Predigten" haltend, verriet der Knabe im Spiel seine spätere Bestimmung und machte das Sprichwort, daß der Junge der Vater des Mannes sei, früh wahr. In der Lateinschule von Lyme Regis beschäftigte er sich mit dramatischen Versuchen, zugleich Verfasser und Spieler seiner „Tra- 20 gödien". Seit 1841 studierte er im King's College, London; hier wurde Fred. Harrison auf den little priest, den seine Studiengenossen schon damals in Liebe und Ehrfurcht als geistlichen Führer betrachteten, aufmerksam. Als 17jähriger Jüngling setzte er in Christ Church, Oxford seine Studien fort, erwarb dort die herkömmlichen Grade und wurde 1852 von Bischof Sam. Wilberforce ordiniert. An der Universität fand er in den nach- 25 mals zu hohen Ämtern gelangten Lord Beauchamp, Lord Carnarvon, Lord Salisbury, R. M. Benson (Cowley) Freunde, mit denen er bis ans Lebensende verbunden blieb; nicht minder eng wurde seine Verbindung mit den Führern der Oxforder Bewegung, Marriot, M. J. Johnson, Keble und Pusey, dem er eng vertraut war. Das Ideal eines priesterlichen, dem Dienste Gottes und der Armen geweihten Lebens nahm in der Oxforder 30 Luft von seiner Seele Besitz, und unter der sittlichen Nötigung seines Ordinationsgelübdes wurde er im Tiefpunkt seines Innenlebens von einem glühenden Eifer, sich gegen das überlieferte Formentum der kirchlichen Ordnungen durchzusetzen, ergriffen. H. A. Mackonochie, der infolge seines unbeugsamen Widerstandes gegen die kirchlichen Obern später viel bewunderte und geschmähte Ritualist von St. Alban's in London, schürte diesen Eifer. 35 Beide waren damals Hilfsprediger in Wantage; hier schon regte der oratorische Genius in L. seine Schwingen. Der junge Mann, sagte damals jemand von ihm, predigt besser als Manning. Niemals, weder auf der Kanzel noch im Gespräche, hielt er mit seinen Ansichten hinter dem Berge und vertrat sie mit jener Entschiedenheit, die dem Manne Einfluß über die Gemüter sichert. Dieser junge Priester, sagte Bischof Wilberforce, der ihn 40 1854 als Vice Principal an sein theologisches Cuddesdon College berief, besitzt eine Willensstärke, einen Feuereifer, eine Ruhelosigkeit und eine Phantasie, die ihn fast wider Willen zwingen, in die Herzen seiner Hörer den Empfindungston zu legen, der sein eigener war. Aus den bald erfolgenden Übertritten der Studenten nach Rom — die Zahlen schwanken (etwa 8) — ergab sich, auf welche Note dieser Ton gestimmt war. 45 L., dessen geschlossene Persönlichkeit die jungen Leute in ihren Bann zwang, geriet infolgedes mit seinem ihm sonst wohlgesinnten Bischof in grundsätzliche Konflikte; als Golightly und die Quarterly Review (1858) den jungen Hochkirchenmann aufs heftigste angriffen, vermochte Wilberforce aus diesem Grunde L. nicht gründlich zu schützen, und dieser gab 1859 Cuddesnon auf.

50 Nach Oxford zurückgekehrt, trat er in enge Beziehung zu W. K. Hamilton, dem Bischof von Salisbury, dem er neben Keble und Pusey den tiefsten Einfluß auf die Formung seiner theologischen und kirchlichen Anschauungen zuschreibt; bei dem Hirtenbriefe, in dem Hamilton sich offen zu der umstrittenen Lehre von der Real Presence Christi im Abendmahl bekannte, hatte L. seine Hand mit im Spiel.

55 Mit seiner Ernennung zum Universitätsprediger (seit 1863; dann öfters bis 1890), auf der berühmten Kanzel von St. Mary's, auf der er die eigentümlichen Gaben seiner oratorischen Kraft zu entfalten begann, gelangte er rasch zu öffentlichem Ansehen. Auch in



die Organisation und die Kirchenpolitik der Akademie griff er, an Puseys Seite, kräftig, aber nicht immer erfolgreich ein. Der Übergang Oxfords in neue Formen der Verwaltung, die von der Universities Commision von 1882 festgestellt wurden, erschien ihm als grundsätzliche Entkirchlichung der Universität; ebenso erfolglos blieb sein Kampf gegen die Zulassung von Frauen zum akademischen Studium.

In St. Mary's hielt er (von 1866 an) jene berühmte Reihe von Predigten, die er dann als Bampton Lectures u. d. T.: „Die Gottheit unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi" veröffentlichte (zuerst 1866, seitdem in 15 Auflagen erschienen, auch ins Deutsche übersetzt); an spekulativer Schärfe kommen sie den ähnlichen Arbeiten Mansels und Mozleys nicht gleich, aber die kirchliche Lehre ist selten mit gleicher Kraft und Wärme dargestellt worden; nach der Church Times sind sie das letzte Wort über diesen articulus stantis et cadentis ecclesiae, das auf orthodoxer Seite gesprochen ist und niemals veralten wird.

Seitdem galt er als einer der einflußreichsten Führer des Hochkirchentums. Im Jahre 1870 hielt er in der vornehmen St. James' Kirche (Piccadilly) eine neue Reihe Predigten (später u. d. T. Some Elements of Religion gedruckt, 7. Aufl. 1891), die trotz ihrer anspruchsvollen Länge ein ungeheures Aufsehen erregten und das ganze vornehme und gebildete Westend unter seine Kanzel zogen. In der Folge bot ihm Gladstone ein Kanonikat an der Paulskirche (London) an, das er annahm. Das war die Stelle, die wie keine andere der glücklichen Auswirkung der Gaben seines Geistes, vor allem seiner glänzenden Beredsamkeit förderlich wurde. Durch seine machtvollen, formvollendeten Reden gewann er die weitesten Kreise aus Kirche und — Dissent; die Nebenkanzel seiner ersten Predigten mußte er mit der Kanzel unter der Kuppel, von der aus er den Hauptteil der großen Kirche beherrschte, vertauschen, und hier lauschten Männer und Frauen aller Stände, Nationen und Glaubensbekenntnisse seiner packenden Rede. Er hatte sich an den großen französischen Kanzelrednern, besonders Bossuet, Bourdaloue und Lacordaire gebildet. Seine Predigt stellt scharf umrissen einen ganz einfachen Glaubenssatz hin und erörtert ihn, eben so fern von spitzfindiger Tiftelei wie von hohlem Pathos, in durchsichtiger Klarheit. Von den verschiedensten Seiten fallen die Lichter einer tiefen Meditation und gereifter Erfahrung auf den Text, Einwände, wirkliche oder scheinbare, werden erhoben und aus der Einheit einer charaktervollen Weltanschauung heraus gelöst, die freilich nur in der Vergangenheit wurzelte und dem Lichte neuer Erkenntnisse und Entdeckungen sich versagte: mehr Klarheit und Kraft des Beweises als Wärme und Innigkeit, das Ganze aber übergossen von dem Reize oratorischer Schönheit und Pracht, die an Bossuet je und dann erinnert. Er will niemals blenden, immer beweisen und überreden; nicht durch geistreiche Einfälle und originelle Ideen, nicht durch das Schlagwort der Tagesphilosophie, auch nicht durch die Schauer der Gottinnigkeit — von dem nebelhaften Teutonismus Carlyles wollte er nichts wissen —, aber die Mittel einer feinsinnigen Gedankenführung, eines scharfen Sarkasmus und satten Humors, verbunden mit gründlicher Kenntnis des menschlichen Herzens, ließ er wirken, wobei der Adel seines ausdrucksvollen Gesichts, seine hohe Gestalt und die Klangfülle seines Organs den Eindruck auf den Hörer wesentlich unterstützten.

Auch auf die politischen Vorgänge des Tages nahm er in den Predigten Bezug. Als junger Mann hatte er in tiefster Entrüstung die englische Politik im Krimkriege verdammt; 1876 forderte er den türkischen Greueln in Bulgarien gegenüber im Verein mit Mc. Coll das Einschreiten Englands aus sittlich-religiösen Gründen, und 1881 verurteilte er in vier Predigten, die er noch in demselben Jahre u. d. T. Thoughts on Present Troubles drucken ließ, die unkirchliche Haltung des Appellhofes gegen die Ausschreitungen der Ritualisten Dale und Enraght; endlich erhob er als Mitglied der romanisierenden Church Union (seit 1867) als einer der ersten die Fahne des Aufruhrs gegen die Entscheidungen des Geheimen Rats im Falle Purchas.

Bis an sein Ende blieb er der Vorkämpfer für das hochkirchliche Glaubens- und Lebensideal und setzte, während er sich selbst von dem thörichten Mummenschanz der ritualistischen Eiferer fern hielt, gegen jede sich hervordrängende „protestantische" Regung seinen Einfluß ein. In Konsequenz dieser Überzeugungen hatte er schon 1871 die Angriffe der liberalisierenden Evangelischen auf den weiteren kirchlichen Gebrauch des Athanasianums zurückgewiesen und sich im Verlauf des Streits dem Primas gegenüber bis zur Drohung hinreißen lassen, er werde seine sämtlichen Kirchenämter niederlegen, wenn dem Credo seine Stelle im Prayerbook genommen werde; nur auf die Verdammungsklauseln sei er zu verzichten bereit. Bald darauf trat er in der Times für die mehr als halbrömischen

Anglican Books of Devotion ein (1874/75) und verlangte erfolgreich 1888 die Wiederherstellung des anglikanischen Bistums Jerusalem unter Ablehnung der preußisch-lutherischen Mitwirkung. Den orientalischen Kirchen kam er auf der Linie dieser Anschauungen immer näher; von ihnen wie von dem Altkatholicismus, dessen Führer (Reusch, 5 Döllinger, Loyson) ihm nah befreundet waren, erhoffte er die Angliederung an die entprotestantisierte „katholische" Staatskirche.

Seit 1871 hatte er in Oxford eine Professur der Exegese übernommen; dort machte er durch seine Vorträge in College und Kirche in weiten kirchlichen Kreisen Propaganda für die ritualistische Sache. Als einer der ersten rief er zur Gründung erst des Keble-, 10 dann des Pusey House, in denen der durch ihre Namen bezeichnete hochkirchliche Geist seine wissenschaftliche Heimstätte fand, auf. Aber sein Verhältnis zu den führenden Männern der Universität, zuletzt auch zu den Vorständen der eben genannten Studienhäuser gestaltete sich von Jahr zu Jahr schwieriger. Es war ihm beschieden, die öffentliche Arbeit seines Lebens mit einem donnernden Angriff auf — seine eigene Partei zu beschließen. Die fast un- 15 eingeschränkte Anerkennung, die Ch. Gore, der Vorstand des Pusey House und Freund L.s, den Ergebnissen der alttest. Kritik von Reuß-Wellhausen in dem 1890 erschienenen Buche Lux Mundi aussprach, bezeichnete er öffentlich als eine Verirrung seiner Partei. Von einer wissenschaftlichen Fortschrittspartei des Anglokatholicismus, die allerdings im Parteirahmen als eine Afterbildung erscheint, hielt L., der Vertreter eines maßvollen Hoch- 20 kirchentums, ebensowenig wie von den ritualen Eiferern, deren Gesichtskreis über Rauchfaß und Prozessionskreuz nicht hinausging. Es ist ein Irrtum, ihn, wie es geschehen, als den Typus eines freisinnigen Hochkirchenmanns zu bezeichnen: in seiner letzten Predigt noch (am Pfingstsonntag 1890) bekämpfte er mit flammender Entrüstung diese wissenschaftlichen Tendenzen der hochkirchlichen Jungen und lehnte schroff die Inspirationslehre, wie 25 sie der in der Kirche mit anwesende Gore in jenem Buche (8. Aufsatz: The Holy Spirit and Inspiration) vertreten hatte, ab.

Politisch liberal und mit Gladstone persönlich befreundet, war L. kirchlich ein erleuchteter Konservativer der alten Schule mit starker ritualistischer Beimischung. Mit seinem Jugendfreunde, dem Marquis of Salisbury, blieb er bis zum Tode nah ver- 30 bunden; in der Wahl kirchlicher Würdenträger soll sein Rat im Ministerium oft entscheidend gewesen sein. Er selbst, der von früh an wie zum Bischof vorausbestimmt schien, hat trotz der ihm von Gladstone und Salisbury gemachten Angebote ein Bistum niemals angenommen. Vielleicht war der Grund für die Ablehnung das Verlangen nach Muße, die er in den letzten Lebensjahren für die ihm ans Herz gewachsene Biographie seines 35 Freundes Pusey suchte; körperliche Leiden verhinderten den Abschluß dieser Arbeit, die er als die Hauptaufgabe seines Lebens zu bezeichnen gewohnt war. Ein Aufenthalt an der See blieb wirkungslos; am 9. September 1890 ging er heim.

Von L.s Schriften (ohne die obengenannten) nenne ich die wichtigeren: Sermons of God (auch u. d. T. Serm. preached before the Univers. of Oxf.), 8. Aufl. 40 1884; zusammen mit einer 2. Serie, London 1891; Evening Communions contrary to the Teaching and Practice of the Church in all Ages, London 1876; Easter in St. Paul's, 2 voll., London 1885; Advent in St. Paul's, 2 voll., London 1888; Christmas Tide in St. Paul's, London 1889; Passion Tide Sermons, London 1891; Sermons on Old Test. Subjects, London 1891; Serm. on some Words 45 of Christ, London 1892; Essays and Addresses, London 1892; Life of Dr. Pusey, von L. im Jahre 1883 begonnen, aber bei seinem Tode nicht zum Abschluß gebracht, ist inzwischen erschienen, von J. O. Johnstone und R. J. Wilson besorgt, vol. I und II, London 1893; vol. III, 1894.

Rudolf Buddensieg.

Lidwina s. Bd III S. 509, 43—510, 17.

50 **Liebe**, einer der wichtigsten und umfassendsten biblisch-christlichen Begriffe, der sowohl für die Dogmatik als für die Ethik grundlegende Bedeutung hat, aber auch vor und außer dem Christentum in Philosophie und Litteratur aller Völker und Zeiten eine hervorragende Stelle einnimmt. Versuchen wir den überreichen Stoff in thunlichster Kürze zusammenzufassen.

55 Liebe ist dasjenige Verhältnis zwischen Person und Person, in welchem ein Ich sich an das andere hingiebt, so daß eines im anderen sich findet, eines das andere höher achtet denn sich selbst (Phil 2, 3). In der vollkommenen Liebe erscheint das Sinnen und Trachten der Selbstsucht von dem eigenen Ich abgelöst und auf das Ich des Geliebten

gewendet (ib. v. 4). Liebe ist also viel mehr als Neigung, ist aber gar nicht notwendig Uebereinstimmung in Meinungen oder Ansichten, sondern ein persönliches Einssein, wie es unter Menschen teils in der Freundschaft, teils in der Ehe, jedoch nur in seltenen Fällen ganz sich verwirklicht findet.

1. Die Liebe als Wesen Gottes. 1 Jo 4, 16 heißt es geradezu: „Gott ist Liebe". Eine metaphysische Bestimmung des göttlichen Wesens will damit nicht gegeben sein, sondern das Verhalten Gottes gegen uns wird als Liebe beschrieben. Gleichwohl ist aus dieser Stelle ein Rückschluß auf das Wesen Gottes gezogen und die Liebe zum Ausgangspunkt für Versuche, das Geheimnis der Gottheit, näher der immanenten Trinität zu erschließen, gemacht worden. Das that schon Augustin. Später verließ besonders Richard von S. Viktor die Konstruktion der Trinität aus dem göttlichen Selbstbewußtsein und leitete das Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen aus dem Prinzip der Liebe ab (de Trin. III, 11). Der Vater liebt den Sohn, der Sohn redamando den Vater, beider Liebe vereinigt sich in der condilectio des ihnen gemeinsamen Objekts der Liebe, welches der hl. Geist ist. In neuerer Zeit haben Liebner (Christl. Dogmatik aus dem christolog. Prinzip 1849) und Sartorius (Die hl. Liebe I, 1851) diese auf den ersten Blick sich sehr empfehlende Ableitung wieder aufgenommen und weiter ausgebildet, allerdings ohne die ihr anhaftende Unzulänglichkeit überwinden zu können, welche darin liegt, daß die Hypostasen des Vaters und des Sohnes nicht genug auseinandertreten und die des hl. Geistes mehr als Produkt denn als Faktor des göttlichen Liebesprozesses erscheint. Immerhin hebt diese Schwierigkeit, mit welcher wir uns hier nicht eingehender zu befassen haben, den Gewinn nicht auf, der aus der Betrachtung des göttlichen Wesens unter dem Gesichtspunkt der Liebe für die religiöse Erkenntnis ein für allemal sich ergeben hat, wie denn auch die neuesten Erörterungen des trinitarischen Problems von Dorner (System der christlichen Glaubenslehre I, S. 395 ff., 427, 437) und von Frank (System der christlichen Wahrheit I) in ihren Konstruktionen dem Prinzip der Liebe einen wesentlichen Platz einräumen. Man mag den innergöttlichen Lebenskreislauf so oder so vorstellen, immer bleibt die Liebe im höchsten Sinne der *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Kol 3, 14) für die drei Personen der Dreieinigkeit wie für die Vielheit der göttlichen Eigenschaften.

2. Die Liebe als Schöpfungsprinzip. Entgegen aller kosmogonischen Theorie, welche die Entstehung der Welt, sei es aus einem Mangel, sei es aus einer Überfülle des göttlichen Seins erklären will, auch entgegen aller christlichen Doktrin, welche den absoluten Willen Gottes für den Grund und die Erhöhung seiner Ehre für den Zweck der Weltschöpfung erachtet, machen wir als Prinzip der Schöpfung die Liebe geltend und sagen: Gott hat die Welt geschaffen, um außer sich, aber für sich ein Reich der Liebe zu haben, das seine Liebe durchwalten und in ein kreatürliches Abbild seines ewigen Liebeslebens verklären soll. Er hat so gethan, nicht weil er ohne solche Welt nicht sein, oder nicht selig sein, oder nicht sich selbst genügen könnte, sondern da seiner Weisheit die Möglichkeit eines Seins außer ihm bewußt ist und aus dieser Möglichkeit die Idee einer Welt ihm ewig gegenwärtig ist (Pr 8, 22—30), so hat seine Liebe, die Lust zum Leben hat (ib. v. 31; Dt 33, 3), die Idee verwirklicht zu seinem Wohlgefallen (Gen 1, 31). Seine Liebe teilt sich dieser Welt mit bis zu dem Jo 3, 16 angegebenen Maße; aber zugleich wohnt in Gottes Liebe eine Kraft der hl. Selbstbehauptung, die es zu einer Verwischung des Unterschieds, zu einem Ineinanderfließen Gottes und der Welt nicht kommen läßt. Sein absolutes Sein teilt er nicht mit. Auch die kreatürliche Freiheit, die der geschaffenen Welt durch Gottes Liebe gegeben ist, begründet keine absolute, sondern nur eine bedingte Selbstmächtigkeit, wird aber in diesen ihren Schranken von der Liebe Gottes geachtet. Denn um Abbild des göttlichen zu sein, muß das Leben der Welt ein sittlich bestimmtes, d. i. freies Leben sein, nicht bloß Natur wie auf den untersten kosmischen Stufen, sondern in ihren höheren und höchsten Blüten, in Engeln und Menschen, Geist.

3. Die Liebe als Erlösungsprinzip. Wir lassen die alte Frage: ob, si Adam non peccasset, *ὁ λόγος* non incarnandus fuisset? hier beiseite. Dorner vertrat zuletzt mit anerkennenswertem Scharfsinn die Ansicht, daß die vollkommene Offenbarung der göttlichen Liebe auch im Falle einer ungestörten normalen Entwickelung der Welt zu einer Menschwerdung Gottes des Sohnes geführt haben würde (Christl. Glaubenslehre I, S. 642 ff.). Allein er scheint zu viel zu beweisen, wenn er dem Gedanken der Vollendung der Menschheit vor dem der Erlösung eine sei es auch nur logische Priorität in Gott zuspricht, und an einem haltbaren Schriftgrund mangelt es seinen Deduktionen gänzlich.

Mit der Möglichkeit eines anderen außer Gott und mit der Setzung dieses anderen, der Welt, in der vorhin beschriebenen Weise, als eines sittlich bestimmten, relativ freien Lebens, ist ja auch die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung der Kreatur gegeben, und dieser letzteren Möglichkeit steht der Liebesratschluß der Erlösung, nach dem ausdrücklichsten Zeugnis der Schrift, von Ewigkeit gegenüber, so daß jene vermeinte logische Priorität eines Vollendungswillens ausgeschlossen scheint (vgl. Frank, System der christl. Wahrheit II, S. 79 ff.). Wir bleiben daher bei der schriftgemäßen Aussage, daß die Liebe Gottes unserem gefallenen Geschlechte, um ihren ewigen Willen an ihm zum Ziele hinauszuführen, den eingebornen Sohn zum Erlöser verordnet (Jo 3, 16), daß der Sohn aus freier göttlicher Liebe (Mt 20, 28) sich für uns gegeben, daß Gott in Christo war, die Welt versöhnend mit ihm selbst (2 Ko 5, 19), und daß diese Liebe Gottes in Christo der einzige und ausschließliche Grund unseres Heiles und unserer Seligkeit ist (AG 4, 12).

4. Die Liebe als Tugendprinzip. Es soll zwar, nach der Meinung neuerer Ethiker, keine christliche Tugendlehre, also auch kein Tugendprinzip aufgestellt werden, um den Unterschied christlicher von antiker Sittlichkeit deutlicher auszuprägen und durchzuführen (vgl. Bestmann, Die sittl. Stadien, S. 435 ff.). Aber so gewiß der Glaube es ist, der den neuen Menschen macht, so gewiß bleibt die Liebe der einheitliche Quell und zusammenfassende Mittelpunkt der Entfaltung des neuen gottgewirkten Lebens. Altes und Neues Testament, Paulus, Petrus, Johannes und Jakobus befinden sich hierüber im ausgesprochenen Einklang mit dem, was Jesus selbst gelehrt und der Menschheit vorgelebt hat. Aus Dt 6, 5 und Le 19, 18 (cf. Mi 6, 8) entnimmt der Herr Mt 22, 37 ff. die Antwort auf die Frage, welches Gebot im Gesetz groß vor andern sei; und seinen Jüngern giebt er zur Richtschnur ihres gesamten Verhaltens in seiner Gemeinschaft und Nachfolge die *καινὴ ἐντολή* Jo 13, 34 cf. 15, 9 f., sich untereinander zu lieben in Gemäßheit und auf Grund dessen (*καθώς*), daß er sie geliebet hat. So nennt denn Paulus die Liebe Rö 13, 10 *πλήρωμα νόμου*, die Fülle des Gesetzes, die Summe der göttlichen Forderung an den Christen; 1 Ti 1, 5 *τέλος τῆς παραγγελίας*, das Ziel und den Endzweck des Geheißes, das an uns ergeht. So läßt Petrus in seinem ersten (1, 22) und in seinem zweiten Brief (1, 8) die Ermahnung zu würdigem Wandel in dem Gebot der Liebe gipfeln; Johannes (1 Jo 2, 5; 4, 7. 8) setzt die Bewahrung des Wortes Jesu Christi gleich mit der Vollkommenheit der Liebe Gottes in uns; Jakobus (2, 5. 8) knüpft die Verheißung des Reiches an die Liebe zu Gott, und die vom Herrn schon betonte Stelle des Leviticus ist ihm der *νόμος βασιλικός*.

Auf diesen Schriftaussagen ruhen dann die Sätze von Harleß (Ethik § 19): „der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe; die wahre Liebe in sich selbst Glaube“ ... „der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe; die Liebe ist die Seele dieses Leibes“ (*ἡ πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Ga 5, 6); von Wuttke (Handbuch der christl. Sittenlehre I, 436): „es ist kein sittliches Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre“ (*πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω* 1 Ko 16, 14); von Rothe (Theol. Ethik, 2. Aufl., § 156): „jede moralische Funktion des menschlichen Einzelwesens ist eine normale nur sofern sie, was sie auch außerdem sein möge, ein Akt der Liebe, ein Lieben ist“, oder (§ 617): „nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondere Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In allen besonderen Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt“; von Martensen (Christl. Ethik, spez. Teil, I, S. 188): „unter den christlichen Tugenden nennen wir die Liebe als die christliche Haupttugend“; und wenn der letztere der Liebe die Freiheit an die Seite stellt, so bleibt ihm doch „die Liebe, die in dem Glauben an die Gnade wurzelnde, die zu Grunde liegende Tugend“.

Es wird dieser Aufstellung der Liebe als christlichen Tugendprinzipes beizupflichten sein. Soll die Ethik das aus der Wiedergeburt sich entwickelnde neue Leben, das ein von Gott gepflanztes, göttliches Leben in der Schrift heißt (2 Ko 3, 18; Ep 4, 13; 2 Pt 1, 4), beschreiben, so muß sie von dem Punkt ausgehen, wo die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in dem Menschen (Eph 4, 24) beginnt und dieser Punkt ist die Eingießung der göttlichen Liebe in das Herz durch den hl. Geist, Rö 5, 5.

5. Erscheinungsformen der Liebe. Schon die Zweiteilung der Gesetzesforderung in Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, ebenso das Vorbild Jesu Christi führt auf zwei Hauptformen oder Richtungen, in denen die Liebe sich bethätigt. Sie ist, mit Martensen zu reden, teils aneignende, teils praktische Liebe. Jene wird typisch repräsentiert durch

Maria, diese durch Martha von Bethanien (Lc 10, 38—42), womit zugleich der Vorrang jener vor dieser ausgesprochen ist.

Die aneignende Liebe hat ihre Äußerung in der Betrachtung und Anbetung Gottes, in der Beschäftigung mit seinem Worte, in der Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde, und ihren Höhepunkt im Empfang des hl. Abendmahls. Der praktischen Liebe eröffnet sich ein weites Feld der Thätigkeit in den mannigfaltigen Lebensgemeinschaften, in welche der Christ sich aufgenommen findet: Ehe und Familie, Kirche und Vaterland, Welt und Menschheit. Bei der Übung und Erweisung der Liebe hat der Christ die Reihenfolge dieser Kreise einerseits zu beobachten, indem es nicht statthaft ist, dem fernerliegenden zu dienen mit Verabsäumung des nächstgelegenen, andererseits sie unbedenklich zu überspringen, wenn der Fall eintritt, den das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lc 10, 30 ff.) bezeichnet und das Verfahren Jesu mit dem kananäischen Weibe (Mt 15, 21) veranschaulicht.

Die schwierigste Aufgabe, welche der Herr seinen Jüngern stellt, ist die Feindesliebe (Mt 5, 44). Den obersten Rang nimmt, auch nach der Schrift, unter den von der Liebe bestimmten menschlichen Verhältnissen die Ehe ein (Eph 5, 21 ff.). Es ist bemerkenswert, wie derselbe Apostel, der die eheliche Liebe mit dem *μυστήριον μέγα* der Liebe Christi und der Gemeinde in die engste Parallele setzt, 1 Ko 7 vom ehelichen Leben so sehr nüchtern und realistisch handelt. Man wird unwillkürlich daran gemahnt, daß Paulus selbst nicht verheiratet war.

6. Abarten der Liebe. Wahre Liebe kann nur zwischen Personen von Ich zu Ich stattfinden. Alle und jede unpersönliche, auf eine Sache, auch die auf Tiere gehende Liebe ist daher falsch und verwerflich. — Selbstliebe ist ein mißverständlicher, aber in der That unentbehrlicher Ausdruck. Sie ist verkehrt, wenn sie die Gestalt der Eigenliebe annimmt (Rö 15, 1—3), sonst jedoch von Selbstsucht wohl zu unterscheiden und, genau betrachtet, eine notwendige Voraussetzung der Hingabe an den anderen, dem ich mich nicht als etwas Wertloses schenken will.

Was unter dem Namen der Liebe in der Litteratur, in Roman, Drama, Lyrik, gefeiert und in endlosen Variationen geschildert wird, ist meist die sinnliche Neigung der Geschlechter, die unreine Leidenschaft, deren Begehren sich nicht auf die Person, sondern auf den Genuß des Geschlechtes richtet, also falsche Sachliebe. Nahe daran streift eine gewisse mit Worten und Bildern tändelnde Jesusliebe. Nichts anderes als eine Art der Selbstsucht ist die schlaffe und weichliche Liebe, welche Eltern gegen ihre Kinder, Geschwister, Verwandte, Freunde untereinander hegen, da man sich vorgeblich scheut, dem Geliebten wehe zu thun, in Wahrheit aber den Schmerz fürchtet, den man durch wahrhaftiges Urteil und aufrichtiges Strafen sich selbst zufügen würde. Geldliebe *φιλαργυρία* 1 Ti 6, 10 cf. 3, 3 *ἀφιλάργυρος*) und Weltliebe (1 Jo 2, 15) sind sittliche Verirrungen, in deren Benennung schon ein uneigentlicher oder Mißbrauch des Wortes „Liebe" liegt. **Karl Burger.**

Liebesmahle s. Agapen Bd I S. 234 ff.

Liebner, Karl Theodor Albert, gest. 1871. — C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1864 S. 371 ff.; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., 1867 S. 280 ff.; M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte 1881 S. 356.

K. Th. A. Liebner wurde am 3. März 1806 zu Schkölen bei Naumburg geboren. Von dem gelehrten und strengen Vater wohlvorbereitet, kam der 13jährige Knabe auf die Leipziger Thomana, die er unter Stallbaums Leitung in raschem Laufe durchschritt, so daß er bereits im 17. Jahre die Universität Leipzig beziehen konnte. Hier widmete er sich ein Jahr lang ausschließlich den philologischen Studien unter Gottfried Hermann. Das folgende dreijährige Studium der Theologie brachte ihn mit Theile, Fritzsche, Niedner und Tzschirner, zuletzt auch mit Hahn in nähere Verbindung, während er sich für die praktische Seite vornehmlich an Wolf anschloß. Daneben gingen umfassende und gründliche philosophische Studien her, namentlich eingehende Beschäftigung mit Kant. Nach „ganz vorzüglich" bestandenem Examen (dem die philosophische Promotion vorausging) wandte er sich nach Berlin, wo er Schleiermacher, Hegel, Neander, Marheineke hörte und mit dem dort gebotenen Inhalt die in Leipzig empfangene, vorzugsweise philol.-histor.-krit. Bildung ergänzte. Er hat oft bekannt, daß ihm gerade diese Verbindung der Eindrücke von beiden so verschiedenen Schulen unendlich bedeutend und für seinen späteren Gang entscheidend gewesen sei. Hierauf in das Wittenberger Predigerseminar aufgenommen, wurde er durch Heubner und Richard Rothe in das Leben der Kirche eingeführt. Heubner übte durch seine geist-

liche Persönlichkeit einen mächtigen Einfluß auf ihn, und Liebner hat ihn oft seinen wahren geistlichen Vater genannt. Hier schrieb er sein erstes Buch: Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, 1831. Er führte hier, mit als einer der ersten, in die tiefere Erkenntnis der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und deren Vereinigung bei den Viktorinern und deren Nachfolgern ein. Infolge dieser Schrift wurde er sehr bald ins geistliche Amt berufen, nach Kreisfeld bei Eisleben, 1832. Die Erfahrungen dieses Amtes gehörten zu den lieblichsten Erinnerungen seines Lebens. Hier schrieb er u. a. die Abhandlung in den ThStK: Über Gersons mystische Theologie. Im Jahre 1835 wurde er als Professor der Theologie und Universitätsprediger nach Göttingen berufen. Als Universitätslehrer gewann er einen umfassenden und tiefgreifenden Einfluß auf die studierende Jugend, die ihm mit ungeteilter, oft fast schwärmerischer Liebe anhing. Er begann mit Vorlesungen über die gesamte praktische Theologie und der Leitung des homiletischen Seminars; später kamen dazu auch dogmatische Vorlesungen. In diese Zeit fallen seine Abhandlungen über die praktische Theologie, 1843 und 1844, seine in 2. Aufl. erschienenen Predigten 1841, 1855, und die akademische Schrift: Richardi a St. Victore de contemplatione doctrina (I, II), eine Fortsetzung der mit dem „Hugo" begonnenen Forschungen. 1844 wurde er an die Stelle Dorners als Professor der systematischen Theologie nach Kiel berufen. Hier trat er in nahen Verkehr mit dem „Vater Harms", der ihm „wie einer der großen Bischöfe der alten Kirche" erschien; während wiederum Harms Liebner besonders wegen dessen Predigten „den Bekenner" zu nennen pflegte. 1849 erschien Liebners dogmatisches Hauptwerk: Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt, I. Bedeutende Vertreter der neueren theologischen Denkarbeit haben an dieser Dogmatik die große Konzeption, den Reichtum an treffenden Urteilen und Gedanken, seine Kritik und strenge wissenschaftliche Art bewundert.

Berufungen nach Marburg, Heidelberg u. s. w. konnte Liebner, gebunden durch die erwünschten Kieler Verhältnisse, sich nicht entschließen anzunehmen, bis ein Ruf nach Leipzig ihn gewann, 1851. Er wirkte als Professor der Dogmatik, Ethik und der praktischen Theologie, bald auch als erster Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminars. Der Zauber, den L.s Vorlesungen übten, lag nicht allein in der weihevollen, geistgesalbten Persönlichkeit des Lehrers, in dem sich Pathos und Ethos, Geist und Gemüt in seltener Harmonie vereinigten, auch nicht allein in der Energie, mit welcher der Meister seine Schüler in die tiefste und innerste theologische Denkarbeit der ganzen Zeit hineinzuziehen suchte, sondern vor allem in der ethischen Macht, die überall als die innerste Seele dieser Theologie hervortrat. Ist doch diese ganze Theologie erfüllt und getragen von dem Bewußtsein, daß das Ethische mit den Ideen der wahrhaft ethischen Persönlichkeit, der Freiheit und der Liebe das eigentliche, innerste und tiefste Wesen des Christentums ist, der absolut tiefste und reichste Inhalt desselben, ja der Kern aller göttlichen und menschlichen Dinge, und daß es darum in unserer Zeit vor allem gelte, dahin zu arbeiten, daß dieser große und zu innerst entscheidende ethische Faktor des Christentums sich voll auswirken könne und nach seiner ganzen Würde und Macht an die Stelle im gegenwärtigen kirchlichen und wissenschaftlichen Bewußtsein trete, die er im Christentum an sich einnehme. Was aber dieser ethische Faktor ist und was er bedeutet, dürfte am deutlichsten zu erkennen sein aus Liebners akademischer Schrift: Indroductio in dogmaticam christianam I und II. In dieser Schrift geht er vor allem darauf aus, den organischen Zusammenhang der Begriffe darzulegen, in welchem das ethische Wesen der Religion erst klar erkennbar wird, in einer Ideenreihe, die etwa in folgendem sich zusammenfassen läßt: Gott, die absolute ethische Persönlichkeit (Liebe), schafft die Menschheit, daß er sich ihr als seiner persönlichen Kreatur (Ebenbild) selbst mitteile, oder real offenbare (Offenbarung = wesentlich göttliche Lebensmitteilung) und ihr somit die vollkommene Gemeinschaft mit sich, d. h. die absolute Religion vermittle. Diese reale Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit vollendet sich nur und genügt sich vollkommen nur in der centralen und universalen Person des Gottmenschen, welcher somit auch Anfang, Mitte und Ende der Menschheit ist. Er ist ebenso die Offenbarung schlechthin, als er die persönlich-absolute Religion ist, und die Menschheit verhält sich darum zu ihm wie das System zu seinem Prinzip, und jeder Einzelne kann nur durch Partizipation an Christo die Wahrheit und das Leben haben, wie alle Momente des Systems nur vom Prinzip aus und durch dasselbe wahr werden. Dieser Gottmensch ist als das Prinzip in die historische Menschheit historisch eintretend, weil ihn die Menschheit nicht aus sich selbst produzieren kann, ein Neues, neue Schöpfung, Wunder. Aber doch ebensosehr von der Menschheit, die notwendig ihr Prinzip sucht, oder die absolute Verwirklichung ihrer Idee, die Erfüllung des Gesetzes, ist er erwartet (alttest.

Weissagung) als nachdem er eingetreten, den ganzen historischen Prozeß der Menschheit bis ans Ende der Tage bestimmend und durch sich mit dem wahren Inhalt erfüllend (neutest. Weissagung). Dieser Gottmensch, nachdem er erschienen, muß sich historisch und durch menschliche Mittel an die Menschheit bringen. So nimmt er das menschliche Wort an als das Gefäß, in welchem er sich als die Wahrheit an die Menschheit bringt. — Indem so nachgewiesen wird, wie der Religionsbegriff mit dem Gottesbegriff (und zugleich dem der Offenbarung, Weissagung, Wunder, hl. Schrift, Natur ꝛc.) korrespondiert, wird auf der einen Seite gezeigt, wie der Religionsbegriff im Zusammenhange mit dem vollen ethischen Gottesbegriffe gefaßt werden müsse, wenn die Religion in ihrer ganzen ethischen Wesenheit und Fülle (des Lebens in und mit Gott durch Christum, bis zur unio mystica) begriffen werden solle, auf der andern aufgedeckt, wie da, wo man den Religionsbegriff vom ethischen Gottesbegriffe losreiße, auch der Religionsbegriff wesentlich alteriert werde. Während aus diesem Zusammenhange nachgewiesen wird, wie jene untergeordneten und einseitigen Gottesbegriffe auch nur untergeordnete und einseitige Religionsbegriffe erzeugen können, der physische Gottesbegriff (Gott = Sein, Kausalität) auch nur einen physischen Religionsbegriff (= Gefühl der Abhängigkeit, des Unendlichen im Endlichen ꝛc.), der logische Gottesbegriff (= Geist) auch nur einen logischen Religionsbegriff (= Erkenntnis, Wissen des Göttlichen ꝛc.), der einseitig ethische Gottesbegriff (= Wille) auch nur einen einseitig ethischen Religionsbegriff (äußerer Positivismus und Moralismus, Orthodoxismus und Rationalismus): wird zugleich klargestellt, wie Religion und Wesen des Christentums nicht bloß durch solche einseitige und untergeordnete Bestimmungen verdünnt und entleert werden, sondern auch, wie dieselben geradezu da zersetzt und aufgelöst werden müssen, wo man — meist unter dem Scheine der Voraussetzungslosigkeit — anderweitig gebildete Begriffe an das Christentum heranbringt, um es mit diesen fremdartigen Begriffshebeln in das wissenschaftliche Bewußtsein zu heben. Daher komme es, daß man von so vielen das Wort höre: meine Vernunft nötigt mich, dieses und das vom Christentume zu verwerfen — und es ist doch nicht ihre, als göttlicher Ebenbilder, Vernunft, sondern nur eine von außen ihnen eingeprägte an- und eingesetzte, ein Stück oder selbst oft nur eine sehr getrübte Tradition und entfernte Abschattung Wolfischer, Kantischer, Hegelscher, Spinozischer Vernunft, dem natürlichen Menschen möglichst gerecht und bequem gemacht. Daher sei es gekommen, daß „die moderne Wissenschaft" eine Zeit lang geschienen habe, das spezifisch christliche Wissen auflösen und gleichsam von dem geistigen Boden der Gegenwart vertilgen zu können — mit der zuletzt offen ausgesprochenen Tendenz, auch die spezifisch christliche Kirche aus dem Herzen der modernen Menschheit herauszureißen, und dieses nur habe geschehen können vermöge eines falschen, halben, unfertigen, mit einem Wort unethischen Wissens vom höchsten Wissen.

Diesem Gottesbegriff und seinen Konsequenzen gegenüber sieht nun Liebner als die Aufgabe der Theologie an, den dem Christentum selbst immanenten Gottesbegriff von neuem im christlichen Denken anzubauen. In dem Vortrag auf der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz im Jahre 1859, „Der Stand der christlichen Erkenntnis in der deutschen evang. Kirche", hat er eine Charakterisierung der Theologie gegeben, wie er sie trieb. Aus ihr sei in kürzestem ein Auszug gegeben: Diese Theologie hat in ihrem tiefsten und eigensten Leben, da, wo ihre heiligsten Impulse, ihre entscheidensten und folgereichsten Konzeptionen liegen, jene spezifische Ganzheit und Einheit des Wortes Gottes, als des größten geistigen und allein wahrhaft universal welterleuchtenden und rettenden Ganzen, das allein die Kirche Gottes und Christi gründen, erneuern und erhalten kann, mit der lebendigen und bekennenden Kirche aller Zeiten erkannt, durch das Zeugnis des hl. Geistes konzipiert; sie lebt und webt in diesem Erkennen und Bewußtsein und in dem Bewußtsein der Aufgabe, jenen unendlichen Inhalt immer voller, allseitiger, reicher, klarer und einheitlicher denkend — erkennend für das Bedürfnis des gegenwärtigen Stadiums der Kirche im ganzen der kirchlichen Entwickelung — herauszusetzen. Ihr letzter und höchster Gegenstand und zugleich Grund und immerwährender Impuls zu ihr selbst gerade als Wissenschaft sind die Gedanken Gottes, die Heilsgedanken, der Ratschluß Gottes zur Erlösung der Welt in Christo, ewig im göttlichen Geiste ur- und zuvorgedacht und in der Fülle der Zeit thatsächlich gottmenschlich verwirklicht, niedergelegt und ausgesprochen in der neuen Schöpfung in Christo und in der hl. Schrift, und die Theologie will eben nur diesen Inhalt im Glauben nachdenken, ohne einen Titel davon zu verlieren und dahinten zu lassen, und ohne auch dem innersten Wesen nach Fremdes hineinzutragen. Die Gedanken, mit denen die Theologie zu thun hat, sind die dem Leben der neuen Schöpfung selbst immanenten, es sind die geistigen Naturgesetze desselben und ursprünglich göttlich schöpferische Gedanken,

göttlicher Ratschluß, göttliche Weisheit, gerade wie die Gesetze der äußeren Natur, welche letztere ebenso durchaus ein göttlich schöpferisch durchdachtes Ganzes ist. Die Einheit davon — daß wir so sagen: Vernunft — ruht ursprünglich im Geiste Gottes. Und unsere, die menschliche, subjektive Vernunft ist nichts anderes, als die geistige, ursprünglich (vor der Sünde) diesem Inhalte zugeordnete Möglichkeit, nach der Schrift das geistige Gefäß des Empfangens desselben, welche Möglichkeit, wenn sie wirklich wird, wirkliches Empfangen durch die Gnade Gottes, nach der Schrift Glaube heißt. Im Glauben — welcher in der innersten Mitte und Tiefe unserer ganzen Person Gott in Christo durch den hl. Geist empfängt als Leben in Wahrheit — geht nun beides in uns über und ist in uns das Unserige. Die Erlösungs-, die Heils- und Offenbarungsthatsachen werden unsere eigene Lebenssubstanz, und die ihnen immanenten und zugleich im Offenbarungsworte ausgesprochenen ausgelegten Heilswahrheiten werden unsere Denksubstanz. Wir haben überhaupt in Wahrheit nichts zu denken und zu erkennen, keine Wahrheit, als was von Gott ur- und zuvorgedacht ist („ich werde erkennen, wie ich erkannt bin") — wie wir auch kein Gutes (unsere Kirche sagt hier: kein Verdienst von uns selber) haben, als was ursprünglich Gottes und uns göttlich mitgeteilt, gegeben und damit aufgegeben ist (antipelagianisch und antirationalistisch; capacitas passiva Luthers). Aber jede göttliche Gabe und Gnade an das persönliche Geschöpf ist eben damit zugleich Aufgabe an unsere eigene Thätigkeit zu eigener Auswirkung, Vollziehung. Wir können also nicht nur, wir sollen auch jenen Gedankeninhalt unter steter normativer Leitung des Wortes Gottes und durch denselben zueignenden Geist, der in alle Wahrheit leitet, als unseren eigenen nachdenken, auswirken und aussprechen; und das ist der theoretische Prozeß, den die Theologie zu vollziehen hat. Partizipieren wir durch den Glauben im hl. Geiste an dem göttlich verwirklichten Heilsleben, so partizipieren wir eben damit auch an dem es durchdringenden göttlichen Heilsdenken. Der lebendige Glaube ist niemals gedankenlos, so wenig wie Gott gedankenlos ist, sonst wäre er geistlos, theoretisch tot und stumpf, wie er ohne das Ethische, die guten Werke, praktisch tot ist. Jeder lebendig Gläubige vollzieht das in irgend einem Maße. Es ist dies das theoretische Werk des Glaubens, das er so gut fordert, wie die praktischen opera bona im engeren Sinne. — Von hier aus wird das Verhältnis dieser Theologie zum Bekenntnis der Kirche, zu den Gaben, Aufgaben und Gegensätzen der Gegenwart bezeichnet und dann sie selbst höchst beachtenswert gekennzeichnet als zugleich real und ideal, positiv und spekulativ, objektiv und subjektiv evolutionär (gegenüber der Stagnation und Revolution, gegenüber dem repristinierenden Orthodoxismus und rationalisierenden Liberalismus) und kritisch, echt katholisch und protestantisch-lutherisch. — Zur Pflege und Förderung einer solchen Theologie unternahm Liebner die Gründung der Jahrbücher für deutsche Theologie in Gemeinschaft mit Dorner, Ehrenfeuchter, Wangemann, Landerer, Palmer und Weizsäcker, deren im I. Band enthaltendes Programm die im Vorstehenden gezeichnete Aufgabe und Art der Theologie aufs eingehendste kennzeichnet.

Mitten unter Plänen zur Ausführung der im I. Teil der Dogmatik niedergelegten Fermenta cognitionis erging an ihn im Herbst 1855 die Berufung in die Stellung als Oberhofprediger und Vizepräsident im Oberkonsistorium nach Dresden. War diese Berufung augenscheinlich geleitet von der Intention, bei den kirchlichen Verhältnissen, wie sie sich in Sachsen gestaltet hatten und wie sie in einem klaren Aufsatze der Gelzerschen protestantischen Monatsblätter (September 1855) „Über die Richtungen in der sächsischen ev.-luth. Landeskirche" von dem an der Spitze des Kirchenregiments stehenden Staatsbeamten gekennzeichnet worden sind, den Segen und den Erfolg, den die von Liebner vertretene Theologie an der Universität gewonnen hatte, für die ganze Landeskirche zu erweitern, so war es auch allein dieser Wunsch, der Liebner bestimmen konnte, diesem Rufe zu folgen. Die inneren Vorgänge dabei und die Auffassung der großen Aufgabe des sächsischen Oberhofpredigeramtes zeichnen die Abschiedspredigt in Leipzig und die Antrittspredigt in Dresden 1855 in sehr bedeutsamer Weise. Für L.s kirchenregimentliche Bestrebungen legen Zeugnis ab zunächst drei Schriften: 1. Das Wesen der Kirchenvisitation. Denkschrift an die Visitatoren 2c. 2. Der Stand der christlichen Erkenntnis u. s. w. s. oben. 3. Das Wachsen der Kirche zu ihrer Selbstbesserung. Reformationspredigt 1864, sodann aber auch ein 2. Bd Predigten: „Beiträge zur Förderung der Erkenntnis Christi in der Gemeinde", die in ihrem bedeutenden, in die Tiefen des Evangeliums einführenden Lehrgehalte erst bei Berücksichtigung jener Aufgabe, die Ideen der oben beschriebenen Theologie in die allgemeinen Interessen der Kirche ein- und hinüberzuführen, die rechte Würdigung ihrer Bedeutung erlangen. Mit so vielen Schwierigkeiten auch seine Wirksamkeit in dieser Stellung

verbunden war, so sehr dürfte für die Treue, mit der er sich der Erfüllung seiner Aufgabe hingab, sprechen, daß er 1861 eine von dem Dekan der Berliner theologischen Fakultät an ihn gestellte Anfrage, ob er einen Ruf in deren Mitte annehmen werde, verneinend beantwortete, und bald darauf 1862 einen in jeder Beziehung glänzenden Ruf nach Göttingen ausschlug. Von seiten der Landesgeistlichkeit wurde ihm dafür in der mannigfachsten Weise aufrichtiger Dank bezeigt. Von seinem schwierigen, aber von nachhaltigem Segen gekrönten Wirken konnte ihn nur ein höherer Ruf trennen, der ihn bei einem Aufenthalte zur Erholung in der Schweiz am 24. Juni 1871 traf, wo er an einem Schlage starb, der das Herz plötzlich traf, das so heiß für seinen Herrn und dessen Kirche geschlagen hatte.

„Dieser Jünger stirbt nicht!“ so wurde ihm bei seinem Begräbnis im Namen seiner Schüler nachgerufen. Das sollte nicht bloß den unvergeßlichen und unauslöschlichen Eindruck bezeichnen, den Liebners Persönlichkeit auf seine Schüler machte, sondern sollte auch aussprechen, daß seine theologische Denkarbeit von unvergänglichem Wert und Dauer sei. In der That nimmt sie nicht bloß eine Stelle in der Geschichte der Theologie ein und bezeichnet darin einen Höhepunkt (s. o.), sondern bedeutet einen Wendepunkt für alle weitere theologische Denkarbeit. Am allerwenigsten darf man, ohne ihr Unrecht zu thun, mit ihr fertig zu werden wähnen, wenn man sie der Mystik und Vermittelungstheologie zuweisen und in deren Annalen registrieren will.

Denn so wenig einerseits der Zusammenhang der Liebnerschen Theologie mit der Vermittelungstheologie geleugnet werden kann, deren Intention und Prinzipien, Ausgangs- und Zielpunkt sie teilt, so wenig darf andererseits verkannt werden, daß sie dieselben von so manchen Einseitigkeiten und Unfertigkeiten befreit und wesentlich vertieft, damit aber auch über die Vermittelungstheologie weiter hinausgeführt hat. Die Vermittelungstheologie ist davon ausgegangen, die (lutherische) Mystik zur Geltung zu bringen und damit den der Innerlichkeit zugewandten Richtungen und Bedürfnissen zu ihrem Recht und Geltung zu verhelfen.

Indem nun die L.sche Theologie diese centrale Stellung teilt, macht sie in der Durchführung damit vollen Ernst und geht in die Tiefe, indem sie, der die Trinität der Kopf, die Christologie das Herz ihrer kontemplativen und spekulativen Denkarbeit ist, aufweist, wie die ganze Wahrheit und Fülle der Religion nur da sei, wo die ganze Fülle des Göttlichen im Menschlichen nach der Schrift leibhaftig wohne, d. h. wo die Religion nach Form und Inhalt persönlich in Einer Person erscheint, also nach christlichem Glauben in Christo dem Gottmenschen oder der Offenbarung schlechthin, so daß man sagen könne: „Christus, Christus ist die ganze, volle religiöse Vernunft und Freiheit.“

Wenn die Vermittelungstheologie darauf ausgegangen ist, Glaube und Wissenschaft, Christentum und moderne Weltanschauung, Christentum und Bildung, nachdem sie in gegenseitige Spannung, Differenz und Gegensatz geraten, zu versöhnen und zwischen ihnen zu vermitteln, so teilt die L.sche Theologie durchaus diese Tendenz.

Aber wenn die Vermittelungstheologie nicht immer der Gefahr entgangen ist, die Versöhnung auf Kosten des ungeschmälerten und unverkümmerten christlichen Inhalts herbeizuführen, so ist die L.sche Theologie von der Überzeugung ausgegangen, daß die Theologie als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein des Christentums auch die wissenschaftlichen Prinzipien in seinem selbsteigenen Inhalte, dem Evangelium, finden müsse, und sie ist durchgängig getragen von der Gewißheit, daß das christliche Wissen kein anderweites Wissen als ein solches anerkennen könne, das an scientifischer Dignität über ihm stünde und von welchem es erst bewahrheitet werden müßte; sie traut dem lebendigen christlichen Glaubensinhalte unbedingt zu, daß er sich auch wissenschaftlich entfalten lasse, ja in seiner wahrhaft adäquaten Entfaltung durch christliches Denken die höchste Wahrheit und Vernunft darstelle.

Wenn die Vermittelungstheologie vielfach doch nicht über ein bloß subjektives Wissen hinausgekommen (christl. Selbstbewußtsein) und, indem sie sich viel und reichlich mit der Frage über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen bewegt hat, doch einem objektiven (metaphysischen) Wissen gegenüber skeptisch und kritisch stehen geblieben ist, hat die L.sche Theologie das Verhältnis von Glauben und Wissen in einer Weise dargelegt, daß das spezifische Wesen sowohl des Glaubens wie des Wissens unalteriert bleibt und zugleich nachgewiesen wird, wie eins das andere setze und voraussetze, indem sie zeigt, wie im Glauben, dieser tiefsten, centralen, persönlichen Wendung oder Urwendung des Menschen zu Gott dieser (Gott) den Menschen zum Mitwissen seines Sichwissens oder seiner Idee von sich erhebt, sich gleichsam ins Innere des Menschen hineinwisse wie in dem Momente

der göttlichen Selbstmitteilung, mit welchem der Glaube als menschliches Empfangen (analog dem leiblichen Empfange der Speise, des Lichts 2c.) zusammen ist, und welche nur für den Glauben ist, der Glaube selbst schon fortwährend einen lebendigen, inhaltvoll prägnanten Keim objektiven Wissens von Gott, ein theoret. **punctum saliens**, enthält, welches eben durch die Arbeit des Wissens nur immer mehr auswachsen soll.

Während es der Vermittelungstheologie nicht immer gelungen ist, das Verhältnis des Idealen und Realen, des Centralen und Peripherischen korrekt zu wahren, um der Leitung der centripetalen, der Überwindung der centrifugalen Bewegung der Zeit recht zu dienen, behauptet die L.sche Theologie, daß das christliche Wissen, in sich selbst ruhend, sich zutrauen müsse, vermöge seines eingeborenen Majestätsrechts alles andere Wissen bis auf den Grund durchschauen und allem anderen Wissen seinen Ort und Wahrheitswert anweisen zu können. In diesem Bewußtsein hat sie die Vorurteile gegen den Glauben einerseits, gegen das Wissen andererseits zurückgewiesen, nicht bloß einleitungsweise im allgemeinen und prinzipiell, sondern durchgängig in der Durchführung, indem sie bei dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit u. s. w. zeigte, wie der atomistische Verstand über dem Unterschiede nicht die Einheit zu erkennen und zu erfassen vermag, sondern sie zertrennt und zerstückelt (und zuletzt ein Verstand des Todes und der Verwesung wird), der monistische Verstand dagegen über der Einheit die Unterschiede verliert und konfundiert, während der Glaube in seiner lebendigen Wahrheit und Tiefe erfaßt, sich als der tiefste Grund und Trieb für ein wahrhaft organisches Denken erweist, bei dem sowohl die Unterschiede als auch die Einheit zu ihrem Rechte kommen. Wie sich aber dabei diese Denkarbeit fortgehend als eine Reinigungsarbeit und zugleich als eine Kritik der Unfertigkeiten und Halbfertigkeiten erweist, könnte, soweit es nicht aus den gen. Universitätsprogrammen ersehen wird, nur aus der vollen Ausführung erkannt werden, wie sie in den Vorlesungen gegeben worden ist. Ob dieselben noch zur Veröffentlichung durch den Druck gelangen werden, wird davon abhängen, ob man erwarten darf, daß der Strom der praktischen Bewegung wieder Boden wird gewinnen lassen für Pflege systematischer theologischer Denkarbeit, und der Unterzeichnete zum Ruhestand gelangt, nach den Anstrengungen eines an Arbeit überreichen Amtes noch Kraft und Mut finden wird.

Geh. Kirchenrat Prof. **Michael.**

Liftinae, Synode, 743. — Die Beschlüsse MG Cap. reg. Franc. I S. 26 Nr. 11. — Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. I S. 306; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III, S. 35 ff.; Waitz, Ueber den Ursprung der Vassalität, AGG VII, 1856; Waitz, Die Anfänge des Lehenswesens, in Sybels HZ 1865, XIII, 90; Paul Roth, Gesch. des Benefizialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert, Erlangen 1850; P. Roth, Feudalität und Unterthanenverband, 1863; P. Roth, Die Säkularisation des Kirchenguts unter den Karolingern, im Münchner hist. Jahrbuch 1865, I, 275; Hefele, Konziliengesch. III, 2. Aufl., S. 525; Heinrich Hahn, Jahrbücher des Fränkischen Reichs, 741—752, Berlin 1863, mit dem Exkurs XIV. über das Konzil von Lestines, das er ins Jahr 745 setzen will; ders., FdG XV S. 59 ff.; Kaufmann in Hildebrands JB XXII S. 73 ff.; Ribbeck, Die sog. Divisio des fränk. Kirchenguts 1883; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, II, 705 ff., 1878.; Loofs, Zur Chronologie der auf die fränk. Synoden des h. Bonif. bez. Briefe, Leipzig 1881; Mühlbacher, Die Regesten des Kaiserreichs unter d. Karol. I, S. 20 Nr. 45; Dümmler zu Bonif. ep. 56 S. 312; Hauck, KG Deutschlands I, 2. Aufl., S. 514.

Liftinae war eine königliche Villa der alten Zeit, unweit Binche und des Klosters Lobbes im Hennegau, im 16. Jahrhundert erscheint der Ort unter dem Namen Lestines, gegenwärtig ist der Name in Estinnes umgestaltet, s. Dümmler a. a. O. S. 312 Anm. 1. Die daselbst gehaltene Synode ist die zweite austrasische unter Karlmann; sie fällt wahrscheinlich in das Jahr 743. Den Akten derselben sind verschiedene Dinge beigemischt, die eigentlich nicht zu denselben gehören. Anderes hat wenigstens keine selbstständige Bedeutung, sofern darin die Festsetzungen der ersten austrasischen Synode vom Jahre 742 einfach bestätigt werden: die Regel des hl. Benedikt ist abermals eingeschärft, und die Strafen für Exzesse des Klerus sind erneuert. Aber es ist 743 doch, gegenüber von 742, ein nicht unwichtiger Fortschritt dadurch geschehen, daß die dort begonnene Fixierung der Grundsätze kirchlicher Ordnung im austrasischen Reiche näher bestimmt wird als Anknüpfen an die altkirchlichen Zustände: denn es ist ausdrücklich die Verpflichtung auf die Kanones der alten Väter, d. h. der ökumenischen Synoden ausgesprochen, und die Behandlung unzüchtiger und incestuoser Ehen in einem Sinne gefaßt, daß dadurch den römischen Ehegesetzen, die gerade jetzt bedeutend verschärft wurden, der Eingang ins fränkische Reich eröffnet war.

Doch ist das nicht das Bedeutungsvollste an dieser Synode. Dieses liegt vielmehr in ihrer rechtsgeschichtlichen Seite, gleich wichtig für den Staat wie für die Kirche. Es handelt sich dabei um die strittige Frage der großen Säkularisation des 8. Jahrhunderts. Die ältere Ansicht ist, das Kirchengut sei hauptsächlich unter Karl Martell angegriffen worden, Pippin und Karlmann hätten dagegen das Vorgehen des Vaters durch möglichste Restitution wieder gut zu machen gesucht, aber das Verfahren Karls habe doch auf einem allgemeinen Grundsatz beruht, vermöge dessen der König über Kirchengut verfügen konnte vermöge des Schutzrechts, und es sei dieser Grundsatz damals nur in auffallender Weise zur Ausübung gebracht worden. So Eichhorn, Phillips, Waitz, Planck, Rettberg, Pertz, Birnbaum, Naudet, Pardessus, Fauriel, Mlle. Lezardière. Andere suchten den Retter des Abendlandes und der abendländischen Kirche, den Sieger von Poitiers und Beschützer des Bonifatius, von dieser Schuld zu entlasten: er sei durch die Not dazu gedrängt worden, oder auch geradezu, er habe keine solche Einziehung von Kirchengut vorgenommen. Ohne solche apologetische Zwecke hat sodann Paul Roth den Gedanken entwickelt, daß die Säkularisation thatsächlich erst unter Karl Martells Söhnen, namentlich Pippin, erfolgt ist, und daß sie ohne Rechtsboden war, ein neuer Akt der Willkür, dem sich die Kirche fügte, weil sie mußte. Wurde von den Merovingern die Kirche im ganzen rücksichtsvoll, teilweise sogar freigebig behandelt, waren deren Eingriffe in das Kirchengut nur partiell und nicht von Bedeutung, nirgends von einem allgemeinen Gesetzgebungsakt begleitet, so dehnte sich dagegen die karolingische Säkularisation des 8. Jahrhunderts gleichmäßig auf alle Kirchen des Reichs aus, sie traf den größten Teil ihrer Besitzungen, sie war eine förmliche Teilung zwischen Kirche und Staat, daher der gegebene Name Divisio, und der Staat war es, der entschied, was der Kirche noch bleiben sollte: das ganze war eine gesetzgeberische Maßregel. Roth gegenüber, der bei J. Weizsäcker in der 2. Aufl. dieses Werkes uneingeschränkte Zustimmung fand, hat endlich Ribbeck dargethan, daß die Hauptmasse des Kirchenguts nicht erst durch Karlmann und Pippin in Laienhände kam, und daß zwischen den Vergabungen Karl Martells und seiner Söhne kein Unterschied zu machen ist: schon vor der Synode von Estinnes wurde Kirchengut als Benefizium verteilt. Überdies verlieh Karl Bistümer an Laien und bewirkte dadurch, daß der Besitz der Bistümer zeitweise in Laienhände kam. Die Restitution begann nach seinem Tode zuerst in Auster, indem die neu ernannten Bischöfe in das Vermögen der Kirchen wieder eingesetzt wurden, wobei freilich der größte Teil in der Form der precariae verbo regis im Besitze von Laien blieb. In Neuster wurden vorerst die Inhaber des Kirchenguts in ihrem unrechtmäßigen Besitz belassen; erst seit seiner Erhebung zum König machte Pippin nach und nach diesem Zustand ein Ende, teils durch thatsächliche Restitution, teils durch Prekarienschreibung. Ribbeck lenkte demnach im wesentlichen zu der älteren Anschauung zurück, wonach die Synoden von 742 und 743 Maßregeln zur Restitution des Kirchenguts brachten. Seine Ansicht unterschied sich aber von ihr, indem er bestritt, daß die Einziehungen mit dem Tode Karl Martells ein Ende erreichten und indem er betonte, daß Karlmann und Pippin nicht gleichmäßig handelten. In beidem ist er der älteren Anschauung gegenüber im Recht, wie Roth gegenüber in der Auslegung der Kapitularien und in der Ablehnung der Säkularisation durch die Söhne Karl Martells. Nur darin vermag ich ihm nicht zuzustimmen, daß die Bestimmungen von 742 und 743 im wesentlichen identisch seien. Der Wortlaut nötigt, wie mich dünkt, zu der Annahme, daß die Restitution im Jahre 742 umfassender gedacht war als im Jahre 743. Zuerst hieß es: Fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus et reddidimus (Cap. v. 742, 1 S. 25); daraus wird im Jahre darnach: Statuimus cum consilio servorum Dei et populi christiani propter inminentia bella et persecutiones ceterarum gentium quae in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae in adiutorium exercitus nostri aliquanto tempore retineamus ea conditione, ut annis singulis de unaquaque casata solidus i. e. duodecim denarii ad ecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo, ut si moriatur ille cui pecunia commodata fuit, ecclesia cum propria pecunia revestita sit (Cap. v. 743, 2 S. 28). Die große Bedeutung, die Roth den Bestimmungen von 742 und 743 zuschrieb, kann man ihnen demnach nicht beilegen. Immerhin bleiben sie wichtig, 1. weil mit ihnen eine wenn auch beschränkte Restitution einsetzte, und 2. weil durch sie ein geordnetes Verfahren garantiert war. Karlmann verständigte sich auf der Synode mit dem Episkopat; er handelte mit seiner Bewilligung, und die Maßregel sollte keine bleibende sein. Diejenigen nämlich, welche mit kirchlichem Gute durch den König beliehen waren, behalten dasselbe nur auf Lebenszeit, nach ihrem Tode fällt es der Kirche wieder heim, sie zahlen Census und haben für

Erhaltung der kirchlichen Baulichkeiten zu sorgen; der Zins scheint sogar ziemlich hoch zu sein. Andererseits freilich sollte der König die Befugnis haben, das durch den Tod der Beliehenen erledigte Kirchengut im Falle der Not wieder zu vergeben, auf dem Wege der Prekarie wie das erste Mal, so daß die zunächst vorsichtig als bloß vorübergehend bezeichnete 5 Maßregel doch einen bleibenden Charakter annehmen konnte, ja mußte. Auch war die Zustimmung der Geistlichkeit sehr weitschichtig gehalten, dem Klerus blieb die Genehmigung nicht für die einzelnen Fälle vorbehalten, der König war in der Ausdehnung der Verleihung nicht beschränkt, nur sollte er darin nicht so weit gehen, daß das kirchliche Institut Mangel litte, das im einzelnen davon betroffen würde. Doch hat die Synode von Estinnes 10 für die deutsche Kirche bessere Bedingungen erlangt, als sie in Neuster von der weltlichen Macht zugestanden wurden. Der Episkopat wehrte sich gegen die ihm angesonnenen Zugeständnisse nicht, er beschwerte sich nicht einmal, selbst von dem mutigen Bonifatius findet sich keine Spur eines Protestes, und Papst Zacharias erklärte die Bewilligung von Abgaben aus den vergabten Gütern für genügend, er hoffte, daß sich bei ruhigeren Zeiten 15 mehr werde erreichen lassen: für den Augenblick sah wohl jedermann die politische Unvermeidlichkeit des Verfahrens ein. Im letzten Jahre seines Lebens gab Pippin die Zusicherung, daß in Zukunft die Welt- und die Klostergeistlichen, welche beide gleichmäßig betroffen waren, ihre Güter in Ruhe besitzen sollten, natürlich, soweit sie überhaupt noch solche hatten. Doch wurden auch dadurch die Verhältnisse nicht wesentlich geändert: das bereits Ver- 20 liehene blieb vergeben; die Klausel über den Heimfall wurde nicht beobachtet, noch in der Mitte und zu Ende des 9. Jahrhunderts befand sich ein großer Teil des Kirchenguts in den Händen des Königs, und seit Anfang dieses Jahrhunderts wurde es im wesentlichen als sein Eigentum betrachtet. Auch war später der zu Estinnes aufgestellte hohe Zins nicht mehr gewöhnlich, und selbst über die Schwierigkeit der Erhebung der 25 Nonen und Decimen, welche in der Folge größtenteils an die Stelle des Census getreten zu sein scheinen, und über förmliche Zahlungsverweigerung der Benefiziare hatten die Geistlichen öfters zu klagen. Nicht wenig hat die zu Estinnes festgesetzte Art der Verwendung des eingezogenen Kirchenguts zur Ausbreitung der Benefizienverleihung überhaupt beigetragen. Insofern war diese Synode von den größten Folgen für die Verfassungsentwicke- 30 lung des mittelalterlichen Lehnsstaats, was wir hier nur zu erwähnen, nicht zu erörtern haben. (J. **Weizsäcker** †) **Hauck.**

Lightfoot, John, gest. 1675. — Quellen: Vita am Anfange von Joh. Lightfoots Opera Omnia, ed. J. Leusden (1699); Biographie in Lightfoots Works, ed. J. R. Pitman, I (1822) [nicht ges.]; D. M. Welton, John Lightfoot, The English Hebraist (Diss.), Leipzig 1878; S. Lee, 35 Dictionary of National Biography XXVIII (1893) 229 ff.; Pressel, Artikel Lightfoot, Johannes, in Aufl. 2 dieser R.E.

Gesamtausgaben der Werke: A. Lateinisch (mit Uebersetzung der engl. Originale in das Lat.) 1. ed. Joh. Texelius 1686; 2. ed. Joh. Leusden, Franecker 1699; B. Englisch (mit Uebersetzung der lat. Originale in das Engl.) 1. ed. G. Bright, London 1684; 2. ed. J. R. Pit- 40 man, London 1822/23. In Deutschland wurde von J. B. Carpzov gesondert gedruckt: Horae Hebraicae et Talmudicae in IV Evangelistas, 1. A., Leipzig 1675, 2. A. 1684, und Hor. Hebr. et Talm. in Acta Apost., partem aliquem Ep. ad Rom. et I. ad Cor., Leipzig 1679.

Ein Porträt L.'s befindet sich an der Spitze von Leusdens Gesamtausgabe seiner Werke, ein Originalgemälde in der Halle von St. Catherine's College in Cambridge.

45 Als Sohn des Pfarrers Thomas Lightfoot und dessen Frau Elisabeth Bagnall wurde John Lightfoot am 29. März 1602 in Stoke upon Trent, Staffordshire, geboren. Er besuchte die Schule des Lehrers Whitehead in Morton Green, Congleton, Cheshire und von 1617 ab Christ's College in Cambridge, unterstützte dann zwei Jahre seinen früheren Lehrer Whitehead, der jetzt eine Schule in Repton, Derbyshire leitete, trat in den geistlichen 50 Stand ein, und wurde Curat von Norton-in-Hales, Shropshire. In dieser Stellung lernte ihn Sir Rowland Cotton, ein für hebräische Studien begeisterter Privatmann, kennen und machte ihn zu seinem Hauskaplan in Bellaport. Erst in dieser Stellung machte er, durch das Beispiel seines Gönners angeregt, ernstlichen Anfang mit hebräischen und rabbinischen Studien. Als Sir R. Cotton nach London zog, folgte er ihm erst, wurde aber dann Pfarrer 55 in Stone, Staffordshire, und heiratete hier 1628 die Wittwe Joyce Copwood, geb. Compton. 1630 erhielt er die Pfarre Ashley, Staffordshire, von der er 1642 nach London übersiedelte, wo er 1643 die Pfarre von St. Bartholemew übernahm. Als Mitglied der Westminstersynode griff er in die Fragen nach den Befugnissen der Laienältesten, der Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde, der Kindertaufe, der Besprengung bei der 60 Taufe, der Zusammensetzung der Synode, mit den Mitteln seiner theologischen und rabbi-

nischen Gelehrsamkeit ein, stets zu Gunsten des in der englischen Kirche Herkömmlichen gegen die von den Indepenbenten gewünschten Neuerungen. An der Seite der sogen. Erastianer kämpfte er für die Suprematie des Staates über die Kirche. 1644 erhielt er die Pfarre von Great Munden, Herfortshire, die er bis an sein Lebensende behielt. Von hier aus besorgte er das ihm 1650 übertragene Amt eines „Master" von St. Catharine's Hall in Cambridge und wurde 1654 Vizekanzler der Universität Cambridge, welche ihn 1652 zum Doctor der Theologie gemacht hatte. Durch Annahme der Uniformitätsakte von 1662 unterwarf er sich den Forderungen des wiederhergestellten Königtums. 1667 erhielt er eine Präbende zu Ely, auf der er am 5. Dezember 1675 starb. Sein Grab erhielt er zu Great Munden. — L. war nie akademischer Lehrer und darum nicht in der Lage, im eigentlichen Sinne des Wortes Schule zu machen. Gewissenhafte Besorgung seines Pfarramts wird ihm nachgerühmt. Seine Thätigkeit auf der Westminstersynode zeigt ihn als einen sehr belesenen, aber nicht eben als genialen weitblickenden, über die Macht der Tradition erhabenen Mann. Bedeutend war er nur als emsig arbeitender Gelehrter. Besonders in drei Richtungen ist er selbstständig thätig gewesen. Erstlich hat er die biblische Geschichte auf Grund der eigenen Angaben des Alten und Neuen Testaments chronologisch zu ordnen versucht. Diesem Zwecke diente seine Harmonia, Chronica et Ordo Veteris Test., zuerst 1647, und Harmonia etc. Novi Test., zuerst 1655. Zweitens hat er eine „Harmonie" der Berichte der Evangelien hergestellt in Harmonia Quatuor Evangelistarum, zuerst 1644. 47. 50. Während seine biblische Chronologie und die Harmonisierung der Evangelisten nur für jene Zeit bedeutsam sein konnten, darf die mit der letzteren Arbeit verbundene Erläuterung der Evangelien besonders deshalb als noch immer instruktiv gelten, weil der Verf. von seinem rabbinischen Wissen dabei häufigen Gebrauch macht. Auf diesem Gebiete lag die eigentliche Stärke Lightfoots, die um so rühmenswerter ist, als zu seiner Zeit außer Buxtorfs Wörterbuch wenig brauchbare Hilfsmittel für rabbinische Studien vorhanden waren, und er keine Gelegenheit hatte, bei Juden Unterricht zu nehmen (s. dafür Welton a. a. O. S. 15 ff.). Für diese dritte Richtung seiner Arbeit ist besonders zu nennen: Descriptio Templi Hierosolymitani (zuerst 1650), Ministerium Templi quale erat tempore nostri Salvatoris (zuerst 1649), und besonders seine Horae Hebraicae et Talmudicae zu den vier Evangelien, der Apostelgeschichte, dem Römerbrief und ersten Korintherbrief (zuerst 1658—78). Mit den Horae zu den vier Evangelisten waren verknüpft Exkurse zur palästinischen Geographie. Nie vorher war der Kirche aus der jüdischen Litteratur ein so reichhaltiges Material für das Verständnis des Neuen Testaments dargeboten worden. Es fehlt nicht an Irrtümern im einzelnen, auch zahlreiche Ergänzungen bleiben möglich; aber L. überragt auch seine Nachfolger auf dem gleichen Gebiet, Schöttgen, Meuschen, Wünsche, in rationeller Verarbeitung des Stoffes, der nicht nur in Darbietung sogenannter „Parallelen" besteht. Seine Beschreibung des letzten Tempels und seines Dienstes nach jüdischen Quellen ist noch immer, sofern es sich um Darstellung der jüdischen Tradition handelt, durch nichts Besseres ersetzt worden. Für L. war das Hebräische die Ursprache der Welt und die Vokale galten ihm als der Konsonantenschrift gleichaltrig (Erubim Cap. XXIX, XXXI). Es hätte ihm nahe gelegen, wenigstens für das Matthäusevangelium eine hebräische Urschrift anzunehmen. Aber er macht geltend, daß das Hebräische zu jener Zeit bei den Juden zu wenig bekannt gewesen sei, die syrische Muttersprache der damaligen Juden aber wegen der ihnen bevorstehenden ewigen Verwerfung nicht verwendbar. Das Evangelium habe griechisch sein müssen wegen seiner Bestimmung für die Berufung aller Völker zum Heil (s. Horae Hebr. et Talm. zu Matth 1, 23). Semitisches Wissen bethätigte L. bei der Revision des samaritanischen Pentateuchtextes in Waltons Polyglottenbibel, zu der er eine Geographie Palästinas beisteuerte, und durch Beratung Edmund Castells bei seinem Lexicon Heptaglotton.

Gustaf Dalman.

Lightfoot, Joseph Barber, geb. 13. April 1828, gest. 21. Dezember 1889. — Vgl. F. J. A. Hort, Dictionary of national biography, Bd 33, London 1893, S. 232b bis 240a, und H. W. Watkins, Bishop Lightfoot (aus der Quarterly Review, London 1893, S. 73—105), London 1894.

Lightfoot, nur 10 Tage älter als Hort, starb als erster des Dreiblattes Westcott-Lightfoot-Hort (s. oben Bd VIII S. 368, 23—31), hatte aber früher als die beiden anderen die höheren Würden in der Universität und in der Kirche erreicht. In der Handelsstadt Liverpool als Sohn eines Buchhalters geboren, wurde das kränkliche Kind bis zum 13. Jahre zu Hause unterrichtet, dann ein Jahr in der Liverpooler „Royal-Institution", und

schließlich 1844—1847 in „King Edward's School" in Birmingham. Im Herbste 1847 wurde er „pensioner" im Trinity College, Cambridge, und am Ende des ersten Jahres dort zum Privatschüler des drei Jahre älteren Westcotts. Es wird sich empfehlen, seine oft schwer zu übersetzenden Stellungen, Grade, Ämter und Würden zuerst kurz aufzuzählen.

Im Jahre 1849 „scholar" des Trinity College; — 1851 baccalaureus artium, „wrangler", „senior classic", und erster „chancellor's medallist"; — 1852 „fellow" des Trinity College; — 1854 magister artium, auch als Diakonus ordiniert; — 1854 Mitgründer des Cambridger „Journal of classical and sacred philology" (erschien 1854—1859); — 1857 „tutor" im Trinity College; 1858 als Priester ordiniert, ebenfalls 1858 „select preacher" in Cambridge; 1861 „Hulsean" Professor der Theologie in Cambridge, ebenfalls 1861 Kaplan des Prinzgemahls; — 1862 examinierender Kaplan des Bischofs von London (Tait), auch 1862 Honorarkaplan „in ordinary" der Königin; — 1864 doctor divinitatis Cambridge; — 1866 und 1867 „Whitehall"-Prediger; 1867 verweigerte Ernennung zum Bischof von Lichfield, — 1869—1879 examinierender Kaplan des Erzbischofs von Canterbury (Tait zum Erzbischof befördert); — 1870 Juli bis 1880 November einer der Revisoren des englischen NTs (man arbeitete zusammen vierzig Tage im Jahre); — 1871—1879 residierender Domherr der Paulskathedrale in London; 1874 und 1875 „select preacher" in Oxford; — 1875 gab „Hulsean" Professur auf und wurde „Lady Margaret professor of divinity" in Cambridge, und als solcher auch Rektor der Kirche von Terrington St. Clements in Norfolk; — 1875 „deputy clerk of the closet" zur Königin; — 1877 durch den Oxforder und Cambridger Antrag (Parlamentsantrag) zu einem der sieben Bevollmächtigten für Cambridge nominiert; — 1879 am 15. März zum Bischof von Durham (daher seine Unterschrift fortan Joseph Barber Dunelm[ensis]) erwählt, am 10. April bestätigt, am 25. April in der Westminsterabtei durch den Erzbischof von York und sieben andere Bischöfe konsekriert, wobei sein Freund Domherr Professor Westcott die Predigt hielt. Er heiratete nicht.

Diese knappe Aufzählung läßt schon den reichen Inhalt des Lebens Lightfoots ahnen. Kehren wir zum Anfang seiner Thätigkeit zurück. Als angehender Dozent, etwa einem Repetenten oder Privatdozenten entsprechend, zeigte er schon das größte Interesse für seine Schüler, wenn er auch, und zwar bis zu seinem Lebensende, zurückhaltend und schüchtern blieb, bis man ihn anging. Als Professor zog er die Studenten in Scharen zu sich und feuerte sie an, sowohl durch das was er bot, durch die Fülle seiner Kenntnisse, durch den Reichtum seiner Gedanken, als auch durch die Weise, auf welche er es bot, durch die teilnahmvolle, zündende Art seines klaren Vortrages. Die Eigenschaften, die ihn als akademischer Lehrer auszeichneten, ließen ihn um so mehr als Prediger, und zwar an der großen Paulskirche, glänzen, und seine vier Bände Predigten sind ebensogut zu lesen, wie zu hören. Seine Vorliebe für Kirchengeschichte bethätigte sich im Jahre 1870 durch die Stiftung dreier Stipendia (scholarships) zusammen 4500 £ oder 90 000 M für Kirchengeschichte „an sich" und „in Verbindung mit allgemeiner Geschichte". Es war eine schöne Verbindung seiner Liebe für die Wissenschaft wie für die Praxis, und seiner Freigebigkeit, als er in seinem Bischofspalast in Bishop Auckland (vielleicht 15 Kilometer von Durham) Kandidaten um sich, um seinen Tisch, sammelte; sechs bis acht auf einmal wohnten frei bei ihm und wurden durch seine Erzdekane und Kapläne unterwiesen; gegen achtzig haben diese Wohlthat genossen. Als Bischof ging er darauf aus, in jeder Kirche in seinem Sprengel zu predigen. Wenn ich nicht irre, trat er in Liverpool im Jahre 1879 in öffentlicher Rede für das „University College" und für die Teilnahme der Frauen daran ein.

Seine Thätigkeit als „residierender Domherr" zu St. Paul und seine Verbindung mit Tait, dem Bischof und Erzbischof, hatten ihn auf die Verwaltung einer Diöcese vorbereitet. Dabei ist aber zu bemerken, daß Durham eine besonders wichtige Diöcese ist. Lightfoot war der erste Bischof seit Cosin im Jahre 1660, der auf diesen hohen Sitz gelangte, ohne früher anderswo Bischof gewesen zu sein. Als Bischof betrieb er eifrig die sehr notwendige, seit mehreren Jahren vorbereitete Teilung des Sprengels. Das nötige Geld für die neue Diöcese Newcastle wurde schließlich zusammengebracht, wobei bemerkbar ist, daß ein Quäker, J. W. Pease, das große Geschenk des Schlosses Benwell Tower als Wohnung für den zu ernennenden Bischof von Newcastle machte; der neue Bischof wurde 1882 konsekriert. Diese Teilung fertig, legte er sich darauf, die fehlenden Kirchen in seinem Sprengel zu beschaffen. Er berief eine Versammlung in Durham, zeigte, daß

fünfundzwanzig Kirchen und Missionsräume nötig wären, und stiftete selbst eine große Summe; gegen 30 000 £ oder 600 000 M wurden in der Versammlung zusammengebracht. Nach fünf Jahren waren schon fünfundvierzig Kirchen oder Missionskapellen fertig oder nahezu fertig. Zum Danke für das zehnte Jahr seines Amtes stiftete er selbst eine Kirche in der Stadt Sunderland. Er interessierte sich sehr für eine Diöcesanstiftung, die alle die Stiftungen für kirchliche Zwecke in der Diöcese vereinigen sollte, für Kirchen, Schulen, Versicherung, Pensionsgelder für Geistliche und ähnliches; sein eigener Beitrag dazu war 500 £ oder 10 000 M jährlich; dieser Stiftung hinterließ er auch den größten Teil seines Besitzes. Es gehörte mit der Vermehrung der Kirchen zusammen, daß er für die Vermehrung der Landdekane sorgte, und daß im Mai 1882 ein zweiter Erzdekan angestellt wurde. Wie er als Rektor von Terrington, St. Clements, in den Jahren 1878 und 1879 jener Kirche 2140 £ oder 42 800 M gespendet hatte, um das Chor (chancel) zu erneuern, gab er als Bischof viel heraus, um den bischöflichen Palast zu verschönern. Unter den vielen Dingen, die er mit Vorliebe förderte, waren die Bewegung zu Gunsten der Temperenz und das Weiße Kreuz.

Wenn wir uns zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit wenden, finden wir im ersten Augenblick ein Zeichen seiner Gewissenhaftigkeit Im Jahre 1853 wurde ihm ein Preis für eine Arbeit, hauptsächlich über Philo, zuerkannt. Doch war die Aushändigung des Preises von der Veröffentlichung der Arbeit abhängig, und er veröffentlichte sie nicht, weil er mit ihr nicht zufrieden war; Hort meinte, er habe das Manuskript vernichtet. Er schrieb manche Abhandlung sowohl über klassische wie auch über theologische Gegenstände für das obenerwähnte „Journal" (s. S. 488, 9). — Das Jahr 1865 eröffnete die Reihe seiner prächtigen, von der ganzen theologischen Welt geschätzten Kommentare, mit der Behandlung des Galaterbriefes (Neudr. d. 10. Ausg. 1892); der Philipperbrief erschien 1868 (8. Ausg. 1885); Kolosser und Philemon 1875 u. s. w. Neudr. 1892). Diese Kommentare boten den griechischen Text, einen außerordentlich reichen Kommentar, und großartige Diskurse. — Die sogenannten „apostolischen Väter" — wann wird man mit dieser Bezeichnung aufräumen? — bildeten einen Hauptgegenstand seiner Forschungen. Sein Clemens von Rom erschien im Jahre 1869, der Appendix dazu mit dem Bryenniosmaterial 1877 (wieder 1890 in zwei Bänden). Trotz der Mühen des Bischofsamtes setzte er diese Arbeiten fort, und der zweite Teil der „apostolischen Väter", nämlich Ignatius und Polycarp, erschien 1885 in zwei Bänden, doch der zweite Teil wieder in zwei Teile geschieden (2. Ausg. 1889 in drei Bänden). Jahrzehnte lang werden die Forscher noch zu diesen monumentalen Ausgaben greifen. J. R. Harmer besorgte eine Handausgabe dieser Lightfootschen „apostolischen Väter" 1893. — Als Revisor schrieb er 1871: „On a fresh revision of the English NT" (2. Ausg. 1872, New-York 1873; mit einem weiteren Anhang, London 1891). Er wollte keine halbe Revisionsarbeit, und er trat mit aller Kraft gegen die Verwendung des jüngeren griechischen Textes ein. — Ein namenloser Verfasser (Cassels?) veröffentlichte 1874 ein Buch: „Supernatural Religion", sagen wir Tübinger Schule, aber modernisiert. Lightfoot besprach und widerlegte manche der Behauptungen dieses Verfassers in der „Contemporary Review" zwischen Dezember 1874 und Mai 1877, und die wertvollen Abhandlungen erschienen in Buchform 1889 kurz vor seinem Tode. Nach seinem Tode brachte das Jahr 1890 das Buch „Leaders in the northern church", und den Band von „Ordination addresses and counsels to the clergy"; — das Jahr 1893 „Biblical Essays" etwa ein Drittel aus Zeitschriften, das übrige aus Kollegienheften; — das Jahr 1895 „Historical Essays" und „Notes on epistles of St. Paul from unpublished commentaries". — Unter den vielen Arbeiten, die er auf sich nahm, darf seine Erlernung der koptischen Sprache nicht unerwähnt bleiben. Er trieb koptisch hauptsächlich im Interesse der neutestamentlichen Textkritik und besprach die koptischen Übersetzungen in dem großen textkritischen Werk von Scrivener. — Er war ein großer Führer in Theologie, Geschichte und praktischem Christentum.

Caspar René Gregory.

Liguori, gest. 1787, **und der Liguorianerorden.** I. Leben u. Schriften d. Stifters. 1. Biographien. a) von katholischen Verfassern (großenteils Redemptoristen): Antonio Maria Tannoia (unmittelb. Schüler L.s): Della vita ed instituto di S. Alf. Maria de Liguori . . . L. quattro, Napoli 1798—1802 (3 voll.; auch französ.: Mémoires sur la vie et la congrég. de S. Alf. etc., Par. 1842; ital. in neuer Ausg.: edizione riveduta e corretta dal P. Ant. M. Chiletti, Torino 1857); P. Vinc. Ant. Giattini, Vita del b. A. M. de Lig., Rom 1815 u. ö., z. B. Florenz 1818, Monza 1819; auch deutsch, Wien 1835 (kürzer gefaßt als d. vor. Werk, aber wichtig geworden für die 1839 erfolgte Heiligsprechung L.s [Giattini

betrieb den Kanonisationsprozeß als „Postulatore della causa“]). Andere kath. Vitae in mehr oder weniger kurzer Fassung lieferten: Jeancard (Louvain 1829; auch deutsch durch Haringer, Regensburg 1840); Rispoli (Napoli 1834), Kloth (Aachen 1853), Hugues, C. ss. R. (Münster 1879), Saintrain, C. ss. R. (Tournay 1879; auch deutsch d. Schepers, Regensburg 1883); O. Gisler (Einsiedeln 1887); Schepers, A. M. v. Lig. in s. Mission als Heiliger, Ordensstifter und Kirchenlehrer (Mainz 1887). Durch quellenmäßige Gründlichkeit zumeist ausgezeichnet, von den zahlreichen Säkularschriften aus d. J. 1887 überhaupt die beste: Karl Dilgskron, C. ss. R., Leben des h. Bischofs und Kirchenlehrers A. M. de Lig., 2 Bde, Regensburg 1887. Die neuesten umfänglichen Arbeiten von Kardinal Capecelatro (Vita di S. A. M. d. Lig., 3 voll., Roma 1893; französisch durch Le Monnier 2 vols., Lille 1895 f.) und von Berthe, C. ss. R. (Saint Alf. de Lig., 2 vols., Paris 1900) können gegenüber diesem Hauptwerke kaum selbstständigen Wert beanspruchen. Vgl. noch als kleinere Lebensbilder und Charakteristiken aus neuester Zeit: Hellbach, C. ss. R., Art. „Liguori“ ꝛc. im KKL² VII, 2023 bis 2052; Ter Haar, D. h. A. v. Lig. und seine Mission in der Kirche: „Katholik“ 1896; F. Meffert, D. h. A. v. Lig., Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts, Mainz 1900 (ein nicht gerade schroff ultramontaner Rettungsversuch, den hl. Alfons als Schriftsteller und als theol. Gelehrten der Kritik mehr oder weniger preisgebend, auch zugestehend, daß im Punkte der Kasuistik von ihm als Moralisten „manchmal viel zu viel geschehen sei“, übrigens eifrig bemüht um Hervorhebung „seines tief religiösen Geistes, der größer sei als seine Beweisführungen“ ꝛc. Vgl. unten).

b) Von altkathol. und evang. Verfassern: J. v. Döllinger und F. H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche, Nördlingen 1889, I, 356—476 (vgl. unten); R. F. Littledale, Art. „Liguori“ in der Encyclop. Britannica, XIV, 634—639. — Vgl. d. Aufsatz (von P. Trede): A. M. di Liguori; ein Blatt aus dem relig.-kirchlichen Leben Süd-Italiens: AELKZ 1887, Nr. 42. 43; Graf Hoensbroech, A. Mar. v. Liguori: PJ 1901, S. 432 ff.; desselben größere Schrift: Das Papsttum in s. sozial-kulturellen Wirksamkeit, II, sowie die unten, bei Besprechung der moraltheologischen Schriften L.s, angegebene Kontrovers-Litteratur.

2. Schriften und Briefe Liguoris. a) Gesamtausgaben der Werke (ohne d. Briefe). Italienische: Monza 1819 ff. (1828 ff.), Venedig 1830, Neapel 1840 ff., Turin 1824, sowie in neuer verb. Ausg. (ebd. 1887 ff.). Französische: Oeuvres complètes du S. Alph. M. de Lig., traduites par les PP. Dujardin et Jacques, Tournai 1855 ff.; (nouv. édit. 1895 ff.), sowie die unvollständig gebliebene Pariser Ausg. von P. Pladys (1880 ff.). Deutsche Ausgabe: Die Werke des h. A. M. v. Lig. ꝛc., aus d. Franz. durch P. Hugues u. P. Haringer, 42 Bde, 8°, Regensburg 1842—1847. — (Wegen der Hauptwerke im einzelnen s. unten im Text).

b) Briefe: Raccolta di Lettere . . . del b. Alph. M. d. Lig. 2 voll., Monza 1831. Vollständiger: Lettere di S. A. M. d. Lig. . . . pubblicate nel primo centenario della sua beata morte, 3 voll., Roma 1887 ff.; auch deutsch: Briefe des hl. Kirchenlehrers A. M. von Lig., 3 Bde, Regensburg 1893 f. (vgl. dazu Alph. M. v. Lig. nach seinen Briefen: H.-Pol. Bl. CXVI, 313 ff., 404 ff.). Zur Beurteilung L.s als Schriftsteller überhaupt vgl. Döllinger-Reusch l. c., S. 392 ff. und Gr. Hoensbroech in PJ a. a. O.

Alphons Maria de Liguori, der jetzt beliebteste und einflußreichste katholische Moraltheologe und Erbauungsschriftsteller des 18. Jahrhunderts, wurde aus altberühmter neapolitanischer Patrizierfamilie geboren am 27. September 1696 zu Marianella, einer Vorstadt Neapels (die Angabe, daß er zu Pagani bei Nocera, wo er zuletzt lebte und starb, auch geboren sei [so der ihn betr. Aufsatz in AELKZ 1886, S. 188], ist irrig). Sein Vater, Giuseppe da Liguori, war ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Offizier. Die Mutter, Anna Katharina Cavalieri, Tochter des später zum Bischof von Troja beförderten und im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Emil Jakob Cavalieri, übertraf ihren Gemahl noch in Hinsicht auf religiösen Eifer. Ihrem Einflusse war die begeisterte Hingabe an die Sache der Kirche, welche Alphons Maria, der dritte ihrer Söhne, von früher Jugend an bethätigte, hauptsächlich zu danken. Erzogen bei den Oratorianerpriestern des Philipp Neri, d. h. seit seinem zehnten Lebensjahre Mitglied einer von denselben geleiteten Kongregation junger Adeliger, widmete derselbe sich dem Studium der Philosophie und Rechtswissenschaft mit solchem Erfolge, daß er schon in seinem 17. Jahre die juristische Doktorwürde erlangte und damit in den Advokatenstand eintrat. Glänzende Aussichten thaten sich ihm für den Fall weiterer Verfolgung dieser Laufbahn auf; allein ein beim Plädieren für einen vornehmen Klienten von ihm begangener Fehler, bestehend im Übersehen einer Verneinungspartikel in einer aus den Akten citierten Stelle, infolge wovon der betreffende Prozeß verloren ging, erfüllte ihn mit dem unüberwindlichsten Widerwillen gegen den juristischen Beruf, den er daher ungeachtet der eifrigen Abmahnungen seines Vaters alsbald quittierte (1723), um sich dem Priesterstande zu widmen. Nach einer noch in seinem Elternhause zugebrachten Zeit längerer Zurückgezogenheit und Hingabe an geistliche Betrachtungen empfing er (1725) die Subdiakonatsweihe und trat kurz darauf als Novize in die

Kongregation der Propaganda der Erzdiöcese Neapel, um als Missionspriester im Dienste des Papsttums zu wirken. 1726 erlangte er die Diakonatsweihe (6. April), sowie Ende desselben Jahres (21. Dezember) die Priesterweihe. Einige Jahre später löste er, durch Übersiedelung in das sog. chinesische Kollegium der Propaganda, die Verbindung mit seinem Vaterhause völlig (1729). Sein besonders der geistlichen Pflege und Unterweisung der Armen sich widmendes Wirken, mittelst des sog. Kapellenunterrichts, bestehend in Bildung kleiner Vereine zu Andachten unter Leitung von durch ihn bestellten Katecheten, führte ihn bald von Neapel nach verschiedenen Orten Unteritaliens. Zu Foggia in Apulien war es, wo ihm, während seines dortigen Verweilens als Bußprediger zu Anfang des J. 1731, die erste jener Entzückungen zu teil ward, deren er später wiederholte erlebte. Dem vor einem Marienbilde Knieenden erschien die hl. Jungfrau in ihrer ganzen Schöne; ein von ihrem Haupte ausgehender Lichtstrahl ließ sich verklärend auf seine Stirne nieder. Eine gefährliche Krankheit nötigte ihn bald darauf zu einem Aufenthalte in Amalfi, um Stärkung zu suchen. Während der wieder Genesene zu Scala unweit Amalfi geistliche Übungen mit den dortigen Klosterfrauen abhielt, erklärte ihm eine derselben, die Schwester Maria Celeste Crostarosa, im Beichtstuhle: der Heiland wolle nicht seine Rückkehr nach Neapel, sondern sein Verweilen an Ort und Stelle, behufs Gründung eines neuen Vereins von Missionspriestern, um „den verlassenen Seelen Hilfe zu bringen“. Da seine geistlichen Vorgesetzten, insbesondere Bischof Thomas Falcoja von Castellamare, die hierin liegende Mahnung für eine göttlicherweise verursachte erklärten, welcher Folge gegeben werden müsse, schritt Liguori, damals 36jährig, am 9. November 1732 zur Stiftung der betreffenden neuen Kongregation, genannt „Genossenschaft unseres allerheiligsten Erlösers“ (Congregatio S. N. Redemptoris) und nach ähnlichen Grundsätzen verfaßt wie z. B. die Kongregation der Missionspriester des Vincenz von Paula (vgl. den f. Artikel). Die Gründung erfolgte zunächst im kleinsten Maßstabe, unter Beteiligung einiger weniger Priester und Laien, deren Verein während der zwei nächsten Jahre auf jenes Städtchen Scala beschränkt blieb.

Schwere Anfeindungen von verschiedener Seite her drohten, wie gewöhnlich beim Entstehen neuer Ordensgenossenschaften, den Verein während der ersten Jahre seiner Existenz zu unterdrücken. Die Propaganda schloß Liguori als unruhigen Neuerer von sich aus, Kardinalerzbischof Pignatelli von Neapel äußerte sich mißbilligend über sein Unternehmen. Die Mehrzahl der dem Orden zu Scala Beigetretenen wurde infolge dieser Gegenwirkungen wieder untreu; bald sah der Stifter sich von allen Gefährten bis auf zwei, Cesare Sportelli und den Laienbruder Vitus Curtius verlassen. Allein seine Beharrlichkeit kämpfte sich siegreich durch alle diese Anfechtungen hindurch. Bald konnte er ein zweites Haus seines Ordens, zu Villa Schiavi in der Diöcese Cajazzo, sowie 1735 ein drittes, zu Ciorani in der Diöcese Salerno, aufthun. Es folgte die festere Ausgestaltung seiner Regel, sowie die erste Gelübdeablegung (21. Juli 1742), worauf Liguori durch einstimmige Wahl der Kongregation zu deren Generalsuperior oder Rector maior auf Lebenszeit erhoben wurde. Bald darauf erfolgte auch die erste päpstliche Bestätigung durch ein Breve Benedikts XIV. vom 25. Februar 1749, dem freilich die neapolitanische Regierung ihre Anerkennung versagte. — Die weitere Ausbreitung der Genossenschaft nahm nun raschen Fortgang, zunächst innerhalb des Reichs beider Sizilien, wo der Stifter unaufhörlich missionierend und visitierend von Ort zu Ort umherreiste, in elendester Kleidung, unter Ausübung der strengsten Austeritäten (Schlafen auf hartem Strohsack, stets nur fünf Sunden lang; Tragen von Stachelgürtel und Bußhemd; tägliche Selbstgeißelung bis aufs Blut, harte Fastenaskese 2c. — vgl. Döllinger-Reusch, S. 370 f.). Die Fortschritte, welche sein rastloser Eifer seit Anfang der fünfziger Jahre nicht bloß im Gründen immer neuer Häuser seines Ordens, sondern auch mittelst Heranziehung des weltlichen und regulierten Klerus, ferner des Adels, des Handwerkerstandes, der Armen und selbst der Gefangenen zur Teilnahme an seinen geistlichen Übungen erzielte, waren reißender Art und erregten allgemeines Erstaunen. Ein Offizier urteilte darüber: „Die anderen Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen.“ Zu den Mitteln, wodurch er diese Erfolge zu erzielen wußte, gehörte vor allem eine möglichst gelinde Behandlung seiner Beichtkinder im Beichtstuhl, verbunden mit dringender Aufmunterung derselben zu häufigem Abendmahlsgenuß (beides im Gegensatz zur rigoroseren Praxis des jansenistisch gerichteten Teils der damaligen italienischen Kleriker); desgleichen eine geschickte Taktik in der Einrichtung der Missionen unter dem Landvolk einerseits und der städtischen Missionen andererseits. Während er zur Abhaltung der ersteren meist nur 3—4 seiner Priester entsandte, umgab er sich in größeren Städten jedesmal mit einem Stab von mindestens 10—15 oder gar 20 wohlgeschulten priesterlichen Gehilfen. Sowohl die länd-

lichen wie die städtischen Missionen ließ er regelmäßig mindestens 10—12 Tage dauern. An 4—5 dieser Tage wurden auch Selbstgeißelungen von den an den Missionen teilnehmenden Männern (Abends, bei ausgelöschten Lichtern in der Kirche) vorgenommen. — Von besonderer Bedeutung wurde das Institut der „Renovationen", darin bestehend, daß er die Missionare etliche Monate nach abgehaltener Mission den betreffenden Ort abermals besuchen ließ, um so „das gewirkte Gute zu befestigen und die, welche dem Rufe der Gnade noch nicht gefolgt waren, aus ihrem Sündenschlafe aufzurütteln". — Für Priester, theologische Kandidaten und Studenten, Edelleute Klosterfrauen ꝛc. wurde obendrein das Mittel der geistlichen Übungen nach dem Schema Loyolas fleißig in Anwendung gebracht.

Trotz seines Widerstrebens erhob ihn 1762 der zelantische Papst Clemens XIII., in richtiger Würdigung seiner hohen Bedeutung, auf den Bischofssitz von St. Agata der Goten (de' Goti) zu Neapel. Es begann damit die schon an seiner Wiege in Bezug auf ihn gesprochene Weissagung eines Freundes seiner Eltern sich zu erfüllen, die ihm einerseits das Gelangen zur Bischofswürde, andererseits ein langes Leben von über 90 Jahren verheißen haben soll, und in der That auch in ihrem zweiten Teile zur Wahrheit wurde, da Liguori erst am 1. August 1787, in einem Alter von 90 Jahren 10 Monaten und 5 Tagen zu Nocera starb. Seit seiner Erhebung zum Episkopat überwies er die Verwaltung seiner Kongregation zum Teil einem Generalvikar, dem Pater Andrea Villani. Die durch den nämlichen rastlosen Eifer, der sein ordensgründendes Wirken charakterisiert, ausgezeichnete, überall auf Reform der klerikalen Institute, Hebung der Seelsorge und des religiösen Jugendunterrichts und Förderung des Andachtslebens, insbesondere des mariolatrischen, hinarbeitende Führung seines Bischofsamtes (in welcher besonders öftere, an vorherige Missionen sich anschließende Gemeinde-Visitationen eine wichtige Rolle spielten) setzte er nur 13 Jahre hindurch fort. Am 15. Juli 1775 enthob ihn Pius VI. der Bürde des Episkopats, um deren Abnahme er wegen anhaltender Kränklichkeit schon dessen Vorgänger Clemens XIV., wiewohl vergeblich, gebeten hatte. Der Jesuitengegner Clemens wußte nämlich die Bestrebungen und Leistungen unseres Heiligen hoch zu schätzen; er soll gelegentlich einer Bitte desselben um Amtsenthebung wegen Krankheit geäußert haben: „Es genügt, daß Monsignore Liguori die Diöcese von seinem Bette aus regiert; ein einziges Gebet, das er von dort aus zu Gott emporsendet, ist mehr wert als hundert Visitationen!" — Nachdem Pius VI. sein Abschiedsgesuch genehmigt, lebte L. in asketischer Zurückgezogenheit und Armut — eine bischöfliche Pension hatte er sich nicht ausbedungen — in dem Hause seines Ordens San Michele dei Pagani bei Nocera. Zu den sonstigen Beschwerden seines Greisenalters, bestehend in großer Körperschwäche und gänzlicher Verkrümmung des Rückgrats, traten noch schwere Kümmernisse hinzu, welche ihm eine Spaltung in seinem Orden, ausgebrochen infolge des Zerwürfnisses zwischen der liberalen neapolitanischen Regierung und dem Papste Pius VI., bereiteten. Er erlebte die Wiedervereinigung der beiden Parteien, in welche die Redemptoristen-Kongregation damals auseinander brachen, eine römisch-päpstliche und eine königlich neapolitanische (s. unten II), nicht mehr, soll aber sterbend sie beide, „die Väter, die im Königreich Neapel sind, und die im Kirchenstaate lebenden", gesegnet haben. — Schon neun Jahre nach seinem Tode, am 4. Mai 1796, wurde Liguori durch Pius VI. für ehrwürdig erklärt, dann am 15. September 1816 durch Pius VII. selig gesprochen, endlich am 26. Mai 1839 durch die Bulle „Sanctitas et doctrina" Gregors XVI. kanonisiert. Pius IX. hat diesen von seinen Vorgängern gespendeten Beiträgen zur gloria posthuma Liguoris die höchste denkbare Auszeichnung hinzugefügt, durch seine Aufnahme unter die Doctores ecclesiae, im Anschlusse an die früher nach und nach zu diesem höchsten Range erhobenen Theologen des kirchlichen Altertums und Mittelalters, wie Thomas Aquinas, Bonaventura, Bernhard v. Clairvaux und zuletzt noch (1852) Hilarius von Poitiers. „Wir wollen und beschließen", so sagt das betr. Promotionsdekret vom 7. Juli 1871, „daß die Bücher, Kommentare, Abhandlungen (opuscula), kurz die Werke dieses Doktors gleich denen der übrigen Doktoren der Kirche citiert, angeführt und erforderlichen Falles benutzt werden, und zwar nicht bloß im Privatgebrauche, sondern öffentlich in allen Gymnasien, Akademien, Schulen, Kollegien, Lehrvorträgen, Kontroversen, Schriftauslegungen, Predigten, Reden und allen sonstigen kirchlichen Studien und christlichen Übungen." Den Grund für diese außerordentlich hohe Wertschätzung der Schriften Liguoris giebt dasselbe Dekret ausdrücklich und auf unmißverständliche Weise an. Nicht bloß weil diese Schriften im allgemeinen „voll Gelehrsamkeit und Frömmigkeit" sind, sondern speziell deshalb stehen sie hoch, weil „die Wahrheiten, betreffend die unbefleckte Empfängnis der hl. Gottesmutter und die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden römischen Papstes, diese von Uns unter dem Zujauchzen des christ-

lichen Volks und mit Zustimmung der Prälaten der katholischen Welt in großer Zahl sanktionierten Wahrheiten, sich darin aufs trefflichste (avec la plus grande netteté) dargelegt und durch die kräftigsten Gründe erwiesen finden" (vgl. den franz. Text des Dekrets, auszugsweise mitgeteilt bei Friedrich, Geschichte des Vatik. Konzils I, 568). Wesentlich dieselben Vorzüge der L.schen Schriften hat Leo XIII. in einem Briefe vom 28. August 1879 rühmend hervorgehoben, nur darin von seinem Vorgänger abweichend, daß er das seiner Theologie im allgemeinen gebührende Lob dahin näher bestimmt: L. folge besonders „dem Engel der Schule", d. h. dem hl. Thomas (s. Döllinger-Reusch, a. a. O., S. 467).

Also dreierlei Eigenschaften verdankt die Lehr- und Schriftstellerthätigkeit L.s ihre ungemein hohe Bedeutung für die Sache des modernen Ultramontanismus: 1. im allgemeinen ihrer „Gelehrsamkeit und Frömmigkeit" — womit ohne Zweifel ihr der jesuitischen Andachtslitteratur und probabilistischen Moral verwandter Charakter gemeint ist; 2. ihrem Eintreten für die immaculata conceptio und 3. ihrem Plädieren für die Unfehlbarkeit des Papstes. Es ist der Geistesverwandte Loyolas überhaupt und es ist näher der Immakulist und der Infallibilist Liguori, den man zum Doctor ecclesiae promoviert hat. Hieraus würde sich als naturgemäße Einteilung seiner Werke die Bildung dreier Gruppen: asketisch-moraltheologische, mariologische und kanonistisch-infallibilistische Schriften ergeben. Doch durchdringen die genannten Grundeigentümlichkeiten ziemlich gleichmäßig seine sämtlichen Arbeiten; dieselben bilden von Anfang bis zu Ende „das sonderbarste Gemisch von Naivetät, Leichtgläubigkeit und wissenschaftlicher Ignoranz, das aber trotzdem von Rom aus approbiert und eifrigst empfohlen wird" (Friedrich a. a. O., S. 539). Schon der Mangel einer gründlichen theologisch-wissenschaftlichen Ausbildung (die er ja, als ursprünglich nur für den juristischen Beruf Bestimmter und als seit Empfang der Priesterweihe sofort aufs Eifrigste der praktischen Seelsorge und Missionsthätigkeit Obliegender, niemals erlangen konnte) macht sich in den meisten von ihnen aufs Stärkste bemerklich. Dabei zeugen sie nach Form wie Inhalt von höchst flüchtiger Abfassung. Entstanden innerhalb des knappen Zeitraums von etwa drei Jahrzehnten (1745—77) wimmeln diese über alle möglichen Materien sich verbreitenden Elaborate, welche in der deutschen Gesamtausgabe 42 Bände füllen, von Nachlässigkeiten schlimmster Art. Namentlich enthalten sie eine Menge falscher Citate aus Kirchenvätern, Papsturkunden, Scholastikern ꝛc. Der in seiner Askese, Seelsorgerthätigkeit und bischöflichen Amtsführung übermäßig skrupulöse Mann gestattet sich als Schriftsteller unglaubliche Proben von Gewissenlosigkeit. An bewußt fälschendes Verfahren ist dabei vielleicht weniger zu denken als an weitgehende Leichtfertigkeit im Hinnehmen traditioneller Irrtümer und an einen geradezu blinden Aberglauben, besonders im Punkt der Marienverehrung (s. unten, bei den Werken asketisch-mariologischen Inhalts). Schon Patucci und andere strengkatholische Kritiker L.s im 18. Jahrhundert warfen ihm diese Leichtfertigkeiten vor. Gegenwärtig wird die in hohem Grade vitiöse Beschaffenheit der Mehrzahl seiner Werke selbst von den besonneneren Schriftstellern seines Ordens, z. B. auch seinem Biographen Dilgskron, zugestanden. Daß ein jüngst erschienenes Lebensbild des Heiligen über diese partie honteuse seines Wirkens mit Stillschweigen hinwegzugehen versuchte, erfuhr scharfen Tadel auch in strengkatholischen Organen (siehe A. Kochs Kritik jener zweibändigen Vie de St. Alphonse von Berthe, in der Lit. Rundschau 1901, S. 44, und vgl. überhaupt Döllinger-Reusch, Moralstr. I, 392—412). Für den Eindruck, welchen der von Pius IX. vollzogene Promotionsakt seinerzeit auf die wissenschaftlich gebildeten Kreise des deutschen Katholicismus übte, ist bezeichnend das von Döllinger damals gefällte Urteil: diese Doktorierung L.s sei „das Monströseste, was je auf dem Gebiete der theologischen Lehre vorgekommen!" „Mir ist in der ganzen Kirchengeschichte kein Beispiel einer so furchtbaren, so verderblichen Verwirrung bekannt", wie diese Proklamation L.s zum Doctor eccl., — L.s „des Mannes, dessen falsche Moral, verkehrter Marienkult, dessen beständiger Gebrauch der krassesten Fabeln und Fälschungen seine Schriften zu einem Magazin von Irrtümern und Lügen macht" (s. Friedrich, J. v. Döllinger III, 587 f.).

Von den einzelnen Gruppen Liguorischer Schriften genießen ein vorzugsweise hohes Ansehen und haben den bedeutendsten Einfluß erlangt:

I. Die moraltheologischen Werke. Das Hauptwerk, die sog. große Moral, trat in erster Ausg. ans Licht unter dem Titel: Medulla Theologiae moralis R. P. Hermanni Busenbaum S.J., cum adnotationibus per R. P. D. Alph. de Ligorio adjunctis, Napoli 1748. Erst die beträchtlich erweiterte und umgearbeitete 2. Auflage nennt Liguori als eigentlichen Verfasser: Theologia moralis, concinnata a R. P. Alph. de Ligorio . . . per appendices in Medullam R. P. H. Busenbaum. Ed. altera,

in pluribus melius explicata, uberius locupletata, 2 voll., Nap. 1753—55) gewidmet dem Papst Benedikt XIV). Sieben weitere Auflagen — die dritte, von 1757, bereits 3 Bde Folio stark — erfolgten bis zu L.s Tode; als Ort des Erscheinens trat mit Aufl. 6 (1767) Rom an die Stelle Neapels; von Aufl. 7 an (1773) nahm er keine wesentlichen Umgestaltungen mit dem Werke mehr vor. Die nach seinem Tode ans Licht getretenen Ausgaben (seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts meist in 8—10 Bänden Oktav) aufzuzählen ist überflüssig. Sie liegen vor in fast allen neueren Kultursprachen; ihr Lehrgehalt, vielfach auch in Gestalt gedrängterer Auszüge oder freier Nachahmungen dargeboten und in manchen dieser abkürzenden Bearbeitungen mehr oder minder idealisiert, d. h. vom schlimmsten Schmutz ihrer anstößigen Kasuistik bei Behandlung geschlechtlicher Dinge einigermaßen gereinigt (vgl. unten), bildet dermalen infolge jenes Promotionsdekrets Pius' IX. die Grundlage des moraltheologischen Unterrichts fast sämtlicher katholischer Bildungsanstalten. — Verschiedene kleinere Publikationen moraltheol. Inhalts begleiteten den durch drei Jahrzehnte sich erstreckenden Entwickelungsgang des größeren Werkes. So der für den praktischen Gebrauch von Beichtvätern bestimmte Auszug, welcher zuerst ital. in 3 Bänden (Istruzione e pratica per un confessore, Napoli 1757), dann latein. unter dem veränderten Titel „Homo apostolicus, instructus ad audiendas confessiones" (Nap. 1759; 2. verb. Ausg. 1763 u. ö.) erschien. So ferner verschiedene polemisch-apologetische Traktate zur Verteidigung seiner mor. Lehrmethode, welche bis zum Jahre 1762 die des einfachen Probabilismus war (so in der Diss. scholastico-moralis pro usu moderato probabilis opinionis in concursu probabilioris, 1749, und in einer ebenso betitelten neuen von 1755), seit jenem Jahre aber zum sog. Aequiprobabilismus fortgebildet erscheint (so in der Breve dissertatione dell' uso moderato dell' opinione probabile, 1762; in der gegen Patucci gerichteten Risposta apologetica 1764; in einer wider eben diesen Gegner polemisierenden Apologia 1765; in einer Apologia della theologia morale tacciata da taluri per lassa etc. 1769 u. a. m.). Genaueres über diese — meist als Anhänge in die späteren erweiterten Ausgg. des großen Moralwerks aufgenommenen — Kontroversschriften, sowie über die ganze hier in Rede stehende Schriftengruppe s. bei Döllinger-Reusch, I, 412—436. Wegen der bis in die Gegenwart sich fortsetzenden Streitigkeiten zwischen Probabilisten (Jesuiten) und Aequiprobabilisten (Anhängern Liguoris) s. den Art. „Probabilismus" und die daselbst verzeichnete Litteratur. — Von den freieren Nachbildungen des L.schen Moralsystems in Kompendienform erlangten besonderen Ruhm die des Franzosen Thomas Gousset († 1866 als Kard.-Erzbischof v. Reims, Verfasser einer Théologie morale, Par. 1844, welche bis 1880 nicht weniger als 17 Auflagen erlebte) und J. Pierre Gury (Prof. am Collegium Romanum in Rom, † 1866, dessen Compendium theol. moralis, Lugdun. et Paris. 1850, berüchtigt durch die Schamlosigkeiten seiner Kasuistik in Behandlung geschlechtlicher Dinge, eine noch beträchtlichere Verbreitung gefunden hat); ferner seit Mitte des letzten Jahrhunderts Scavini (Theol. moralis ad mentem S. Alph. M. de Lig., 3 voll., ed. 9, Mediolani 1862); Clemens Marc (Institutiones morales Alphonsianae, seu Doctoris Eccl. A. M. de Ligorio Doctrina moralis ad usum scholarum accomodata, 2 voll., Rom. 1880 u. ö.); Jos. Aertnys (Theol. moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi, 2 voll., ed. alt., Paderb. 1890). Auch die gegenwärtig in den Priesterseminarien zumeist verbreitete Theologia moralis des Jesuiten Lehmkuhl (7. ed. 1890) fußt wesentlich auf Liguorischer Grundlage. Vgl. Ant. Koch, Die Entwickelung des Moralsystems des hl. Alph. M. de Lig. auf Grund seiner Briefe dargestellt, in ZkTh 1897, I. — Zur krit. Würdigung des Geistes der Liguorischen Moral s. außer Döll.-Reusch (bes. 437—476) noch Chr. E. Luthardt, Zur Ethik, Lpz. 1888, S. 66—80, und Geschichte der christl. Ethik II, 142—151; Beyschlag in den deutsch-ev. Bl. 1899, S. 794; W. Herrmann, Römisch-katholische und evangel. Sittlichkeit, Marburg 1899; R. Graßmann, Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die röm.-kath. Kirche sanktionierten Moraltheologie des hl. Dr. Alphonsus Maria de Liguori, Stettin 1899 (binnen Jahresfrist ca. 50mal neu aufgelegt, katholischerseits vielfach aber mit Unrecht als fälschende Darstellung denunziert, vgl. F. Nippold, „Prinz Max v. Sachsen und Prälat Keller in Wiesbaden als Verteidiger der Liguorischen Moral" und: „Der relig. Friede der Zukunft ꝛc., mit einem Anhang über die Vor- und Nachspiele der Liguorischen Kontroverse", Lpz. 1901); K. Weiß, Beichtgebot und Beichtmoral der röm.-kath. Kirche; mit Auszügen aus den Lehrbb. der Moraltheol. von Liguori, Gury, Lehmkuhl und Aertnys, St. Gallen 1901; O. Zöckler, Zur Liguori-Moral: Evang. KZtg. 1901, Nr. 36.

II. Pastoraltheologische und asketische Werke (nach Form und Tendenz mit den Schriften der vorigen Gruppe eng verwandt). Aelteste Schrift dieser Reihe ist die kurze Anweisung für Beichtväter: Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero, Napoli 1748. Ihr folgten weiterhin (außer jenem „Homo apostolicus" etc. s. o.): Instructio ordinandorum (1758); Institutio catechistica (1768); La vera sposa di Gesú Christo, 2 voll., Venez. 1781 u. ö. (auch deutsch: Die wahre Braut J. Christi oder die hl. Klosterfrau, Augsb. 1808; Wien 1830 — eine speziell für Nonnen geschriebene Anweisung zu asketischer Lebensführung, mit äußerst rigoristischen Vorschriften und Ratschlägen betreffend Geißelungen, Tragen von Bußhemden u. dgl. [Döll.-Reusch, S. 372]). Ferner verschiedene Übungsbüchlein wie: „Andachtsübungen zum allerheiligsten Herzen Jesu und Mariä für den täglichen Gebrauch"; „Besuchungen des allerh. Sakraments des Altars und der allezeit unbefleckten Jungfrau"; „Andacht des hl. Kreuzwegs"; „Neuntägige Andacht zu Ehren der hl. Teresia"; „Liebe der Seelen, d. i. geistreiche Gedanken über das Leiden Christi"; „Gründliche Unterweisung für Alle, die nach der christl. Vollkommenheit trachten"; „Das große Gnadenmittel des Gebets", u. s. f. — Diese alle sowohl im ital. Original wie in verschiedenen Übersetzungen bis in die neueste Zeit hinein einzeln neu aufgelegt (so das zuletzt erwähnte Schriftchen übers Gebet erst jüngst wieder in deutscher Bearbeitung durch M. Helbling, Einsiedeln 1901), auch mehrfach in Sammlungen vereinigt, wie: Opuscula spiritualia D. Alf. M. de L., Venetiae 1788 (2 voll.); Oeuvres ascétiques d' A. M. d. L., traduites et mises en ordre par Léop. Dujardin, 9 voll. 12°, Tournai 1856—64 (in der Dujardin-Jacquardschen Gesamtausg. von 1895 die erste Abteilung bildend, t. I—VI.: Partie ascétique); Schule der christl. Vollkommenheit für Welt- und Ordensleute, aus den Werken des hl. Alph. zusammengestellt von Paul Leick, Regensburg 1886, u. s. f. — Das Hauptwerk dieser Gruppe — Gegenstand der höchsten Bewunderung für die Anhängerschaft des Heiligen, aber auch der schärfsten Angriffe von kritischer Seite — ist der Panegyrikus auf die hl. Jungfrau: Le glorie di Maria, 2 voll., Nap. 1750; Venez. 1784 u. ö. (auch französ.: Les gloires de M., 1884 u. ö.; deutsch: „Die Herrlichkeiten Mariä", z. B. Augsburg 1809; Einsiedeln 1862 u. ö.). Er bezweckt hauptsächlich die Verbreitung und Verteidigung des Lehrsatzes, daß alle göttlichen Gnaden nur durch Maria ausgeteilt werden, so daß kein Mensch anders als durch ihre Vermittelung die Seligkeit zu erlangen vermag und auch kein Zutritt zur Gnade Christi anders als durch ihre Mittlerschaft erreichbar ist. Nicht Christus, sondern Maria ist die Thür zum Himmelreich; auf die Andacht zu ihr bezieht sich was die göttliche Weisheit sagt (Prov. 8, 34): Beatus homo, qui audit me et qui vigilat ad fores meas quotidie et observat ad postes ostii mei! Lehrmeister L.s bei Ausbildung dieses Dogma von der absoluten Unentbehrlichkeit der Gnadenhilfe der Madonna, oder was dasselbe ist, von dem Satze „Es ist schwer durch Christum, aber leicht durch Maria selig zu werden", war hauptsächlich der Jesuit Pepe gewesen. Auf seine Anregung hin hatte L. schon seit etwa 1734 angebliche Thatsachen-Belege in größter Zahl, und vielfach von der absurdesten und fabelhaftesten Art, für Marias allein rettende Kraft zu sammeln begonnen (Döll.-R., S. 392; vgl. Hase, Prot. Polemik[7], 318). Zu den schon bald nach dem ersten Erscheinen des Werks gegen dasselbe aufgetretenen Kritikern gehörte des gelehrten Anton Muratori Neffe G. Fr. Soli, Verfasser der pseudonymen Streitschrift „Lamindi Pritanii redivivi epistola paraenetica ad P. Benedictum Piazza" (1755), gegen welche L. sich in einer besonderen, den späteren Ausgg. seiner „Glorie di M." als Anhang beigegebenen „Risposta" verteidigen mußte (Döll.-R., 417 f.). Neuere Beiträge zur Kritik der Ueberschwenglichkeiten und albernen Fabeln des Buches, dem die „Marianisierung" des modernen röm. Andachtslebens und Kultuswesens hauptsächlich zu danken ist, s. bei v. Hoensbroech, Der Ultramontanismus (Berlin 1897), S. 142—145, und: Das Papsttum &c. I (1900), S. 219 ff. — Selbst Meffert (s. o. die Litt., I, a) redet von der extremen Wundersucht und Unkritik der asketischen und populär-apologetischen Werke L.s nur in vorsichtig entschuldigendem Tone: „Alfons ist nicht das produktive Genie, das die Wissenschaft auf eine neue Höhe hebt; er ist der Volksschriftsteller, der in populären, leichtfaßlichen Abhandlungen die Wirkung der gegnerischen, ungläubigen Litteratur auf die Massen des Volks paralysieren will. Wenn er diese seine Volksschriften mit Wunderberichten ausgestattet hat, so sind diese Erzählungen zunächst im Rahmen des Bildungsstandes des 18. Jahrhunderts in Italien, speziell im neapolitanischen Reiche, zu beurteilen." Es erscheine nun einmal . . . „nicht gerechtfertigt, alles und jedes zu verteidigen, was der hl. Alfons in seine Schriften aufgenommen hat, auch wenn es schlechthin unhaltbar geworden"; vielmehr gelte es, „die schwachen Posi-

tionen im Interesse der wirksamen Verteidigung des Wesentlichen selbst aufzugeben" ꝛc. (a. a. O., S. 269 f.).

III. Dogmatisch-apologetische Schriften (samt anti-protestantischer Polemik). Ihre Reihe eröffnet das wider dem spinozistischen Pantheismus und die Philosophien Berkeleys, Leibnizs, Wolfs ꝛc. gerichtete Schriftchen: Breve dissertazione contro gli errori dei moderni increduli, 1756, dem im nächsten Jahre eine etwas ausführlichere Polemik gegen dieselben „Ungläubigen" folgte, unter dem Titel: Evidenza della fede ossia verità della fede. Zehn Jahre später veröffentlichte er seine Verità della fede in 3 BB., worin außer dem Materialismus und englischen Deismus auch die französ. Popularphilosophen Helvetius und Voltaire bekämpft werden (seit 1772 erweitert durch ein viertes, „gegen die Einwendungen der Deisten" gerichtetes Buch, worin u. a. die kurz zuvor in Neapel stattgehabte wunderbare Auffindung geraubter Hostien als kräftiges Argument ins Feld geführt wird; in französ. Übersetzung aufgenommen in Bd XII der Migneschen Démonstrations évangéliques, Paris 1848). — In rascher Folge erschienen seit Ende der 60er Jahre des Weiteren: Die pseudonyme lat. Schrift gegen N. v. Hontheim Vindiciae pro suprema R. Pontificis potestate contra Justinum Febronium. Opella ab Honorio de Honorio elucubrata (Neapoli 1768 — mit einer Verteidigung sowohl des Primats wie der Unfehlbarkeit des Papstes); Opera dommatica contro gli eretici pretesi reformatori (1769 — eine Apologie der Lehrdekrete von Trient, ergänzt durch einen gegen Berti gerichteten antijansenistischen Traktat); Trionfo della Chiesa, ossia istoria delle eresie colle loro confutazioni (1772 — eine dreibändige Geschichte und Kritik der Häresien, merkwürdigerweise dem liberalen neapolit. Minister Tanucci dediziert mittelst eines in schmeichelhaften Worten abgefaßten Vorworts, welches freilich in den neueren deutschen Ausgg. des Werkes weggelassen ist), endlich als letzte seiner Schriften überhaupt ein 1777 erschienener Regentenspiegel für kath. Fürsten: La fedeltà de' vassalli verso Dio li rende fedeli anche al loro principe (mit warmer Empfehlung des Ideals völliger Bekenntniseinheit katholischer Länder, unter Hinweis auf das glorreiche Vorbild, welches Louis XIV. in dieser Hinsicht 1685 durch Aufhebung des Edikts von Nantes gegeben habe). Vgl. Döll.-R., S. 394—403; auch Hurter, Nomenclator lit. III, 469—470).

IV. Predigtwerke und geistliche Dichtungen. Eine zu 4 Bänden herangewachsene Postille, enthaltend Predigten für alle Sonntage (2 Bde) und für alle Festtage des kathol. Kirchenjahres begann L. 1769 zu veröffentlichen (Döll.-R. 397). Dem italienischen Original folgten auch hier bald Übertragungen in andere Sprachen, so eine Würzburger deutsche Ausgabe von W. Hillinger in 4 Bänden, unter dem Titel: „Lob- und Sittenreden des hl. A. M. v. L. für alle Sonntage und Festtage" (1775 f.). Vgl. die kleineren Predigtsammlungen wie: „Lobreden auf die Mutter Maria" (deutsch durch Obladen, Augsb. 1772. 1779); „Predigten und Instruktionen" (zuerst ital., Venedig 1772 bis 1779 in 2 Bden, dann auch deutsch ꝛc.); „Kurze Sonntagspredigten" nebst einer Lebensgeschichte L.s von G. Kloth, Aachen 1835) u. s. f. — Auch als geistl. Liederdichter und Komponist genoß L. Beifall bei seiner katholischen Umgebung; vgl. das Duett einer Seele mit Christo, welches P. Joseph Heidenreich vor kurzem aus einer Hds. des Brit. Mus. herausgab: Recitativo e Duetto tra l'Anima e Gesù-Cristo (Stimmen aus Maria-Laach, Bd 49, 441 ff.), sowie das jüngst ital. und französ. in Paris veröffentlichte Passionslied: Chant de passion. Paroles et musique de St. Alph. de Lig. Texte orig. ital. et texte français, Paris 1900, sowie überhaupt J. Bogaerts, St. Alph. de L. musicien, et la Réforme du chant sacré (ebd. 1900); auch die deutsche Liedersammlung von A. Passy, Vollständige Sammlung geistlicher Lieder des sel. A. M. d. L., a. d. Ital. metrisch übersetzt, Wien 1827.

Wegen der Briefe s. o. d. Litt., Nr. 2.

II. Die Liguorianer (Redemptoristen), insbes. seit Liguoris Tod. — Außer den unter I genannten Monographien ansehnlicheren Umfangs (bes. Tannoia-Chiletti und Dilgskron) vgl. a) als redemptoristenfreundliche Darstellungen: die Biographien Cl. M. Hoffbauers von F. Pösl (Regensburg 1844); Sebastian Brunner (Wien 1858); M. Haringer, C. Ss. R. (Wien 1858, 2. A. 1880); G. Müller (Wien 1877); G. Schepers (Salzburg 1887); Bauchinger (Wien 1889, 3. Aufl. 1894); G. Freund (Wien 1890); desgleichen die Schriften über Joseph Passerat von H. Girouille (deutsch durch Krebs, C. Ss. R., Dülmen 1894) und andere, sowie die allgemeiner gehaltenen Darstellungen von F. Ratte, C. Ss. R., Der hl. Alphonsus und der Redemptoristenorden, Luxemburg 1887; Karl Mader C. Ss. R., Die Kongregation des heiligsten Erlösers in Oesterreich, ein Chroni-

kalbericht über ihre Einführung, Ausbreitung, Wirksamkeit und ihre verstorbenen Mitglieder, Wien 1887; Brück, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert (Mainz 1887) II, S. 193f.; Heimbucher, Orden u. Kongreg., II (1897), S. 288—305.

b) Kritische Darstellungen (von protestant. oder liberal-kathol. Gegnern der Kongregationen): J. Nordmann, Die Liguorianer! Ihre Konstitution und Korrespondenz, Wien 1849 (mit Abdruck des Statuts der Redemptoristen: S. 67ff. 291ff.); Ant. Ruland, Der fränkische Klerus und die Redemptoristen; Denkschrift 2c., mit geschichtl. Beilagen. Würzburg 1846; G. Hacker, Wer da? Oder die Missionen der Redemptoristen, Erlangen 1852; F. H. Reusch, Redemptoristen und Jesuiten (Preuß. JBB. 1890, Febr.); v. Städelen, Redemptoristen und Jesuiten (RKZ I, 1890, S. 138—156); M. Kraussold, Liguori und die Redemptoristen, in d. Christl. Welt 1890, S. 510ff. 558ff.; L. K. Goetz, Redemptoristen und Protestanten, Gießen 1899. — Vgl. den (anonymen) Aufsatz: Das christl. Vollkommenheitsideal nach dem Leben eines Redemptoristenheiligen (des Laienbruders Gerh. Majella, † 1756, selig gesprochen 1892) gezeichnet: AELKZ 1895, Nr. 17—20; auch J. Friedrich, Ign. v. Döllinger, Bd II und III (an den unten angef. Stellen), Münch. 1899f.

Ueber den nordamerikanischen Zweig der C. Ss. R., die Kongreg. der Paulisten: Wuest, Annales Congreg. Ss. R. provinciae Americanae, Ilchester, 1888; Walter Elliott, The life of Father Hecker, 4. edit. New York 1898; Ch. Maignen, Le père Hecker est-il un saint? Études sur l'Américanisme, Rome 1898; A. J. Delattre, S.J., Un Catholicisme Américain, Namur 1896; Fiamingo, Das relig. Amerikanertum und der Vatikan (Preuß. JBB. 1898, Septbr.); Hegler, Der Amerikanismus (Christl. Welt 1899, S. 536 bis 542). Vgl. P. Schanz, Zum Studium der Theologie in Amerika: ThQS 1899, IV, 507—512; A. H. Newman im Amer. Journ. f. Theol., Chicago 1899, IV, 816ff.; Jos. Müller, Der Reformkatholicismus, Tl. II (Zürich 1899), S. 130—132.

Ueber den weiblichen Zweig der Redemptoristen: F. Dumortier, Les premières Rédemptoristines. Avec une notice sur leur institut, Lille 1884; Rozzaotra, Vita della Madre Maria Raffaella, Cooperatrice con S. Alfonso nella fondazione etc., Napoli 1884; Vie de la Mère Marie-Alphonse de la Volonté de Dieu . . . publiée par des Rédemptoristines. Malines (s. a.); Hugues, C. Ss. R., Die Klosterfrauen Maria Victoria und Marianne, Gräfinnen von Welserheimb, nebst Mitteilungen über Entstehung, Verbreitung und Einrichtung des Ordens der Redemptoristen, Freiburg 1883. Vgl. Guirouille-Krebs in der oben (a) genannten Biographie Passerats.

Die asketischen Vorschriften des von Liguori ursprünglich für seine Kongregation entworfenen Statuts stellten an die Selbstverleugnung und den mortifikatorischen Eifer der Mitglieder ungemein harte Forderungen: Schlafen auf schlechten Strohsäcken, scharf gewürzte Suppe nebst Früchten und äußerst hartes Brot als tägliche Kost, welche knieend eingenommen werden mußte; dreimal tägliches Horenlesen, allnächtliche längere Andacht vor dem Sanktissimum, dreimalig wöchentliche Geißelung, predigende und missionierende Thätigkeit nur unter dem ärmsten und geringsten Volke. Von diesen Härten wurde durch die von Lig. später (nach 1742) ausgearbeiteten Konstitutionen manches gemildert; anderes blieb beibehalten. Mit der Gesellschaft Jesu, aus deren Einrichtungen L. überhaupt manches entlehnte, teilt seine Kongregation insbesondere die Hinzufügung eines vierten Gelübdes zu den drei gewöhnlichen Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Dieses vierte Gelübde verpflichtet den Redemptoristen dazu: keine Würde oder Pfründe außerhalb seiner Kongregation, ausgenommen auf ausdrücklichen Befehl des Papstes oder des Generalsuperiors, anzunehmen, sowie ferner: bis zum Tode in der Gesellschaft zu verharren, es sei denn, daß der Papst von deren Satzungen dispensiere (s. Heimbucher II, 303). Den nämlichen unbedingten Gehorsam gegen den Papst, welcher sich hierin ausdrückt und den die infallibilistische Doktrin der moral-theologischen Schriften L.s predigt, bethätigte der greise Ordensstifter während jener verhängnisvollen Spaltung im Schoße seiner Genossenschaft, die ihm den Abend seines Lebens verbitterte und vor deren Wiederbeilegung er starb. Der neapolitanische Teil des Ordens, zu welchem L. selbst, als zu Nocera wohnend, gehörte, sollte auf den Wunsch des Hofes von Neapel gewisse Veränderungen mit der Regel, wie sie 1742 formuliert und 1749 durch Benedikt XIV. bestätigt worden war, vornehmen; man setzte dieser Forderung keinen unbedingten Widerspruch entgegen, fügte sich ihr vielmehr — einige wenige Väter ausgenommen, die ihr Kloster zu Illicetto in Neapel verließen und nach dem Kirchenstaate auswanderten — in passivem Gehorsam. Papst Pius VI. dagegen forderte genaues Beharren bei den Konstitutionen, wie jener sein Vorgänger sie approbiert habe, und ging so weit, zu erklären: 1. die Redemptoristenhäuser im Königreich Neapel bildeten keinen Teil der Kongregation mehr und seien ihrer Privilegien verlustig; 2. auch Liguori sei von der Kongregation ausgeschlossen und der Würde eines Generalsuperiors enthoben; statt seiner solle Peter Franz de Paula das oberste Rektorat erhalten. Im Kirchenstaat sowie auf der Insel Sizilien fügte man

sich dieser schroffen päpstlichen Entscheidung, während die neapolitanischen Angehörigen der Kongregation größtenteils sich widersetzten. Liguori selbst unterwarf sich dem Willen des Statthalters Christi mit derselben Demut, die er stets nach dieser Seite hin bethätigt hatte. So oft die aufs äußerste verwirrten und von schwerer Gewissensnot bedrängten Väter seiner bisherigen Obedienz ihn um Rat fragten: sie erhielten nur die eine Antwort: „Gehorchet dem Papste!“ Die Spaltung wurde erst drei Jahre nach L.s Tode, durch Aussöhnung des Papstes und der neapolitanischen Regierung wieder aufgehoben; die letztere erkannte, laut Edikt vom 29. Oktober 1790, die Bestätigungsbulle Benedikts XIV., von der sie früher nichts hatte wissen wollen, ausdrücklich an, worauf Pius VI. 1791 die Wiedervereinigung der beiden getrennt gewesenen Genossenschaften genehmigte.

Schon während der letzten Lebensjahre L.s war dem bisher auf Mittel- und Unteritalien beschränkt gebliebenen Orden der Weg in nördlichere Länder gebahnt, ja die Verlegung des Schwerpunktes seiner Wirksamkeit dorthin vorbereitet worden. Das Werkzeug hierzu wurde ein Ordensmitglied deutsch-österreichischer Abkunft, das mit gutem Grunde als der zweite Stifter der Kongregation, jedenfalls als deren einflußreichster Förderer und Fortbildner seit L. betrachtet werden darf. Clemens Maria Hoffbauer, der Vater des österreichischen und deutschen Redemptoristenzweiges, wurde geboren zu Taßwitz in Mähren am 26. Dezember 1751, begab sich, 16jährig, als Waise zur Erlernung des Bäckerhandwerks nach Znaim, wurde zuerst Bäckergehilfe in der Bäckerei des Prämonstratenserklosters Bruck, dann Tafeldecker beim Propst dieses Klosters, und erhielt durch diesen Prälaten die erste Anregung und Gelegenheit zum Erlernen der theologischen Wissenschaft. Nach vierjährigem erfolgreichem Besuch der Klosterschule zu Bruck begab der von glühendem Andachtseifer beseelte Jüngling 1776 sich zu den frommen Einsiedlern des Wallfahrtsortes Mühlfrauen, wo er zwei Jahre zubrachte, bis dieses klösterliche Institut aufgehoben wurde. Teils wieder als Bäcker arbeitend, teils studierend, lebte er dann einige Zeit in Wien, schloß hier mit seinen späteren Ordensgenossen und Gehilfen Pet. Eman. Kunzmann und Joh. Thadd. Hibel innige Freundschaft und unternahm zuerst mit jenem, dann mit diesem Reisen nach Rom, wovon die zweite, im Jahre 1782 ausgeführte, ihn samt seinem Gefährten der Redemptoristenkongregation zuführte. Ein göttlicherseits ihnen gewährtes Omen soll hierbei wirksam gewesen sein: sie hatten verabredet, diejenige Kirche zuerst zu besuchen, deren Geläute sie am Morgen nach ihrer Ankunft zuerst hörten; es war aber das Gotteshaus des Redemptoristenklosters, durch dessen Glocke die erste Einladung an sie erging und dessen Rektor die beiden Ankömmlinge auch alsbald, sogar unaufgefordert, in seine Kongregation aufzunehmen sich bereit erklärte. Der Scharfblick dieses Vorgesetzten erkannte schon bald in den beiden glaubenseifrigen Österreichern die geeigneten Werkzeuge zur Anpflanzung seines Ordensinstitutes auf deutschem Boden und gleichzeitig zur Ausfüllung der daselbst durch die Aufhebung des Jesuitenordens entstandenen Lücke. Daß er sich in der Erwartung nicht täuschte, sollte bald offenbar werden. Nach Vollendung ihres Noviziates und Empfang der Priesterweihe 1785 kehrten Hoffbauer und Hibel, der erstere als Superior der zu gründenden neuen Niederlassung, nach Wien zurück, siedelten aber bald von da, die josephinischen Kulturkampfszustände scheuend, nach Warschau über, wo der apostolische Nuntius ihnen eine, dem hl. Benno geweihte Kirche nebst daran anstoßendem Hause als Sitz anwies (daher Bennoniten). Sie eröffneten in dieser Bennokirche das Schauspiel einer beständigen Mission: allsonntäglich wurden zwei Predigten für die Polen, zwei für die Deutschen, später auch eine französische für die in Warschau weilenden Franzosen gehalten. Ihre Erfolge in seelsorgerischer Hinsicht waren, dank der Mitwirkung der damals über das Polenvolk ergehenden schweren Heimsuchungen, beträchtlicher Art. Im Jahre 1796 sollen an 19000 Personen in ihrer Kirche kommuniziert haben. Sie erhielten um diese Zeit eine zweite Kirche in Warschau, vermehrten die Mitgliederzahl ihrer Kongregation daselbst bis zum Schlusse des Jahrhunderts auf 25 und entsandten auch nach auswärts erfolgreiche Missionen, wozu Hoffbauer durch seine schon 1792 erfolgte Ernennung zum Generalvikar der Kongregation für die Länder polnischer und deutscher Zunge autorisiert worden war. Schon 1891 wurde durch drei nach Mitau entsandte Priester eine Mission für Kurland begründet; 1802 entstand zu Jestetten, südl. Schaffhausen die erste Redemptoristen-Niederlassung auf deutschem Boden (unter Pater Passerat als Vorsteher), andere demnächst in den Südkantonen der Schweiz (Wallis, Graubündten). Doch wollten hier, wie auch zu Tryberg im Schwarzwald und zu Babenhausen auf gräfl. Fuggerschem Gebiete in Schwaben, die Anpflanzungen der Genossenschaft nicht recht gedeihen. Überhaupt ergingen während der ersten Jahre unseres Jahrhunderts schwere Schicksalsschläge über dieselbe. Die Okkupation Polens durch Napoleon, den Sieger über Preußen und Rußland, im

Jahre 1807 bewirkte die völlige Zerstörung der Warschauer Redemptoristen-Niederlassung. Die mit Gewalt von dort weggeführten Väter wurden einen Monat lang in der Festung Küstrin gefangen gehalten und von da dann je zwei und zwei nach ihren Heimatsorten entlassen. Auch Hoffbauer befand sich unter den damaligen Konfessoren des Ordens (vgl. die Schrift: „Bedrängnisse des Cl. Mar. Hoffbauer während der preuß. Regierung in Warschau 2c., 5 Wien 1883). Bald nach seiner Rückkehr in die österreichische Heimat begann für ihn, der sich nach Wien begeben hatte, daselbst eine Zeit neuer Unternehmungen, die seinem Orden wenigstens mittelbarerweise zu gut kamen. Er nahm, da die kaiserliche Regierung die Einführung der Kongregation zunächst verweigerte, die Stelle eines Beichtvaters und Kirchendirektors bei den Ursulinerinnen zu Wien an (1813) und gelangte hier, als einer 10 der beliebtesten Prediger seiner Zeit, zu bedeutendem Einfluß. Während des Wiener Kongresses sammelten sich um ihn die Vorkämpfer des wiedererwachenden Katholicismus. Mehrere Übertritte von namhaften Vertretern der Litteratur zum katholischen Bekenntnis erfolgten unter seiner Einwirkung; Friedr. v. Schlegel, Friedr. Schlosser, Fr. v. Klinkowström, die Brüder Philipp und Johann Veit u. a. gehören zum Kreis der durch ihn ge- 15 wonnenen Konvertiten. Daß das auf Herstellung einer von Rom unabhängigen deutschen Nationalkirche gerichtete Streben Wessenbergs und seiner Freunde vereitelt wurde (vgl. PRE[2], XVI, S. 817 f.), führt sich zum nicht geringen Teil auf die Gegenwirkungen Hoffbauers als eines Hauptmittelpunktes der damaligen ultramontanen Restaurationsbewegung zurück. Er hat durch dies alles wenigstens indirekt und vorbereitender Weise das 20 hohe Ansehen und die ausgedehnte Wirksamkeit, wozu seine Ordensbrüder bald gelangten, begründet.

Schon einen Monat nach seinem am 15. März 1820 erfolgten Tode wurde die von ihm wiederholt beantragte und betriebene Errichtung eines Liguorianer-Kollegiums in Wien genehmigt; am Schlusse desselben Jahres erhielt der Orden auf kaiserlichen Befehl die 25 Kirche zu Mariastiegen in Wien. Zum Leiter des mit derselben verbundenen Klosters wurde Hoffbauers begabtester Schüler bestellt: der aus Joinville in Frankreich stammende P. Joseph Konstantin Passerat (Mitglied der Redemptoristenkongregation seit 1796, wo er sich in Warschau derselben anschloß, nachher als Prior derselben in Jestetten und in Babenhausen thätig — wegen seines innigen Andachtslebens von seinen Ordensgenossen 30 als „der große Beter" gerühmt). Unter seiner Leitung fand seit Mitte der 20er Jahre ein stetiges Wachstum der Kongregation im Österreichischen statt, zunächst bis zum Revolutionsjahre 1848, das sie indessen nur vorübergehend verdrängte. Des Dichters Zacharias Werner Eintritt in den Orden, einige Zeit nach seiner Konversion, diente zur Hebung des Ansehens der Genossenschaft; auch vermachte der später aus derselben wieder ausgetretene 35 ihr sterbend (1823) den größten Teil seines Vermögens. Neben zahlreichen männlichen Klöstern — wie außer jenem Haupthause Maria Stiegen in Wien noch Frohnleiten in Steiermark (gegr. 1826), Eggenburg und Kirchheim in der Diöcese St. Pölten, Donauberg in der Diöcese Brixen, Innsbruck, Leoben, Marburg und Mautern in der Diöcese Seggau — thaten sich auch einige Häuser für Redemptoristinnen auf. Dieser 40 weibliche Zweig des Ordens konnte seine Existenz bis auf die Zeit des Liguori selbst zurückführen, da die oben erwähnte Schwester Mar. Celeste Crostarosa (s. I, z. Anfang) ihr Klosterfrauen-Institut zu Scala bei Amalfi der beichtväterlichen Leitung des Liguori unterstellt und, von diesem unterstützt und bei Aufstellung ihrer Regel beraten, bereits 1750 eine päpstliche Bestätigung, zunächst für den dortigen Verein, erlangt hatte. Liguori 45 hatte 1766 in seiner Bischofsstadt S. Agata ein zweites italisches Kloster für solche nach seiner Regel lebende Nonnen angelegt. Seit Passerats Eingreifen, das mit Einführung der Redemptoristenregel im „Hause der Zuflucht" zu Wien 1823 begann, nahm diese Genossenschaft (deren Hauptzweck laut ihrer Regel darin besteht „in allem den göttlichen Lehrmeister sich zum Vorbild zu nehmen und ihm möglichst ähnlich zu werden") einen 50 beträchtlichen Aufschwung. Außer in Österreich, wo in Wien (1831), in Stein a. d. Donau und Ried Niederlassungen von ihnen entstanden, wirkte Passerat für ihre Ausbreitung besonders in Belgien, wo er auch (1858 zu Tournai) starb. Teils hier, teils in Holland und Frankreich (z. B. Grenoble) haben diese Liguorianerinnen — mit deren überaus strenger (z. B. regelmäßige Geißelungen bis aufs Blut, vgl. oben) fordernder Disziplin ihre bunte 55 Ordenstracht, bestehend aus rotem Kleid mit blauem Skapulier und vergoldetem Herz-Jesu-Bild auf der Brust, seltsam kontrastiert — neuerdings sich ausgebreitet.

Der männliche Redemptoristenorden faßte gegen Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Bayern festen Fuß. Er hatte hier nicht bloß kürzere Zeit (wie in Oesterreich vor 1836), sondern bis zum Jahre 1848 und darüber hinaus, die Stelle des nicht geduldeten Je- 60

suitenordens zu ersetzen. Hier entstand 1841 ihr erstes Haus zu Altötting, Diöcese Passau, dem sich nach und nach vier andere Häuser mit männlichen Insassen und 17 mit weiblichen hinzugesellten (vgl. Friedrichs Döllinger-Biogr. II, 20. 254. 256 ff. 265 ff. 312. 414 u. ö.). In Preußen, wo der Orden nicht das Alter Ego des Jesuitenordens zu repräsentieren hatte, blieb er zunächst verhältnismäßig schwächer, immerhin brachte er es auch hier bis kurz vor dem Ausbruche des Kulturkampfes auf fünf Häuser (in Köln, Trier, Münster, Paderborn, Limburg) mit 69 männlichen Bewohnern. Auch Baden duldete die Redemptoristen eine Zeit lang. Besonders aber gewannen dieselben, abgesehen vom italienischen Mutterlande, seit Anfang unseres Jahrhunderts erheblichen Zuwachs in der Schweiz, wo die aufgehobene Karthause der Trappisten zu St.-Val im Kanton Freiburg 1814 ihre erste Niederlassung wurde. Ferner in Holland (Wittem), Belgien (Lüttich, St. Trond, Brügge, Brüssel, Tornay 2c.), in Frankreich (Bischenberg, Diöcese Straßburg, zwar aufgehoben 1820, aber bald wieder hergestellt und seitdem zum Mutterkloster für mehrere andere französische Häuser geworden), in England (Falmouth u. m. a.) und zumal Nordamerika (s. u.).

Wegen ihrer dem Jesuitismus verwandten Vier-Gelübde-Praxis, sowie wegen ihrer Übereinstimmung mit manchen sonstigen Einrichtungen der Gesellschaft Jesu, besonders auch ihrer ähnlichen Ordenstracht, hat man die Liguorianer öfters mit den Jesuiten geradezu identifiziert, welche Verwechslung natürlich auf Unkritik beruht. Aber daß sie eine der Gesellschaft Jesu ähnliche und geistesverwandte Genossenschaft seien, erkannte der Scharfblick des Ministers Tanucci ganz richtig schon bald nach ihrem ersten Hervortreten. Und während der Zeiten der Suspension des Jesuitenordens (1773—1814) sowie mehrfach noch darüber hinaus haben sie thatsächlich in verschiedenen Ländern, so zeitweilig in Teilen Italiens, in Österreich, Bayern 2c. die Rolle eines Substituts für jenen Orden gespielt. Auch gleicht die Art ihres missionierenden Vorgehens im Dienste der ultramontanen Bestrebungen, durch Volksmissionen, Exerzitien, Beförderung des Immaculata- und Herz-Jesu-Kultus 2c., im allgemeinen sehr derjenigen der Jesuiten. Allerdings besteht zwischen ihrer Kongregation und der der Loyoliten kein äußeres Abhängigkeitsverhältnis; auch ist der Bildungsgang ihrer Priester ein weniger gründlicher als der den Jesuiten vorgeschriebene; das Durchschnittsmaß ihrer theologisch-wissenschaftlichen Leistungen steht weit hinter dem dieser letzteren zurück (vgl. das fast nur mittelmäßige Namen aufzählende Verzeichnis redemptoristischer Gelehrten bei Heimbucher, S. 299—302). Aber wenn auch kein „Lehrorden“ ersten Ranges wie derjenige Loyolas, sind sie doch ein Missionsorden, der in seinen praktischen Zielen genau die gleiche Richtung wie jener einhält. Die plumpe und bis zum Übermaß drastische Methode ihres Betriebes der Volksmissionen mag jene Bezeichnung als „Erstürmungen“ (s. o. I), oder den noch derberen Vergleich mit „Roßkuren“ zur Genüge rechtfertigen. Thatsächlich besorgen sie mit dem allem die Geschäfte derselben fanatischen Kirchenpolitik, in deren Dienst auch die Jesuiten arbeiten. Die Ausrottung der protestantischen Ketzerei ist das gemeinsame Ziel, worauf sie beide, die Jesuiten in vornehmerer Haltung und mit gelehrteren Mitteln, sie selbst ähnlich wie auch der Lazaristenorden des Vincenz von Paul (s. d.) mehr auf praktisch-volkstümliche Weise, hinarbeiten.

Durch den Kulturkampf erfuhr das Wirken der Redemptoristen auf deutschem Boden eine vorübergehende Unterbrechung; als der Gesellschaft Jesu affiliiert wurde ihre Kongregation durch Bundesratsbeschluß vom 13. Mai 1873 (zusammen mit den Lazaristen, den Priestern vom hl. Geist und der Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu) vom Gebiete des deutschen Reichs ausgeschlossen. Aber schon unterm 13. Juli 1894 erklärte ein, durch einen Antrag der bayerischen Regierung herbeigeführter neuer Erlaß derselben Behörde: „daß das Gesetz betr. den Orden der Gesellschaft Jesu auf die Kongregation der Redemptoristen und die der Priester vom hl. Geiste fortan keine Anwendung zu finden habe“. Die Suspension des deutschen Zweigs hatte also nur 21 Jahre gewährt, der fortgesetzten Ausbreitung der Genossenschaft, sowohl in Europa wie in den übrigen Erdteilen war daraus kein wesentliches Hindernis erwachsen. Den betr. Bundesratbeschluß hatte die bayer. Regierung auf Grund eines Gutachtens von Döllinger erwirkt, worin der vom Minister Lutz über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Jesuiten und Liguorianern befragte greise Gelehrte (unterm 21. September 1889) erklärt hatte: es bestehe kein organischer Zusammenhang zwischen beiden Orden, sondern „nur eine gewisse Ähnlichkeit und Geistesverwandtschaft“, beruhend auf Nachahmung des älteren Ordens durch den jüngeren und auf Entlehnung mancher Statuten und Einrichtungen von jenem; demnach sei „kein Grund vorhanden, den Liguorianerorden überhaupt oder speziell bezüglich Deutschlands, für staatsgefährlich zu erklären“; die den Jesuitenorden zu einem für Deutschlands Frieden und

Gedeihen gefährlichen Institut machenden Züge (mächtige internationale Organisation u. s. w.) seien „Dinge, die sich bei den Liguorianern teils gar nicht, teils in viel geringerem Maße und in harmloserer Gestalt finden" (vgl. Friedrich III., S. 678 f., der über die auffallende Milde des Urteils richtig bemerkt: „Es wäre besser gewesen, wenn Döllinger der ihm von Herrn von Lutz bereiteten Versuchung aus dem Wege gegangen wäre und ihn einfach auf die im Erscheinen begriffenen „Moralstreitigkeiten", wo ausführlich über A. Liguori und sein Verhältnis zu den Jesuiten gehandelt wird, verwiesen hätte"). — Die C. Ss. R. zählt jetzt gegen 150 Klöster, welche über 12 Provinzen verteilt sind, nämlich: 3 italienische (eine römische, eine neapolit. und eine sizilische) mit zusammen etwa 30 Klöstern; 2 deutsche (eine oberdeutsche oder bayerische, und eine niederdeutsche oder rheinisch-westfälische — letztere mit Niederlassungen auch in Argentinien, Urugay und Brasilien); 1 österreichische; 1 belgische (mit Niederlassungen in Canada und auf St. Thomas in Westindien); 1 holländische (mit Niederl. in Surinam); 1 französische (mit Spanien und den Westrepubliken Amerikas als Nebengebieten), 1 englische (mit Schottland, Irland und Australien) sowie endlich 2 nordamerikanische (vgl. Heimbucher II, 297 f.; auch AELKZ 1896, S. 904).

Der nordamerikanische Zweig der Kongregation — in seinen älteren Klöstern (Rochester, Pittsburg, Newyork) begründet während der Jahre 1836—42, später (1875) infolge seines starken Wachstums zerlegt in die beiden Provinzen Baltimore und St. Louis — nimmt seit Ende der 50 er Jahre unter dem Namen der „Paulisten-Väter" eine päpstlich genehmigte Sonderstellung im Orden Liguoris ein. Ihr zeitweiliger Hauptführer wurde Isaak Hecker, von methodistischen Eltern geboren 1820, in seiner Jugend dem Bäckergewerbe obliegend und eine Zeit lang sozialistischer Agitator, später Katholik geworden und in einem belgischen Redemptoristenkloster mit einiger [freilich mangelhafter] theologischer Ausbildung versehen, seit 1851 Priester und eifriger Erweckungsprediger auf verschiedenen Stationen des amerik. Ordenszweiges und seit 1859 durch Pius IX. zur Bildung eines besonderen amerikanischen Zweiges der C. Ss. R. unter jenem Namen autorisiert, gestorben 1888. Die von diesem reichbegabten, aber etwas excentrischen Manne vertretene und in weitem Umkreis verbreitete religiös-theologische Sonderrichtung, der sogen Amerikanismus, hat lebhafte Bewegungen und Diskussionen sowohl jenseits wie diesseits des Oceans hervorgerufen. Hecker drang, im Gegensatze zur mehr äußerlichen, den Gebrauch der katholisch-kirchlichen Mittel hauptsächlich betonenden, Predigt- und Bekehrungspraxis der übrigen Orden, und dabei auch der Redemptoristen Europas), auf ein innerliches Christentum, für welches der im Herzen wohnende hl. Geist die alleinige Quelle und Norm zu bilden habe. Mittelst einer in diesem Sinne, also gemäß dem Christentum Pauli, umgebildeten Methode des Missionierens und mittelst sonstiger Anpassung der Lehrweise und Praxis seiner Ordensbrüder an die spezifisch amerikanisch-kirchlichen Bedürfnisse der Neuzeit (im Gegensatze zum älteren römischen Traditionalismus) machte er sich anheischig binnen kurzem ganz Nordamerika zu rekatholisieren. Die demnach von ihm angestrebte Synthese eines eifrigen antievangelischen Propagandismus mit amerikanisch-nationalkirchlichem Selbstständigkeitsstreben gegenüber Rom fand — zumal da er persönlich samt mehreren seiner Anhänger, z. B. dem Pater Klein, dem Rektor der Washingtoner Universität D. Keane, auch seinem späteren Biographen Walter Elliott (vgl. oben), nicht unerhebliche praktische Missionserfolge aufzuweisen hatte — den Beifall einflußreicher Vertreter des amerik.-katholischen Episkopats, namentlich des ganz auf die Heckerschen Ideen und Bestrebungen eingehenden Erzbischofs Ireland von St. Paul in Minnesota (s. dessen empfehlendes Vorwort zu Elliotts Life of P. Hecker). Aber schon bald nach dem Tode H.s erging aus Rom eine den „Amerikanismus" entschieden und unbedingt verurteilende Sentenz in Gestalt eines an den Kardinal Gibbons (Baltimore) gerichteten Schreibens Leos XIII., dem Erzb. Ireland wie die übrigen Beschützer und Vertreter der Paulisten-Kongregation (auch deren Generalsuperior P. George Deshon) sich rückhaltlos, unter Darbringung des Opfers des Intellekts unterworfen haben. Vgl. außer den oben angef. Schriften noch Ch. Egremonts Année de l'Église 1898, p. 100—108 und 460 sq. **Zöckler.**

Lilit s. Feldgeister Bd VI S. 5, 56.

Limborch, Philippus von, gest. 1712. — J. Clericus, Oratio funebris in obitum viri clar. Ph. a Limborch, Amst. 1712; Abr. des Amorie van der Hoeven, Dissertatio de Phil. a Limborch th., Amst. 1843; Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes ill. T. XI, S. 39 ff.; Stäudlin, Geschichte der theol. Wissenschaften Tl. I, S. 297 ff. II, 87 ff.

Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften bei Rogge, Bibliotheek der remonstr. geschriften, Amst. 1863, S. 52—56.

Limborch, Sohn des tüchtigen Rechtsgelehrten Frans van Limborch und der Geertruida Bischop, einer Nichte des Professors Simon Episcopius, wurde zu Amsterdam am 5 19. Juni 1633 geboren. Er erhielt den ersten Unterricht in Utrecht und Leiden und sollte Rechtsgelehrter werden, entschloß sich aber im Alter von 19 Jahren für den Beruf eines remonstrantischen Predigers, zu welcher Gemeinde seine Eltern gehörten. Er studierte am Athenäum und am remonstrantischen Seminar zu Amsterdam Philologie und Theologie unter Vossius, Barläus und Curcelläus, dem Nachfolger des Episcopius; danach begab 10 er sich 1652 nach Utrecht, um den berühmten Voetius zu hören. Es zeigte sich also in seiner Jugend, daß man in ihm einen freien Theologen erwarten durfte, der die Wahrheit über alles stellte. Er aber hielt sich 1655 noch zu jung, um einen Ruf nach Alkmaar anzunehmen; erst zwei Jahre später verband er sich an die Gemeinde zu Gouda, von wo er nach zehn Jahren nach Amsterdam zog. Doch blieb er nur etliche Monate hier als 15 Prediger thätig; auf Empfehlung von Isaac Pontanus, der vorübergehend nach dem Tod des Professors Poelenburg die theologischen Vorlesungen übernommen hatte, wurde Limborch am 19. April 1668 von der remonstrantischen Brüderschaft zum Professor gewählt. 45 Jahre lang stand er an der Spitze ihres Seminars und entsprach nach allen Seiten den großen Erwartungen, die man auf ihn gesetzt hatte. Unter ihm erreichte das Seminar 20 seine höchste Blüte. Er beherrschte das ganze Gebiet der Theologie, erzog eine Reihe tüchtiger Prediger und stand mit vielen inländischen und ausländischen Gelehrten in Briefwechsel. Er blieb unermüdlich thätig bis zum Alter von beinahe 79 Jahren und ist am 30. April 1712 gestorben.

Unter den remonstrantischen Theologen des 17. Jahrhunderts steht er in der ersten 25 Reihe. Außer daß er den zweiten Teil der theologischen Schriften seines Oheims Episcopius und auch die Opera theologica seines Lehrers Curcelläus besorgte, gab er selbst eine Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa heraus, die Stäudlin mit Recht „das vollständigste und berühmteste System der remonstrantischen Lehrbegriffe" nannte. Schon der Titel deutet an, in welchem Geist 30 und Sinn das Buch verfaßt ist. Nicht auf Kenntnis einer Heilslehre, sondern auf das Befolgen der Vorschriften des Christentums wird aller Nachdruck gelegt. Die Seligkeit ist jedoch nicht durch gute Werke zu verdienen, sondern durch den Glauben, d. i. eine völlige Hingabe an Christus. Fides non tantum est cognitio et acsensus, quo credimus Jesum esse Christum, unicumque a Deo Salvatorem constitutum omnium, 35 qui ex Evangelii praescripto vitam instituunt; sed etiam fiducia, qua in ipsum ut Prophetam, Sacerdotem et Regem nobis a Deo datum recumbimus, plene persuasi nos, si doctrinae ejus obtemperaverimus, remissionem peccatorum etiamque vitam aeternam per ipsum esse consecuturos; ex se producens serium et efficax propositum, obedientiam, qualem a nobis exegit, ipsi prae-40 standi. Das ganze Werk mit trefflicher Klarheit in elegantem Latein geschrieben, ist in 7 Bücher geteilt: de sacra scriptura, Deo et operibus divinis, redemtione, praedestinatione Dei, praeceptis n. foederis, promissis et minis n. foederis, ecclesia J. Christi. Limborch, der deutlich zeigt, worin die Remonstranten und Calvinisten und Socinianer von einander abweichen, will einen Unterschied gemacht wissen zwischen 45 grundlegenden und nicht grundlegenden Glaubensartikeln. Zu den ersteren gehören die, welche in der hl. Schrift als nötig zur Seligkeit bezeichnet sind. Doch sind solcher Dogmen wenige. Lehrsätze, die nicht deutlich in der Schrift stehen, die auf metaphysischen Spekulationen beruhen oder auf Umwegen, durch spitzfindige Folgerungen hergeleitet werden, sind nicht als grundlegende zu beschauen. Darum war auch sein Satz, dem er in allen seinen 50 Schriften wie in seiner Predigt treu blieb: in tradendis fidei articulis necessario credendis utendum esse verbis ipsis sacrae Scripturae. Die Theologia Christiana erschien 1686 und wurde danach noch fünfmal aufgelegt (Amst. 1695, 1700, 1715, 1730, 1735), wohl ein Beweis, wie sehr dies Werk geschätzt wurde und Jahre lang nach Limborchs Tod den Leitfaden für den theologischen Lehrgang der Remonstranten 55 blieb. Noch bei seinem Leben wurde das ganze Werk durch den Prediger Danckerts ins Niederländische übersetzt, während der Teil, der vom Eid handelte, später besonders ausgegeben wurde. Auch eine englische Übersetzung erschien. Allein Christoph Francke in Kiel hat die Theologia Christiana angegriffen in seinen Exercitationes Anti-Limborchianae (Col. 1694), während Limborchs Nachfolger Adrianus von Cattenburgh 1726 ein 60 Spicilegium theologiae christ. Phil. a Limborch herausgab.

Nicht allein als Dogmatiker, sondern auch als Apologet sowohl des Christentums wie der remonstrantischen Lehre hat er sich mit derselben Gelehrsamkeit, Ruhe und Milde bezeugt. Mit Isaak Orobio, einem spanischen Juden, der als Professor in Sevilla vor der Inquisition geflüchtet war und sich in Amsterdam als Arzt niedergelassen hatte, hatte er eine merkwürdige Unterredung über die christliche Offenbarung. Orobio legte ihm allerlei 5 Fragen über den Glauben an den Messias vor, auf welche Limborch die Antwort nicht schuldig blieb. Ohne sich auf besondere Lehrstreitigkeiten einzulassen, bewies er, daß dieselben Gründe, die die Juden in Moses einen göttlichen Gesetzgeber erkennen ließen, noch viel mehr für die göttliche Sendung von Jesus sprachen. Als er das Gespräch veröffentlichte (De veritate religionis christ.; amica collatio cum erudito Judaeo. Gou- 10 dae 1687, übers. 1723), widerlegte er auch Uriel Acostas Angriffe auf die christliche Offenbarung. Gegen die Katholiken verteidigte er die freie Forschung u. a. durch den Druck des Gesprächs, das Episcopius einst mit einem Römischen über die Unfehlbarkeit gehabt hatte. Gegen den Franeker Professor van der Waeyen (Defensio contra Joannis v. d. Waeyen iniquam criminationem, Amst. 1699), der ihn des Socinianismus 15 beschuldigte, und gegen die calvinistischen Prediger Seeperus in Gouda und Fruytier in Rotterdam behauptete er würdig seine Überzeugung.

Als Exeget hat er sich wenig bethätigt; erst ein Jahr vor seinem Tode gab er den mehr sachlichen als philologischen Commentarius in acta apostolorum et in epistolas ad Romanos et Hebraeos heraus, welcher letztere auch in niederländischer Sprache er- 20 schien. Seine Gedanken über Hermeneutik lassen sich in der Vorrede aus den Sätzen über die allegorische Schrifterklärung der Coccejaner erkennen. Außer einer Leichenrede auf seinen Goudaschen Kollegen Ouwens besitzen wir von ihm auch keine Predigten, obwohl er selbst die Predigten des Episcopius herausgab. Er bereitete sich sorgsam vor, pflegte aber wenig niederzuschreiben. Aus den Winken, die er anderen gab, können wir schließen, 25 daß er auf biblischen Charakter und Klarheit des Stils Gewicht legte. Eine Monographie über die Frage, wie man Kranke durch Anknüpfung an ihr früheres Leben auf den Tod vorbereiten solle, wobei er zugleich seinen Glauben an die Unsterblichkeit darlegt, läßt uns über seinen seelsorgerlichen Unterricht urteilen.

Limborch hat sich mit der Philosophie seiner Zeit nur wenig eingelassen. Cartesius 30 und Spinoza möchte er schätzen, doch zogen sie ihn nicht an. Mehr fesselte ihn Locke, mit dem er wichtige Briefe wechselte (Works of John Locke, London 1727, Vol. III S. 593—668). Dagegen hat er als Historiker große Verdienste. Zunächst danken wir ihm die Ausgabe der Praestantium ac eruditorum virorum epistolae theol. et eccles. (Amst. 1660. Edit 2ª altera parte auctior 1684. Edit. 3ª 1704), die für die Kirchen- und Dog- 35 mengeschichte so wichtg sind. Der 4. Auflage seiner Theologia Christiana fügte er eine Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de praedestinatione zu, die auch in niederländischer Sprache erschien. Wir danken ihm eine vorzügliche Biographie seines Oheims, die er auch lateinisch drucken ließ. In niederländischer Sprache schrieb er dann eine kurze Geschichte der Dordrechter Synode, im An- 40 schluß an die Briefe der englischen Abgeordneten Hales und Balcanqual; voraus ging die Uebersetzung eines Buches des Professors Laur. Womachius in Cambridge über denselben Gegenstand. Endlich besitzen wir von seiner Hand eine Historia inquisitionis (Amst. 1692), die von der Inquisition verurteilt wurde. **H. C. Rogge.**

Limbus s. Fegefeuer Bd V S. 791, 10. 45

Limina apostolorum s. Visitatio limin. apostol.

Lindsey, Theophilus, gest. 1808. — Th. Belsham, Memoirs of Th. Lindsey 1812. A. Nicholson in Dict. of nat. Biogr. Bd 33 S. 317.

Theophilus Lindsey, geb. den 20. Juni 1723 in Middlewich, Cheshire, und erzogen in der Freischule zu Leeds, trat 1741 in das St. Johns College in Cambridge ein. Hier 50 that er sich durch seine klassische Bildung hervor, weshalb ihn Bischof Reynolds zum Erzieher seines Enkelsohnes wählte. Er promovierte mit Auszeichnung und wurde 1747 Fellow in seinem College, nahm aber kurz nachher eine Predigerstelle in Spitalfields, London, an, überzeugt, daß ihm das geistliche Amt am meisten Gelegenheit gebe, „Gott zu dienen und den Menschen zu nützen". Nicht lange darauf machte ihn der Herzog von 55 Somerset zu seinem Kaplan und Erzieher seines Enkels, des neunjährigen Herzogs von Northumberland, mit dem er 1754—56 den Kontinent bereiste. Nach seiner Rückkehr erhielt er die Pfarrei Kirkby-Wisk, wo er mit dem theologisch freidenkenden Archidiakonus

Blackburne bekannt wurde, dessen Tochter er nachher heiratete. Der Umgang mit Blackburne scheint auf seine theologische Richtung einen bedeutenden Einfluß gehabt zu haben. Er begann an der kirchlichen Trinitätslehre zu zweifeln, und ein genaueres Studium der Bibel, das er auf seiner zweiten Pfarrei Piddletown trieb, bestärkte ihn nur in der Überzeugung, daß die kirchliche Lehre der neutestamentlichen geradezu widerspreche. Es mag auffallend erscheinen, daß er, obwohl im Zwiespalt mit seiner Kirche, eine neue Pfarrei, Catterick in Yorkshire, annahm (1763), wobei er die 39 Artikel zu unterschreiben hatte. Allein ein Austritt aus der Kirche wegen Lehrdifferenzen war seit 100 Jahren etwas fast Unerhörtes. Er suchte seine sabellianische Auffassung mit den trinitarischen Formeln der Liturgie, so gut es ging, in Einklang zu bringen und hob in seinen Predigten vorwiegend die praktische Seite des Christentums hervor. Allein eine gefährliche Krankheit weckte sein Gewissen. Die Überzeugungstreue und Opferwilligkeit der alten Nonkonformisten beschämte seine Sophistik und Halbheit. Er fühlte, daß er in der Kirche nicht mehr bleiben könne. Auch anderen seiner Gesinnungsgenossen wurde es zu enge in der Kirche. Statt aber an Austritt zu denken, versuchten sie, mit Hilfe des Parlaments, die Schranken der Kirche zu erweitern. Blackburnes „Confessional" gab das Signal. Eine Anzahl Freidenkender, darunter Dr. Jebb, Wyvill, Law und Lindsey, berieten mit Blackburne in der „Three Feathers Tavern", 1771, eine Bittschrift an das Parlament, des Inhalts, daß die Geistlichen, statt auf die 39 Artikel verpflichtet zu werden, nur ihre Zustimmung zu der hl. Schrift erklären sollten. Mit 250 Unterschriften bedeckt, wurde die Petition am 6. Februar 1772 dem Unterhaus vorgelegt, aber nach längerer Verhandlung mit 217 Stimmen gegen 71 abgewiesen. Lindseys Austritt aus der Kirche war damit entschieden. Sein Bischof suchte ihn zu halten, seine Freunde mißbilligten seinen Austritt. Allein umsonst. Im Dezember 1773 verabschiedete er sich von seiner überraschten und tiefbekümmerten Gemeinde, deren Achtung und Liebe er sich durch sein untadeliges Leben, wie durch seinen unermüdeten Eifer für ihr geistliches und leibliches Wohl in hohem Grade erworben hatte. Er rechtfertigte seinen Austritt in einem gedruckten Abschiedswort an die Gemeinde und in seiner Apologie (1774), die für weitere Kreise bestimmt war.

Lindseys Plan war, aus Mitgliedern der Staatskirche eine Gemeinde unitarischer Christen zu sammeln. Er ging deshalb nach London, wo Priestley und Price seine Sache eifrig förderten. Am 17. April 1774 wurde ein unitarischer Gottesdienst in Essex street, Strand, eröffnet und dabei die von Lindsey und seinen Freunden nach Sam. Clarkes Plan in unitarischem Sinne umgearbeitete englische Liturgie gebraucht. In seiner Antrittspredigt über Eph 4, 3 erklärte Lindsey, daß Gott und das Gewissen die einzigen Autoritäten in Glaubenssachen seien, und versprach, alle Polemik ferne zu halten. Doch das war unmöglich. Zahlreiche Gegner traten gegen ihn auf (Burg, Bingham, Randolph &c.), und Lindsey mußte sich mit Wort und Schrift verteidigen. Er schrieb zunächst als Fortsetzung seiner Apologie ein Sequel, 1776, eine seiner besten Schriften; dann zwei Dissertationen über den johanneischen Prolog und das Beten zu Jesu, 1779; eine gemeinfaßliche Darlegung der unitarischen Lehre „The Catechist", 1781; eine Geschichte derselben „An Historical view of the State of the Unitarian doctrine and Worship from the Reformation to our own times", 1783, worin er Whichcote, Burnet, Tillotson, Emlyn, Whirton, Dr. S. Clarke, Bischof Hoadley und Sir J. Newton unter die Unitarier rechnet. Die Angriffe des Baptisten Robinson (a Plea for the divinity of Christ, 1776) suchte er in der Schrift „An examination of Mr. Robinson's Plea", 1785, zu widerlegen. Priestley hatte den Unitarianismus in Briefen an die Universitäten verteidigt und heftige Angriffe erfahren. Lindsey nahm den Kampf auf und antwortete mit zwei Schriften: „Vindiciae Priestleianae", 1788, und „A Second Adress to the Students", 1790, woran eine Liste falscher Lesarten und Übersetzungen angehängt ist, durch deren Berichtigung die falsche Lehre von der Gottheit Christi beseitigt werden soll. In dialogischer Form wird in den „Conversations upon Christian Idolatry", 1792, der Glaube an die Dreieinigkeit als Götzendienst dargestellt. Alle diese Schriften drehen sich um einen Punkt, „die wahre Menschheit Christi". Die Gottheit Christi wird völlig geleugnet, damit auch das Versöhnungswerk und die Sündhaftigkeit des Menschen; Reue ist völlig genug, um Gottes Gnade wieder zu erlangen. — In seiner letzten Schrift „Conversations on the Divine Government", 1802, giebt Lindsey seine Ansichten über die wichtigsten religiösen Fragen in gedrängter Überschau.

Lindsey blieb Prediger der Gemeinde in Essexstreet bis in sein 70. Lebensjahr und zog sich dann zurück. Doch stand er mit derselben in stetem Verkehr bis zu seinem Tode am 3. November 1808.

C. Schoell †.

Lingard, John, gest. 1851. — Notizen über sein Leben: The Times v. 25. Juli 1851; Gentlemans Magazine v. Sept. 1851. Eine Biographie in d. 6. Aufl. seiner History. Adams, Manual of Historical Literature, S. 440 f.; Th. Cooper, Dict. of n. Biogr. Bd XXXIII, S. 320.

John Lingard, einer der bedeutenderen englischen Geschichtschreiber der neueren Zeit, wurde am 5. Februar 1771 in Winchester geboren und in dem englischen College zu Douai erzogen, 1782—93. Von da besuchte er Paris zur Zeit der Revolution und entging mit knapper Not der Gefahr, an die Laterne gehängt zu werden. Er besuchte Napoleon, als er erster Konsul war, und erhielt durch ihn Zutritt zu den Archiven. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er 1795 zum Priester ordiniert und nachher Professor an dem St. Cuthbert-College in Ushaw bei Durham. 1817 besuchte er Rom, um die vatikanische Bibliothek zu benützen und wohnte in dem englischen Kollegium daselbst. Leo XII. wollte ihn zum Kardinal, Protektor der englischen Mission machen. Lingard aber schlug es aus, teils weil er sich nicht tüchtig fühlte für einen solchen Posten, teils um seine geschichtlichen Studien nicht unterbrechen zu müssen. Dem anspruchslosen Manne sagte ein Leben in stiller Zurückgezogenheit in dem kleinen Dorfe Hornby bei Lancaster besser zu, als die hohen Ämter seiner Kirche. Hier verbrachte er als katholischer Kaplan die zweite Hälfte seines Lebens in freundschaftlichem Verkehr mit Protestanten wie Katholiken, von allen wegen seines ehrenhaften Charakters, seines bescheidenen und zuvorkommenden Wesens, seiner Gelehrsamkeit und Mäßigung geachtet und geliebt. Er starb in seinem 82. Jahre, den 13. Juli 1851, und wurde in dem Cuthbert-College begraben.

Lingards Schriften sind historischen, polemischen und praktischen Inhalts. Er begründete seinen Ruf als Historiker durch seine History and Antiquities of the Anglosaxon Church (1. Aufl. 1806; 3. Aufl. bedeutend vermehrt 1845), in welcher er die Forschungen seiner Vorgänger mit Umsicht und Klarheit verarbeitet und teilweise berichtigt hat. Dabei hat er allerdings einen großen Teil des reichen handschriftlichen Materials auf der Seite liegen lassen. Diese Kirchengeschichte war der Vorläufer seines großen Werkes über die englische Geschichte: History of England from the first invasion of the Romans to the year 1688, 1819—1825 (6. Aufl. 1854). Dieses Werk zeugt von großer Gelehrsamkeit und einer besonderen Gabe zu klarer, bündiger und wohlgeordneter Darstellung. Die Sprache ist fließend, einfach und kräftig. Lingard hat manche neue Quellen geöffnet und wichtige Thatsachen in das rechte Licht gestellt. Es versteht sich von selbst, daß sein katholischer Standpunkt sich nicht verleugnet und besonders von der Reformation an entschiedener hervortritt. Dabei aber ist anzuerkennen, daß er mit weit mehr Ruhe und Mäßigung verfährt, als die meisten seiner Glaubensgenossen.

Seine polemischen Schriften sind: Catholic Loyalty vindicated. 1805; Remarks on a Charge delivered to the Clergy of the Diocese of Durham by Bishop Shut, 1807, und die Verteidigung dieser Schrift: A general vindication etc., 1808; Documents to ascertain the sentiments of British Catholics in former ages respecting the power of Popes, 1812; A review of certain Anticatholic Publications, 1813; Strictures on Dr. Marsh's comparative view of the Churches of England and Rome, 1815; Controversial Tracts etc., 1813—25. Endlich sind zu nennen die in mehreren Auflagen erschienenen Catechetical Instructions on the doctrines and worship of the Catholic Church und die 1836 ohne seinen Namen erschienene Übersetzung des Neuen Testamentes, die durch Genauigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks vor der Douaibibel sich auszeichnet.

C. Schoell †.

Link oder Linck, Wenzeslaus, gest. 1547. — Verpoortennius, Sacra superioris aevi analecta etc., Coburgi 1708; Caselmann, Wenzeslaus Links Leben (Meurer, Leben der Altväter der lutherischen Kirche), Leipzig und Dresden 1863; Dr. Wilh. Reindell, Doktor Wenzeslaus Linck von Colditz 1483—1547, I. Teil. Bis Altenburg. Mit Bildnis und Anhang, enthaltend die zugehörigen Documenta Linckiana 1485—1522; Marburg, Ehrhardt 1892 (vgl. Kawerau in ThLZ 1893, Nr. 7). Lincks Wenzel, Werke, gesammelt und hrsg. mit Einleitungen und Anmerkungen von Dr. Wilh. Reindell. Erste Hälfte: Eigene Schriften bis zur zweiten Nürnberger Wirksamkeit. Marburg, Ehrhardt 1894 (vgl. G. Bossert in ThLZ 1894, Nr. 23; dazu D. Knaake in ThLB 1895, Nr. 36). — Kolde[1], Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879; Roth, Einführung der Reformation in Nürnberg 1517—1528, Würzburg 1885; Knaake-Soden, Scheurls Briefbuch, Potsdam 1867 ff.; Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas, Halle 1884; Bendixen, Ein Büchlein Wenceslaus Links von Arbeit und Betteln, ZkWL 1885, S. 584 ff.; Kolde[2], Beiträge zur Reformationsgeschichte (Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter zum 70. Geburtstage gewidmet, S. 195—263), Leipzig, Hinrichs 1887; Kawerau, De Digamia Episcoporum.

Ein Beitrag zur Lutherforschung, Kiel 1889; Repertorium für Kunstwissenschaft, 1897, S. 493 ff. — Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte IV (1898), S. 186 ff.; Zucker, A. Dürer. S. 143 ff. (Verein für Reformationsgeschichte), Halle 1900; J. und E. Löbe, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums Sachsen-Altenburg. Erster Band Altenburg 1886; J. Löbe, Mitteilungen über den Anfang und Fortgang der Reformation in Altenburg (Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes, Altenburg, Bd VI); Westermeyer, Die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung, Erlangen, Fr. Junge, 1894. — Württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart und Calw 1893), S. 360 ff. und die zu S. 360 angegebene Litteratur. H. Holstein, Die Reform. im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur, Halle 1886, S. 163. Zur Linck-Bibliographie vgl. den Anhang zum betreffenden Artikel im Supplementband der zweiten Auflage dieser Realencyklopädie (XVIII, S. 174—75). Im Kreisarchiv Nürnberg ist belangreiches Material über die Persönlichkeit und die reformatorische Thätigkeit des Wenzeslaus Linck während seines zweiten Nürnberger Aufenthaltes vorhanden. Spezialakten über Linck fanden sich vorläufig nicht, dagegen wird er in den Akten über die kirchliche Reformation in Nürnberg sehr häufig genannt; in den Briefbüchern und Ratsverlässen der Zeit von 1525—1547 geschieht seiner vielfach Erwähnung. Das Staatsarchiv Königsberg, Herzogl. Briefarchiv A. 4 (III, 36. 139 u. 143) enthält zwei Briefe W. Lincks an Herzog Albrecht von Preußen (15. April 1545 und 6. Februar 1546) nebst den Antworten des letzteren (23. Mai 1545 und 19. April 1546). Es handelt sich um Zusendung und Empfang von Lincks Annotationen zum AT.

Linck (wie er sich selbst schrieb) oder Link (wie er anderweitig meistens geschrieben wird), mit dem Vornamen Wenzeslaus (auch Wenzel oder Vincilaus) heißt bei seinen Zeitgenossen und nennt sich selbst gern Linck von Colditz, nach der Muldenstadt, wo er am 8. Januar 1483 als Sohn eines Ratsherrn geboren wurde, welcher mit dem im ältesten Stadtbuch 1464 als Hans Linke erwähnten Bürgermeister für identisch zu halten ist. — Es war am Georgientage, 23. April 1498, als „Wentzeslaus Linck de Colditz" von dem Rektor Jodokus Engerer von Leutershausen unter die Studierenden der Leipziger Universität aufgenommen wurde. Als Linck im Jahre 1503 zu Wittenberg inskribiert wurde, war er bereits Augustinerbruder (Alb. Viteb. p. 10). Beides war für sein ferneres Wirken bedeutungsvoll, nach Wittenberg zu kommen und Augustiner zu sein. — Wahrscheinlich wurde Staupitz schon damals auf ihn aufmerksam, hörte auch vermutlich durch Amsdorf von ihm. Mit letzterem auf abenteuerlicher Fahrt in Lebensgefahr, war Linck noch geneigt, die Rettung seinem Schutzpatron Nikolaus Tollentinus, einem Heiligen des Augustinerordens zuzuschreiben, woran ihn der Naumburger Bischof in alten Tagen scherzend erinnert. — Linck wird in den Wittenberger Universitäts-Urkunden (im liber Decanorum facultatis theologicae) als Konventuale von Waldheim bezeichnet. Vermutlich hatte er in Waldheim Profeß gethan. Aber wie lange und zu welchem Zeitpunkt er sich dort aufgehalten, hat sich bisher nicht feststellen lassen. — Gleichzeitig mit Luther (1508) wurde Linck unter dem Dekanat des Augustiner-Generalvikars Staupitz in die theologische Arbeit der Hochschule zu Wittenberg berufen, zunächst um zu lernen; 1509 biblischer Baccalaureus, wurde er im Herbste desselben Jahres Sententiarius mit der Befugnis, über die Sentenzen des Petrus Lombardus zu lesen; 1511 Licentiat und noch im gleichen Jahre Doktor der hl. Schrift, war er bei Luthers Promotion (Oktober 1512) bereits Dekan der Fakultät. In den nächsten Jahren hat das Wittenberger Augustinerkloster zeitweilig an Luther seinen Subprior, an Linck seinen Prior. Linck predigte damals in der alten, von Mykonius so heilsgeschichtlich gedeuteten Kapelle. Es ist bekannt, daß Luther die Predigtweise seines Freundes um ihrer Volkstümlichkeit und ihres Bilderreichtums willen in Ehren hielt; und Jonas schätzte noch im Jahre 1539 die heiligen und evangelischen Predigten, die er vor 28 Jahren von Linck als seinem geistlichen Vater namentlich an Festtagen gehört hatte.

Mit dem Jahre 1516 ging Lincks Wittenberger Wirksamkeit zu Ende; im Herbste dieses Jahres befand er sich auf kurze Zeit als Augustinerprediger in München. Gleich nach Weihnachten nahm ihn sein Gönner Staupitz auf Visitationsreisen mit sich. Im Frühjahr 1517 verweilte Linck zunächst vorübergehend in Nürnberg und sah sich dann im weiteren Verlauf des Jahres für längere Zeit in diesen hervorragenden Wirkungskreis versetzt. Linck kam der sodalitas Staupitiana in gleichen Anschauungen entgegen, wie er in diesem Kreise schon als Freund des verehrten Generalvikars Anklang fand. Scheurls Briefbuch bringt die Stimmung des Tages treffend zum Ausdruck. Der Nürnberger Cicero freut sich, im neuen Augustinerprediger einen Mann zu sehen, der auf den Wegen von Staupitz einhergeht. Zu Lincks ständigen Zuhörern rechnet er u. a. Ebner, Nützel und Holzschuher, später auch Spengler und Dürer. Er schreibt: Linck ist ein vorzüglicher

Prediger. Oder er versichert: Wir leben hier ruhig und haben es gut; denn auch Wenzel predigt dem Volk zu Dank (Advent 1518). — Wenzel verleugnet den Luther nicht (Lutherum non mentiens. — Auch schildert Scheurl den Verkehr der Edlen im Augustinerkloster, die Freude der Nürnberger am Umgang mit Linck; wie sie sich bei ihm zu Speise und Trank versammeln, wie über Tische fast nur noch von Martin allein die Rede ist (a. a. O. II, 36). So wurde jetzt namentlich durch Linck „das Augustinerkloster in Nürnberg zu einer der frühesten Pflanzstätten des Luthertums". — Für die Verbreitung der Thesen und Resolutionen suchte Linck nach Kräften zu wirken. Auch übersandte er im März 1518 Ecks Obelisken an Luther. Dieser schickte ihm wohl umgehend, und ehe er an Sylvius Egranus (24. März) schrieb, seine Asterisci oder Sternchen (vgl. Luthers Werke, krit. Gesamtausgabe I, 279). In der Zuschrift (vgl. Enders I, 215 ff.) überließ er es seinem Freunde, ob er dieselben an Dr. Eck schicken wollte. Linck that es, und Luther scheint es nicht anders erwartet zu haben. Im Juli 1518 berichtete Luther dem Freunde Neues über den Ernst der Lage. Er schüttete sein ganzes Herz vor ihm aus, weil er sich ganz von ihm verstanden wußte. Als er dann nach Augsburg geladen wurde, kehrte er im Augustinerkloster zu Nürnberg ein. Wie Linck ihm treues Geleit, dazu seine Augustinerkappe gegeben, das hat Luther selbst kurz vor seinem Tode in Eisleben erzählt (EA LXX, 361 ff.; vgl. Löscher, Reform. Akt. II, 451). — Linck war es, der den Kardinal sofort von Luthers Ankunft in Kenntnis setzte. Später sandte ihn Luther zu Kajetan mit der Bitte, „die Sache nochmals gnädiglich und väterlich hinzulegen." — Spalatin berichtet, der Kardinal sei bei dieser Gelegenheit sehr freundlich gewesen; er habe u. a. erklärt, er halte Dr. Martin nicht mehr für einen Ketzer. Er wolle ihn auch diesmal nicht bannen, ihm komme denn weiterer Befehl von Rom. Wenn Dr. Martin allein den Artikel vom Ablaß widerrufen wolle, so sei es genug ꝛc. — Staupitz habe nachher bedauert, daß Dr. Wenzel keinen Notar bei sich gehabt ꝛc. — Denn es würde den Römern merklichen Nachteil bringen, wenn solch Fürnemen weiter käme. — Daß Staupitz und Linck den Handel gütlich beizulegen suchten, berichtet Luther selbst an Kajetan (de Wette I, 161 ff.). Er schrieb diesen demütigen Brief auf den Rat der beiden Freunde, versprach zu schweigen, wenn auch seine Gegner schweigen würden, blieb jedoch in der Sache unbewegt. Übrigens wußten Staupitz und Linck, wie wenig sie in Augsburg ihres Lebens sicher waren; sie kehrten zu gleicher Zeit, „ein jeder auf einer sonderlichen Straße", nach Nürnberg zurück. Noch vor ihrer Abreise beschäftigten sie sich mit dem Plan, für Luther einen Ausweg nach Frankreich anzubahnen, — ein Gedanke, der sich damals aus finanziellen Gründen zerschlug, den Luther aber zu Ende des Jahres vorübergehend wieder aufnahm (vgl. Scheurs Briefbuch, auch Köstlin, Martin Luther 1, 225 ff.). —

Bekannt ist die u. a. in Caselmanns Darstellung (Meurer, Altväter III, 342 ff.) abgedruckte Eselspredigt Lincks: „Wie der grobe Mensch unsers Herrn Esel sein soll, ihn tragen und mit ihm eingeen gen Hierusalem, zu beschauen fruchtbarlich das Leiden Christi; nach Lere des hl. Bernhardi gepredigt." Sie ist Palmarum 1518 über das Sonntagsevangelium gehalten. Sie bezieht sich auf den alten Brauch, nach welchem die Sakramentalisten oder Sakramentsknaben (Meßjungen) an den Kirchen zu St. Lorenz und St. Sebald in Nürnberg am Palmsonntag in die Häuser gingen und „mit dem Esel sangen". In dieser Predigt ist nicht ohne mystische Färbung die vierte Weise der Seligung bei dem Esel unsers Herrn figuriert, welcher anzeigt die bußfertigen Menschen, die Christum persönlich tragen; die Bußfertigen sind in der Hauptsache gefaßt als die groben Sünder, doch heißt es zuletzt: Wird auch kaum ein frommer Mensch erfunden, den nicht Christus als seinen Esel reite. — In die Adventszeit desselben Jahres fallen die Predigten über die Seligpreisungen: „Ein heilsam Lere, wie das Herz oder Gewissen durch die sieben Seligkeit, als sieben Seulen des geistlichen Baues, auf das Wort Gottes gebaut wird, wider die Skrupel und Unruhe, Ergernus und Anfechtung, Fleischligkeit und Begierde der Gewissen." — Das Gewissen, auf das die Reformation sich stellt, tritt in diesen dreißig Sermonen, die wohl größtenteils als Wochenpredigten gehalten wurden, erfreulich in den Vordergrund. Ebenso wird das Wort Gottes betont. Es ist das Netz, wodurch die Seelen im Meere dieser Welt gefangen werden. Durch Gründung auf Gottes Wort erhält das Gewissen Ruhe. Zum Wort kommt der Glaube und richtet sich auf Christus. Wer sich auf Christum gänzlich gründet, desselbigen Gewissen reißt nicht. — Noch ist die Siebenzahl der Sakramente festgehalten. Auch wird noch gesagt, die Mutter Gottes habe kein ander Verdienst denn die Demut; oder: Es ist kein besser Verdienst der hl. Menschen zu erwerben die Gnade Gottes, denn ein seufzendes Gebet oder sehnlich Trauern des Gemüts. Un-

vermittelt tritt im 24. Sermon neben den Glauben an die söhnende Gnade des Evangeliums die Überschätzung eigener Barmherzigkeit, wie auch im 25. Sermon gesagt ist, nichts sei dem Menschen heilsamer zur Reinigung des Gewissens, als daß er Barmherzigkeit übe. Hier ist die Einwirkung der Mystiker unverkennbar, sofern diese dem Menschen nur die negative Aufgabe stellen, das Kreatürliche abzuthun. Andererseits sagt Linck: das Gewissen ist gleichsam ein dünnes Papier, wenn die schwarze Tinte darin ist; so man's will abschaben, zerschneidet man eher das Papier, denn man die Schrift abtilget. Darum tilget die Sünden aus dem Gedächtnis allein der Glaube des göttlichen Wortes, so er spricht: Dir werden Deine Sünden verziehen. Unser eigen Verdienst oder Vertrauen auf uns selbst ist unbeständig als der Schnee. Allein von Christo und nicht von den Heiligen kommt alle Gnade. Allein Christus ist für alle Menschen gestorben, nicht Paulus, nicht Petrus, nicht Apollo. Wird auch die Anrufung der Heiligen noch gestattet und ihre Fürbitte vorausgesetzt, so soll man doch allezeit von Christo Wahrheit und Gnade erwarten, empfängt die Gnade in keinem anderen Namen unter dem Himmel. Noch wurde es dem Augustiner schwer, überall das rechte Maß und das rechte Wort zu finden. Aber was er gelegentlich ausspricht: Wenn eine Anfechtung rühret an das linde sanftmütige Herz, gibt's eine liebliche Resonanz: das gilt auch von diesen sinnigen, gedankenvollen, bilderreichen Predigten selbst.

Im Sommer 1519 trafen Staupitz und Linck auf einer ihrer Visitationsreisen in Grimma mit Luther zusammen. Es war eben die Zeit der Leipziger Disputation vorüber. Im Juli des nächsten Jahres zeigte Luther seinem Freunde an, daß er die Schrift „an den Adel deutscher Nation" ausgehen lasse. Linck war damit nicht einverstanden, und wird ihm Vorwürfe gemacht haben, auf die sich Luther in einer Antwort vom August (de Wette I, 479) bezieht, wenn er versichert, daß er mit seinen Schriften keinen Ruhm suche; auch auf den von ihm angeschlagenen Ton kommt er zu reden.

Bereits war die Zeit gekommen, wo Linck in ein höheres Amt einrücken sollte. Zwar versuchte der Rat zu Nürnberg dies abzuwenden. Er richtete unterm 23. August 1520 an Staupitz und an das Kapitel zu Eisleben die Bitte, den höchst beliebten und einflußreichen Augustinerprediger in seinem bisherigen Wirkungskreise zu belassen, aber auf dem Kapitel zu Eisleben legte Staupitz am 28. August 1520 das Generalvikariat nieder. Wohl auf seinen Wunsch geschah es, daß Linck von den Brüdern der deutschen Augustinerkongregation zum Generalvikar erwählt wurde. Den Herbst brachte Linck auf Visitationsreisen meistens in Thüringen und Sachsen zu. Den Winter verlebte Linck in Nürnberg, wo man Luthers Sache mit großer Spannung verfolgte. Die Kongregation stellte sich schon dadurch, daß sie von der Bannbulle keine Notiz nahm, auf Luthers Seite. Linck blieb auch als Generalvikar von Herzen Martinianer, so schwer es natürlich gerade auf seinem Posten war, dieser Herzensstellung unter widerstrebenden Verhältnissen und widersprechenden Pflichten immer einen unumwundenen Ausdruck zu geben.

Staupitz kam um Ostern 1521 zum letztenmal mit ihm in München zusammen. Staupitz schüttete auch nach seinem Ordenswechsel sein Herz vor Linck aus; seine nachgelassene Schrift „von dem heiligen rechten christlichen Glauben" scheint Linck herausgegeben zu haben (Kolde' a. a. O.).

In Begleitung von Nikolaus Besler, den Staupitz ihm bei der letzten Begegnung empfohlen hatte, trat Linck im April 1521 von München aus eine größere Visitationsreise an und suchte überall für strenge Ordnung zu wirken. Er zog über Mindelheim und Ulm nach Eßlingen und Cannstatt, von hier nach Straßburg, Schlettstadt und Rappoltsweiler; dann um Pfingsten nach Heidelberg; von hier über Frankfurt rheinabwärts nach Mühlheim und Köln und weiter nach Flandern und Holland. Linck wagte es in jener kritischen Zeit, die kaiserlichen Erblande zu betreten. In Gent war längerer Aufenthalt. In Antwerpen trafen, wie Kalkoff richtig erkannt hat, Albrecht Dürer und Wenzeslaus Linck miteinander zusammen (vgl. Lange u. Fuhse, Dürers schriftlicher Nachlaß, Halle 1893; Kalkoff, Repertorium für Kunstwissenschaft XX: Zur Lebensgeschichte Dürers). Der bisher namenlos gebliebene „vicarius" des niederländischen Tagebuches, dem Dürer vor seinem Weggange von Antwerpen eine ganze Reihe von Gegenständen übergiebt, um sie nach Nürnberg mitzunehmen, kann kein geringerer gewesen sein, als der Generalvikar Wenzeslaus Linck. „Das Ersuchen um einen solchen Freundschaftsdienst setzt jedenfalls sehr nahe Beziehungen zu diesem Verehrer Luthers voraus"; auch der Verkehr Dürers mit dem Antwerpener Augustinerkloster gewinnt eine neue Bedeutung. — Linck weilte noch einige Zeit in Enghien. Dann ging es über Löwen und Tongern nach Köln zurück. In Hessen wurde das Kloster Eschwege besucht. Die thüringischen und sächsischen Klöster wurden

auf dem Rückwege nach Nürnberg, wo Linck am 15. August eintraf, nur noch kurz berührt. Nach Wittenberg scheint ihn diese Reise nicht geführt zu haben; von den im dortigen Kloster ausgebrochenen Unruhen, vorgenommenen Austritten und beabsichtigten Neuerungen wird er vermutlich erst im Nürnberger Konvent in Kenntnis gesetzt. — Spätestens damals wird Melanchthons freudig erregte Mitteilung von Luthers Rettung in Lincks Hände gelangt sein. Vielleicht bekam er bald nachher von derselben Seite noch mehr zu hören. Kawerau hat gelegentlich (ThLZ 1893, Nr. 7) der Vermutung Raum gegeben, der richtige Brief Bugenhagens oder richtiger Melanchthons an Linck, den CR I, 894 unbegreiflicherweise ins Jahr 1527 gesetzt habe, gehöre ins Jahr 1521, in den Beginn der Reformbewegungen unter den Wittenberger Augustinern, und sei für die Ermittelung der inneren Stellung Lincks zu den Tagesfragen von Bedeutung; vgl. den Zuruf an Linck: aliquando assuesce, Deum plus quam homines timere, vgl. auch vorher: sine has cogitationes et ad te redi. — — So geneigt Linck einerseits sein mußte, gegen die unbotmäßigen Neuerer mit aller Strenge vorzugehen, so dachte er doch schon zu evangelisch dafür; auch war er über die Vorgänge noch nicht genau genug unterrichtet. Er schrieb daher für die Weihnachtszeit ein Kapitel nach Wittenberg aus. Inzwischen wollte er die ganze Angelegenheit in sich verarbeiten. Zu weiterer Klärung wandte er sich in der ersten Dezemberhälfte brieflich an Luther. — Luther antwortete sehr bald schon am 20. Dezember (de Wette III, 116). Er wies ihn auf die Tragweite dieses Einverständnisses hin; die Klöster seien so gut wie die Speiseverbote gegen das Evangelium. Auch könne Linck niemanden zum Gehorsam zwingen, keinen der Ausgetretenen zurückrufen. Wenn er aber diesmal milde verfahre, dann könne er allerdings auch in Wiederholungsfällen niemanden als Apostaten anklagen. Übrigens tadelte Luther das unruhige und tumultuarische Verhalten der Mönche durchaus. Im allgemeinen ging sein Urteil dahin: Petis forte a me consilium; dico, me consule non eges. Certus enim sum, nil te facturum aut passurum adversus evangelium, etiamsi omnia coenobia sunt perdenda.

Um Epiphanias, vor dem 8. Januar 1522 kam das Kapitel in Wittenberg zusammen; es war nur schwach besucht. Daher wurden nur die wichtigsten Punkte erledigt. Ueber die beiden, ihrem Inhalt nach nicht wesentlich verschiedenen Recensionen der Beschlüsse (bei Mencken, Scriptores rer. germ. II, 610; dazu CR I, 456) vgl. Kolde[1], a. a. O., auch Reindells Biographie (documenta Linckiana). Luthers Standpunkt kam hier völlig zur Geltung: „Weil wir der Schrift folgen, wollen wir uns nicht durch irgendeine menschliche Autorität oder menschliche Tradition drücken lassen.“ Die Versammlung stellte sechs Punkte auf, wonach es jedem gestattet war, das Kloster zu verlassen oder in demselben zu bleiben; ein Gelübde wider das Evangelium sei ein unchristlich Ding (1). Die im Kloster bleiben, mögen das Mönchskleid und die hergebrachten Gewohnheiten beibehalten (2), doch so, daß weder der Glaube noch die Liebe verletzt werde (3). Der Bettel wird als schriftwidrig (1 Th 4, 11) ganz verboten; auch die Votivmessen (4). Die hierzu Geeigneten sollen das Wort Gottes lehren, die anderen durch Handarbeit die Brüder ernähren (5). Die Brüder sollen nunmehr aus freier Liebe den Oberen gehorchen und ohne Ärgernis wandeln, auf daß das hl. Evangelium nicht verlästert werde (6).

Die Unruhen nahmen indes in Wittenberg noch teilweisen Fortgang, bis Luther bei seiner Rückkehr den Schwarmgeistern wehrte. Inzwischen gärte es in anderen Klöstern. Herzog Georg nahm Anstoß an den Wittenberger Beschlüssen, und verbot den Augustinern seines Landes das auf Pfingsten 1522 nach Grimma ausgeschriebene Kapitel zu besuchen; ebenso verfuhr der Kaiser in den Niederlanden (de Wette II, 206).

Das Grimmaer Kapitel suchte die Wittenberger Beschlüsse wieder einzuschränken. Man wollte ein evangelisches Klosterleben herstellen und aufrecht erhalten; das unbesonnene Austreten so vieler Brüder wurde in scharfen Ausdrücken verurteilt. Aber es war bereits zu spät. Ganze Konvente waren in der Auflösung begriffen. Der Drang, des Klosters ledig zu werden, lag im Zuge der Zeit. Linck vermochte das nicht zu hindern. Ihm gab man Schuld, die Wittenberger Beschlüsse veranlaßt zu haben. Ihm legte man auch ihre Folgen zur Last. So wurde seine Stellung täglich unhaltbarer. Luther riet ihm wiederholt, seinem „ruhmreichen Vikariat“ ein Ende zu machen. Kurfürst Friedrich bestimmte ihn am 26. Juni 1522 von Weimar aus zum evangelischen Prediger in Altenburg (vgl. Löbe a. a. O. S. 33). Nach längerem Zögern entschloß er sich, so peinlich ihn Zwillings Absetzung berührte, dessen Nachfolger zu werden. Am 28. Januar 1523 begann er als evangelischer Prediger in Altenburg, wo sich die vorausgehende Wartezeit für ihn abspann, kräftig und lebendig zu wirken. Am 22. Februar sandte er das Generalvikariatssiegel an

das geschäftsführende Diffinitorium, das in Melchior Myritsch seinen Senior hatte, zurück, legte also das Generalvikariat förmlich nieder, wie sein Begleitschreiben dies noch ausdrücklich bekundete.

Noch hatte das römische Wesen in Altenburg die Oberhand. Das Bergerkloster besaß den ganzen östlichen Teil der Stadt. Wesentlich erhöht wurde sein Einfluß durch das Kapitel am St. Georgsstift auf dem Schloß. Was sich sonst noch in Altenburg, in seinem Klerus und in seinen Klöstern wider das Evangelium sträubte, hatte in dem Dechanten Gerhard und Genossen seine Spitze und Schutz und Trutz. — Als Linck 1523 seine Wirksamkeit begann, war Winterszeit; als er 1525 Abschied nahm, war Sommer. Die Zeit, die er hier verlebte, war ein geistlicher Frühling, wo das neue Leben die alte Form zersprengt, und Licht und Wärme zu neuer Gestaltung treiben, und die Hoffnung besserer Zeiten sich zusehends verwirklicht. In der Altenburger Reformationsbewegung jener Jahre lassen sich eine äußere und eine innere Seite unterscheiden. Um die Gotteshäuser und die Pfarreien für den Dienst am Evangelium zu gewinnen, nahm der Stadtrat dem römischen Klerus gegenüber verschiedene reformatorische Schritte vor, auch die Bürgerschaft rührte sich, teilweise griff auch der Pöbel gewaltsam ein. Der Klerus beschwerte sich bei dem Kurfürsten, es kam zu Verhandlungen, auch Luthers Rat wurde in Betracht gezogen, schließlich entschied das weltliche Regiment zu Gunsten der Evangelischen; Statuten und Privilegien wurden nicht wieder konfirmiert, Ceremonien und Messen im öffentlichen Kultus abgestellt. — Innerlich angesehen hat namentlich Linck dem Evangelium in Altenburg zum Siege verholfen, wie Löbe zusammenfassend bemerkt: Durch den Rückhalt an dem Landesherrn und dadurch, daß er in seinen Predigten nicht allein gegen die Mißbräuche der alten Kirche polemisierte, sondern auch in biblischer, praktischer und erbaulicher Weise dem Volke „den geistlichen Verstand des Evangeliums darstellte", gewann er bald Ansehen und wesentlichen Einfluß auf die Einführung der Reformation.

Als er am 28. Januar 1523 das geistliche Amt an der Gemeinde übernahm, war er nicht als Pfarrer dazu berufen, da die pfarramtlichen Verhältnisse erst vom römischen Boden losgelöst werden mußten; er war nicht Pfarrer, sondern Prediger. Thatsächlich müssen die Evangelischen bereits seit Lincks Antritt oder doch wenige Wochen später mindestens teilweise ein Anrecht auf die Bartholomäuskirche gehabt oder sich die Mitbenutzung ausgewirkt haben. In der Fastenzeit 1523 wurde in dieser Kirche zum erstenmal die Kommunion in beiderlei Gestalt gehalten. Der Oberstadtschreiber Leonhard Hase, ein um die Förderung der Reformation verdienter Mann, hatte sich mit seinem Weibe und einem anderen Bürger zu jener Kommunion eingefunden. Im folgenden Jahre konnte in derselben Bartholomäuskirche die erste Taufhandlung in deutscher Sprache und nach lutherischem Ritus an Ursula Asmus vollzogen werden. Bei der Trauung, die am 15. April 1523 in dieser Kirche stattfand, war Linck selbst am allernächsten beteiligt. Er vermählte sich mit der ältesten Tochter des Rechtsgelehrten Suicer aus Altenburg. Luther meldete sich auf geschehene Einladung hin bereits unterm 8. April mit den wittenberger Freunden Melanchthon, Bugenhagen, Schurf, Brisger, Kranach u. a. zur Hochzeit an. Wirklich kamen die Wittenberger am 13. April. Luther selbst vollzog die Trauung und predigte das „Lob" der Ehe. Die Chorherren und Mönche waren außer sich und trieben es mit ihrem Tumult so arg, daß bewaffnete Bürger einschreiten und das junge Paar in das Haus des Bürgers Wolf zurückbegleiten mußten.

Für die Geltendmachung der neuen Lehre setzte Linck seine ganze Kraft ein (vgl. u. a. den 1523 entstandenen Sermon über das Wort Gottes als den allein beständigen Fels des christlichen Vertrauens; ferner die Übersetzung und Auslegung der letzten drei Psalmen (1523); auch die verschiedenen homiletischen Betrachtungen vom Jahre 1524 und den gleichzeitig als Dialog erschienenen „ausgelaufenen Mönch"). Bald wurde auch die Franziskanerkirche den Lutherischen eingeräumt. Auch St. Nikolaus blieb nicht mehr lange in den Händen der Päpstlichen. Noch vor seiner Abberufung im Jahre 1525 konnte mit der Bildung einer wirklichen Parochie begonnen werden. Lebhafte Fürsorge widmete er dem Schulwesen. Ebenso nahm er sich der Armenpflege an und wehrte dem Bettelwesen; in dieser Absicht schrieb er noch im Jahre 1523 das geistvolle und zeitgemäße Schriftchen: „Von Arbeit und Betteln, wie man solle der Faulheit vorkommen und jedermann zur Arbeit ziehen." Übrigens wird die neue Nürnberger Almosenordnung von 1522 nicht nur für Lincks Maßregeln mitbestimmend gewesen sein, sondern auch in ihrer Entstehung und in ihrer Wirkung mit seinen Gedankenkreisen und Anschauungen in Zusammenhang stehen.

Die Predigten Lincks waren ganz dazu angethan, das Volk vom Aberglauben frei zu machen und für das lautere Evangelium zu gewinnen. Gelegentlich beleuchtete er die An-

rufung der Heiligen, um dem erdichteten Gottesdienst der Bauchheiligen entgegenzutreten und den Lästermäulern zu begegnen. Von Bürgermeister Mühlpfordt dazu veranlaßt, hielt Linck auch in Zwickau polemische Predigten, namentlich „von dem Ausgang der Kinder Gottes aus des Antichrists Gefängnis" 2c. — Der hier waltende Ernst tritt im kurzen Schlußwort verstärkt hervor. — Nicht minder kraftvoll ist bei Linck das unmittelbar erbauliche Element vertreten. Bossert hat Recht, wenn er ausruft: Welch ein Abstand zwischen der allegorischen Eselspredigt von 1518 und der schlichten Auslegung von Matthäus 18 im Jahre 1525! — Noch im Jahre 1523 faßte Link den Inhalt seiner bisherigen Verkündigung in den „Artikeln und Positionen" summarisch zusammen. — Noch manches weitere Büchlein hat Linck in Altenburg ausgehen lassen. Gelegentlich fürchtete er, des Guten zu viel zu thun, gab auch ähnlich wie Luther der Besorgnis Ausdruck, daß die Vervielfältigung der Bücher mehr Nachteil als Frommen bei den Leuten hervorbringen und die Herzen von dem lauteren einfältigen Worte Gottes abwenden möchte. Doch, meinte er, seien die Schriften, die zur Auslegung der Bibel dienten, nicht zu verachten. Sein Büchlein „vom Reiche Gottes" stellte er aus Worten und Lehren Luthers und Melanchthons zusammen. Wie er mit großer Beweglichkeit den mancherlei Zeitfragen nachging, wußte er auch mit der glücklichen Gabe praktischer Schriftauslegung in der vielseitigsten Weise zu wuchern. — Die einheitliche Überzeugung, von der er beseelt ist, zieht sich durch die mancherlei Gaben wie ein goldener Faden hindurch. Er will überall die Schrift zur Geltung bringen, aus der Wahrheit echt biblisch zur Freiheit führen. Solche Freiheit versteht er innerlich. Doch ist seine entschiedene Liebe auch praktisch erfinderisch. Auch verdeutschte er kleinere Schriften von Hus, den Brief Rabbi Samuels von der Ankunft des Messias, die Geschichte Heinrichs von Zütphen und einen Sendbrief dieses evangelischen Märtyrers. — Den Brief des spanischen Rabbiners Samuel verdeutschte er, um auf das erschreckliche Beispiel der herzensharten Juden hinzuweisen und ihnen selbst zum Gehorsam des Glaubens zu helfen. Es lag ihm fern, die Schrift Samuels zu überschätzen. Er verstand, Geister zu unterscheiden. Man hielt ihn für einen guten Kritiker, wie man zeitweilig über die Schriften der Schwarmgeister, nach einer gelegentlichen Äußerung des ihm befreundeten Zwickauer Hausmann, sein Urteil begehrt zu haben scheint.

Unterm 26. April 1525 wurde Linck durch den Stadtrat zu Nürnberg aufgefordert, ein Predigtamt in der ihm so werten Reichsstadt zu übernehmen und sich in zwei Monaten mit seinem Anwesen dorthin zu begeben. Linck nahm die Berufung an, wollte aber vor seinem Abgang die Altenburger Parochialverhältnisse ordnen. Durch den Bauernaufstand erlitt die Ausführung manche Verzögerung. Aus dem bisherigen Amte wurden zwei geistliche Stellen gebildet; in die erste derselben rückte Spalatin ein, für die zweite wurde Eberhard Brisger gewonnen. Am 13. August hielt Linck seine Abschiedspredigt, an die sich Spalatins Antrittspredigt sogleich anschloß; der Rat gab beiden zu Ehren ein Festessen. Kurfürst Johann verehrte dem scheidenden Prediger einen kostbaren Becher. Rat und Bürgerschaft gaben ihm das Geleite. Lincks Name behielt bei den Altenburgern einen guten Klang.

Lincks zweite Nürnberger Wirksamkeit, die längste fast zweiundzwanzigjährige Periode seines Lebens ist noch nicht hinreichend ans Licht gezogen und wartet des quellenkundigen Biographen. Einen wertvollen Einzelbeitrag bietet Kawerau in seinem lichtvollen Schriftchen de digamia Episcoporum (Kiel 1889). Im April 1528 ließ Luther in Wittenberg eine Reihe von 139 Thesen „de digamia Episcoporum" erscheinen. Am 12. Mai desselben Jahres schrieb er an Linck nach Nürnberg: „Antischwermerum meum (näml. das große Bekenntnis vom Abendmahl) vidisse te puto ac themata de digamia Episcoporum." — Am 10. März 1529 berichtete Cochläus aus Dresden an Pirkheimer: de Bigamia vidi atroces vestrorum Apostatarum propositiones. — Gemeint ist die Schrift: de Ministrorum Ecclesiasticorum Digamia etc., die offenbar in Nürnberg entstanden ist; vgl. These 89 der ersten Reihe: cum Respublica Norinbergensis magistratus habeat integros. — Am 15. Mai 1529 schreibt Pirkheimer an Spalatin: Als vor längerer Zeit allerlei Thesen über die zweite Ehe ausgegangen waren, — — ließen Wenzel und Osiander andere Thesen ausgehen, in denen — — all ihre bitteren Schmähreden sich gegen mich richten 2c. — Thatsächlich ging es so zu: Propst Dominikus Schleupner an St. Sebald war zu einer zweiten Verehelichung geschritten. Sein Vorgehen hatte einiges Aufsehen erregt. In Nürnberg tauchten die 28 anonymen Thesen auf. Die Nürnberger Theologen sandten eine Abschrift an Luther und baten ihn, den Angriff des mutmaßlichen Verfassers zurückzuweisen, was auch geschah. Seine Schrift und ein Nachdruck kamen besonders in Nürnberg zur Verbreitung

nebst einer besonderen Gegenschrift, die von Osiander und Linck verfaßt sein wird, aber erst nach Luthers Vorgang; denn Luthers Ausführungen werden von den Nürnbergern vielfach benutzt. Die zweite der angehängten Thesenreihen, kürzer und maßvoller als die erste, dürfte von Linck verfaßt sein. Seine Ausführungen sind durchaus zutreffend „mit 5 der klaren und scharfen Betonung des Wesens des geistlichen Amtes nach evangelischer Auffassung: es giebt keine Pastorensittlichkeit und Pastorenheiligkeit im Unterschiede von der der übrigen Glieder der christlichen Gemeinde; es giebt wohl ein Amt des göttlichen Wortes, aber keinen von den Laien unterschiedenen Klerus. In der That liegt hier die prinzipielle Entscheidung für vorliegende Frage".

10 Im Jahre 1524 hatte Nürnberg dem Papste den „Urlaub" gegeben. Im März 1525 folgte das entscheidende Religionsgespräch der evangelisch Gesinnten. Daran schloß sich die Auflösung der Klöster an. Der Rat behielt sich die Leitung der neugeordneten Verhältnisse vor, auch die Berufung der Prediger; man dachte zunächst an Linck, der seinerzeit gerade die tonangebenden Persönlichkeiten so mächtig angeregt hatte. — Anfangs ver- 15 sah er das Predigtamt am Katharinenkloster, aber bereits zu Ende des Jahres 1525 wurde ihm die erste Predigerstelle an der Spitalkirche zum heiligen Geist mit dem damals selbst nach Nürnberger Begriffen ansehnlichen Jahrgehalt von zweihundert Gulden übertragen; die beiden Wochenprediger Volprecht und Venatorius erhielten nur halb so viel. Für den Aufbau auf evangelischem Grunde entfaltete Linck eine rege Thätigkeit; auch 20 wurde seinen kirchlichen Verbesserungsvorschlägen alsbald Folge gegeben. So wurden die Kinderpredigten in der Spitalkirche wiedereingeführt, der Nachmittagsgottesdienst wurde auf die letzte Vormittagsstunde verlegt. Die Räume des Augustinerklosters wurden in eine höhere Schule verwandelt. An den Schriften gegen die Wiedertäufer und gegen Mosheim beteiligte sich Linck; die erstere (Grundtliche Unterrichtung eines erbarn Rats 25 der Statt Nürnberg; vgl. Roth a. a. O. S. 260 ff.) faßte er vermutlich ab. Ebenso erließ er (vgl. Haußdorf, Lebensbeschreibung Lazarus Spenglers, Nürnberg 1741) in der Abendmahlsfrage gegen den Nördlinger Billikan das Gutachten: Daß aber in der Einsetzung des Sakraments Christus geredet habe von dem Leibe seiner sondern Person, ist klar aus dem, daß er spricht: welcher für euch dargeben wirt. Nun ist ja der 30 Körper Christi die Gemeine (so man mysticum corpus nennt, tamen verum) nit für uns dargeben, wie St. Paulus anzeigt: ist denn Paulus für euch kreuziget? Hierum gar nicht verstanden können werden die Wort des Abendmahls Christi von dem Leibe Christi, welcher die Gemeine ist ꝛc. — Linck geriet wiederholt in Händel mit dem rechthaberischen und streitsüchtigen Osiander, so bei der Prüfung der Nürnberger Kirchenordnung. 35 Hartnäckiger war der zweimalige Streit über die von Linck aufgestellte allgemeine Absolutionsformel, der sich Osiander widersetzte. Neuerdings ist dieser Punkt von E. Engelhardt besprochen und klargelegt (ZkWL 1880 und 1881).

Bekanntlich waren es die Packschen Händel, in deren Verfolge Linck mit einem Briefe Luthers zu wenig vorsichtig umging und dem damals schon bedenklich stehenden B. Scheurl 40 gegenüber allzu sorglos war. Die Sache erhielt durch das Verhalten des Herzogs Georg ein verdrießliches Nachspiel. Lincks Verhältnis zu den alten Freunden blieb unverändert. Mit Luther stand er namentlich anfangs in regem Briefwechsel, der ohne inneren Grund später abnahm. An Luther sandte Linck Früchte und Sämereien oder Erzeugnisse des geförderten Kunsthandwerks; Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen" kam zuerst in seine 45 Hände. Linck gab ihn mit einem Vorwort heraus unter Ausdruck des Wunsches, „ein jeder Liebhaber der Wahrheit wolle ihm solch Werk im besten laßen befohlen sein" ꝛc. Wie sehr Luthers Rat nach wie vor maßgebend für ihn blieb, zeigte sich namentlich 1539 bei seiner Berufung nach Leipzig; vgl. Lincks Brief an Luther vom Johannistage in: Hummel, epistolarum — semicenturia, Halae 1778, p. 31 sq.; dazu Lincks Antwort an 50 Melanchthon vom gleichen Tage (CR ed. Bretschn. III, 718 sq.): Ego hactenus in his et similibus negotiis arduis D. Martini, quem ut praesentem patrem et praeceptorem semper colui, sum amplexus consilia. Linck blieb in Nürnberg, angesehen und mit Osiander im Frieden. — Linck und Osiander, Schleupner, Venatorius und Veit Dietrich stehen in Fragen der kirchlichen Ordnung zusammen, und wissen sich hierin mit 55 den Wittenbergern eins. Die beiden Erstgenannten beteiligen sich 1540 und im folgenden Jahre an den Religionsgesprächen zu Hagenau und Worms. Linck schreibt von Worms aus sehr mißvergnügt an Jonas: „Wir sitzen hier mitten unter Skorpionen und lernen praktisch den Sinn vieler Schriftstellen, als: Mit ihren Zungen handeln sie trüglich; alle Menschen sind Lügner. Man wendete gegen uns nur Künste, Ränke und Tücken an, und 60 will alles andere lieber, als daß ein wahrhaft christliches Gespräch gehalten wird." —

Daß Osiander und Linck unter solchen Umständen streng an dem für Worms aufgestellten Programm festhielten, war gewiß in der Ordnung; nur daß Osiander in seiner Heftigkeit und Schärfe wieder zu weit ging. Beide Prediger wurden von dem Nürnberger Ratsvertreter Ebner zur Mäßigung ermahnt und wollten sich von ihm nicht bedeuten lassen, weshalb sie der Rat über ihre „groben unschicklichen Handlungen" zurechtsetzte, Osiander 5 sogleich abrief, aber an Linck das Ansinnen stellte, sich nach Ebner zu richten; auch erhielten beide bei ihrer Rückkehr nach Nürnberg einen Verweis, und wurden angehalten, in ihren Predigten niemanden zu schmähen oder zu lästern". Linck erhielt Befehl, mit dem Druck seiner Auslegung zum Alten Testamente zu warten, bis das Werk die Zensur der Wittenberger und Nürnberger Theologen bestanden habe. Auch in seiner Familie erfuhr 10 Linck in den nächsten Jahren Schmerzliches. Sein Sohn Salomo war als Schüler über seine Jahre hinaus knabenhaft und unfertig; als Wittenberger Student war er auf Abwege geraten, von denen er sich später zurechtgefunden haben soll.

So sehr Linck sich in Nürnberg nach theologischer Anregung sehnte und sich in wissenschaftlicher Hinsicht (vgl. Punkt 4 im obenerwähnten Briefe an Luther) mit einer vom 15 Feuer entfernten Kohle verglich, so bewies er doch durch seine fortgesetzte Schriftstellerei, daß er noch ein rechter Theologe war (vgl. u. a. das Ave Maria, wie mans christlich gebrauchen und die Kinder lehren soll, 1531. — Papstsgepreng; aus dem Ceremonien-Buch, Straßburg 1539). — Das Nürnberger Hauptwerk ist die dreiteilige Auslegung des Alten Testaments, 1543—45 erschienen. Dem ersten Teil derselben hat Luther ein schönes Lob 20 vorangestellt. Linck selbst bemerkt ähnlich wie zu den schon 1527 erschienenen Psalmen-Summarien, daß er seine Arbeit aus praktischen Gründen vorgenommen habe; er habe diese seine Annotation in den lieben Mosen vor etlichen Jahren zusammengetragen und den Priestern der Kirchen zum heiligen Geist bei dem neuen Spital vorgeschrieben 2c. — Außerdem kommt namentlich in Betracht die „Unterrichtung der Kinder, so zu Gottes 25 Tische wollen gehn", 1528.

Kurz vor Luther geboren, starb Linck auch bald nach ihm, am 12. März 1547. Sein Grabmal auf dem Nürnberger Johanniskirchhof ist mit der Inschrift versehen: Autorem vitae, dum viveret, atque salutis asseruit, docuit, glorificavit, habet.

Unter dem Eindruck des letzten Lutherjubiläums ist ihm in der Egidienkirche seiner 30 Vaterstadt eine Gedenktafel errichtet. **R. Bendixen.**

Linus. Lipsius, Die Papstverzeichnisse des Eusebius und der von ihm abhängigen Chronisten, 1868; ders., Chronologie der römischen Bischöfe, 1869, besonders S. 146; Lightfoot, S. Clement of Rome, I, 1890, S. 201 ff.: Early Roman Succession; Harnack, Die ältesten Datierungen und die Anf. einer bisch. Chronologie in Rom, SBA 1892; ders., Gesch. der 35 altchr. Litteratur II, 1, 1897, S. 70 ff.

Die Verzeichnisse der römischen Bischöfe stellen sämtlich den Namen Linus an die Spitze. Iren. adv. omn. haer. 3, 3, 3; Catal. Lib. bei Mommsen, Über den Chronographen von 354 (ASG, 1. Band, 1850, S. 634); Euseb. h. e. 3, 2 und 13; Chron. ed. Schöne, p. 156; August. ep. 53; Optat. de schism. Donat. 2, 3. Die Amts- 40 dauer wird verschieden angegeben; Eusebius zählt in der Kirchengeschichte 12 Jahre, in der Chronik 14, der lib. Katalog 12 Jahre 4 Monate 12 Tage, Hieronymus in seiner Bearbeitung der euseb. Chronik (l. c. S. 157) 11 Jahre. Auch der Beginn des Pontifikats des Linus wird verschieden bestimmt, je nach der verschiedenen Berechnung des Todes des Petrus. 45

Da die römische Gemeinde noch im Anfange des 2. Jahrhunderts die bischöfliche Verfassung nicht kannte, so hat man in Linus, vorausgesetzt, daß in der Namensangabe überhaupt ein historischer Kern steckt, einen Presbyter aus den Anfangszeiten der römischen Kirche zu sehen. Er ward zum Bischof im späteren Sinne, als man begann, im antihäretischen Interesse sich auf die ununterbrochene Succession der römischen Bischöfe zu be- 50 rufen, und deshalb Bischofslisten zusammenstellte, die bis auf die Zeiten der Apostel zurückreichten. Wenn dabei Linus als der unmittelbare Nachfolger des Petrus bezeichnet wurde, so lag der Grund darin, daß man ihn mit dem 2 Ti 4, 21 genannten Linus identifizierte. Das that schon Irenäus, ob mit Recht, vermögen wir nicht zu sehen.

Das angebliche Epitaph des Linus ist jetzt beinahe allgemein in seiner Wertlosigkeit 55 anerkannt. (Vgl. Kraus, Roma sotteranea, 2. Aufl., S. 69 und 532). **Hauck.**

Linzer Friede von 1645. — Steph. Katona, Historia critica regum Hungaricorum, T. XXII, p. 232 sqq.; Dumont, Corps universel diplomatique du droit des gens., T. VI,

p. I, wo S. 331 die königliche Urkunde über die ungarische Kirchenfreiheit abgedruckt ist; Lünig, Deutsches Reichsarchiv Part. spec. cont. I, Abt. I, S. 492; J. A. Feßler, Die Geschichte der Ungarn, N. A. von E. Klein, Bd IV, S. 249; Graf Johann Mailath, Die Religionswirren in Ungarn, Regensb. 1845, Tl. I, S. 30ff.; Geschichte der evangel. Kirche in Ungarn, Berlin 1854, S. 199 ff.; Szilagyi, Actes et documents pour servir à l'histoire de l'alliance de G. Racoczi avec les Français et les Suédois, Pest 1874; Linberger, Gesch. des Evang. in Ungarn, Pest 1880, S. 57 ff.

Der Linzer Friede wurde am 16. Dezember 1645 zu Linz in Oberösterreich zwischen dem Fürsten von Siebenbürgen, Georg Rakoczy, einerseits und dem Kaiser Ferdinand III., als König von Ungarn, andererseits abgeschlossen, und bildet eine der Grundlagen des rechtlichen Bestehens für die evangelische Kirche in Ungarn. Rakoczy, welcher nach dem Throne des Königreichs Ungarn trachtete und sich dabei hauptsächlich auf die Hilfe seiner protestantischen Glaubensgenossen stützte, schloß im April 1643 mit Schweden und Frankreich, die ihm Hoffnung zur ungarischen Krone gemacht hatten, ein Schutz- und Waffenbündnis gegen König Ferdinand und erwirkte sich auch von der Pforte, unter deren Oberhoheit er stand, Einwilligung zum Krieg gegen Österreich. In einem Manifest an die Ungarn, worin er ihre Beschwerden zusammenfaßte, hob er besonders die Bedrückungen der Evangelischen hervor. Es gelang ihm, ein ansehnliches Heer zusammenzubringen, auch gewann er an Johannes Kemenyi einen kriegserfahrenen Feldherrn, Schweden schickte ihm Hilfstruppen unter Führung des tapferen Dugloß, Frankreich gewährte namhafte Geldunterstützungen. Rakoczy erreichte besonders durch Kemenyi nicht unbedeutende Vorteile über die kaiserlichen Truppen, die auch von den Schweden aus mehreren Städten Ungarns vertrieben wurden. Doch blieb am Ende Rakoczys Erfolg unter seiner Erwartung; er fand es ratsam, im Oktober 1644 Unterhandlungen mit König Ferdinand anzuknüpfen, und als es im Winter diesem gelang, auch die Pforte auf seine Seite zu ziehen, und diese Rakoczy geradezu befahl, vom Kriege gegen Österreich abzustehen und die Feindseligkeiten einzustellen, wurden die Friedensverhandlungen mit allem Ernste aufgenommen und die Bedingungen Rakoczys, die hauptsächlich auf unbeschränkte Kirchenfreiheit Ungarns gingen, wurden schon am 8. August 1645 zu Wien von König Ferdinand angenommen, und am 16. Dezember 1645 wurde von den Unterhändlern beider Mächte der Friedensvertrag zu Linz unterzeichnet, aber erst am 20. Oktober des folgenden Jahres 1646 zu Weissenburg von Rakoczy bestätigt. Kraft dieses Vertrags machte er sich verbindlich, dem französisch-schwedischen Bündnis zu entsagen, seine Truppen aus dem königlichen Gebiete wegzuführen und die eroberten Ländereien und Städte zurückzugeben. Dagegen wurden ihm und seinen Söhnen zwei Gespanschaften erblich und fünf andere auf Lebenszeit verliehen. Die Hauptsache aber war die den Evangelischen in Ungarn gewährte Kirchenfreiheit, über welche König Ferdinand eine besondere Urkunde als Teil des Friedenstraktates ausstellen ließ, deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Der erste Artikel des Krönungsvertrages vom Jahre 1608 und die sechste Bedingung des königlichen Wahlvertrages sollen trotz verschiedener, bisher beanstandeter Hindernisse und ausweichender Deutungen in voller Kraft bleiben und alle Stände des Reiches, auch die Freistädte und die privilegierten Marktflecken, sowie die ungarischen Soldaten an der Grenze des Reiches eine freie Ausübung ihrer Religion und freien Gebrauch ihrer Kirchen, ihrer Glocken und ihres Begräbnisses haben. Ebenso wie die Reichsstände solle auch das Landvolk auf den Grenzplätzen in Marktflecken und Dörfern und auf den Gütern der Grundherren und des Fiskus der Kirchenfreiheit teilhaftig sein und im Genusse derselben weder von dem Könige, noch dessen Staatsdienern, noch von den Grundherren gestört oder gehindert werden. Den bisher Gestörten oder zur Annahme einer anderen Konfession Gezwungenen soll es freistehen, zur Ausübung ihrer früheren Konfession wieder zurückzukehren. Niemand soll gestattet sein, in den erwähnten Marktflecken oder Dörfern die Pastoren und Prediger von ihren Pfarreien zu vertreiben; da wo es geschehen ist, soll der Gemeinde freistehen, die Vertriebenen wieder zurückzurufen oder an ihre Stelle andere einzusetzen. Die Beschwerden der Nichtkatholiken sollen auf dem nächsten Landtage erledigt werden, namentlich sollen ihnen die Gotteshäuser und die Einkünfte der Pfarreien, welche früher in ihrem Besitz gewesen waren, zugewiesen werden, auch dürfe in Zukunft keine gewaltsame Besitznahme der Kirchen mehr stattfinden, und diejenigen Kirchen, welche den früheren Besitzern gewaltsam entrissen worden seien, müssen sogleich nach Auswechslung der Urkunden denselben zurückgestellt werden. Gegen die Übertreter der Statuten der Religionsfreiheit soll der 8. Artikel des 6. Dekrets des Königs Wladislaus VI. wieder in Kraft treten oder sonst eine angemessene Strafe auf dem nächsten Landtage beschlossen werden. Endlich ist dieses königliche Diplom über die

Religionsfreiheit auf dem nächsten Reichstage zu bestätigen und in die Reichsstatuten einzuschalten. Diese Bestätigung der vom Kaiser den Protestanten zugestandenen Rechte und Freiheiten stieß übrigens infolge der Opposition der Jesuiten bei dem Reichstag in Preßburg vom Jahre 1647 auf bedeutende Hindernisse, namentlich wollten die Katholiken die den Protestanten zugesprochenen Kirchen nicht zurückgeben; man unterhandelte lange, bis endlich die Evangelischen, des Streites und Dranges müde, sich statt der 400 entrissenen Kirchen mit 90 begnügten, die ihnen durch einen königlichen Erlaß vom 10. Februar 1647 zugewiesen wurden. Die übrigen Bestimmungen des Linzer Friedens wurden angenommen und bestätigt und durch eine Reihe von Zusatzartikeln ergänzt, welche die 90 Kirchen namentlich aufführten, über einzelne besondere Bestimmungen trafen und gegen die, welche sich unterstehen würden, Kirchen oder andere Gebäude wegzunehmen und Protestanten in Ausübung ihres Gottesdienstes zu hindern, und dann, vom Vizegespan zur Ordnung vermahnt, sich ungehorsam zeigen würden, eine Strafe von 600 fl. festsetzten. Der für die Protestanten Ungarns so wichtige Landtag endete am 17. Juli 1647. **Klüpfel †.**

Lippe. 1. Lippe-Detmold. — O. Preuß und A. Falkmann, Lippische Regesten, 5 Bde; A. Falkmann, Beiträge zur Geschichte des Fürstentums L.; A. Dreves, Gesch. der Kirchen 2c. des lippischen Landes; ders., Die Reformation in L. bis zum Interim; ders., Graf Simon VI., Gräfin Casimire, Fürstin Pauline (in Kuno's Gedächtnisbuche der ref. Fürsten 2c.); H. Clemen, Einführung der Reformation in Lemgo; ders., Beiträge zur Kirchengesch. in L.; A. v. Cölln, Gen.-Sup., Urkundl. Beitr. zur Gesch. der Lipp. KO. von 1684; Ed. Theopold, Die Reformation in L.; D. Fr. Brandes, Die Hugenotten-Kolonie im Fürstentum Lippe.

Die Christianisierung des Fürstentums geht bis auf die Zeit Karls d. Gr. zurück, und da waren es denn das Bistum Paderborn und die Abtei zur Corvey a. d. W., von wo die Gründungen ausgingen. Dies bekunden schon die Namen der Heiligen, welchen die ältesten Kirchen des Landes geweiht worden sind, des Kilian und des Vitus, und daß die Kirchen, welche den Namen des erstgenannten tragen, wie die zu Schötmar, schon vor dem Jahre 836 erbaut worden seien, darf wohl aus dem Umstande geschlossen werden, daß in diesem Jahre Paderborn selbst einen anderen Schutzpatron bekam, den Liborius, der aus Le Mans herübergebracht wurde. Das lippische Land bietet aber in kirchlicher Hinsicht das ganze Mittelalter hindurch keinen anderen Anblick dar, als den der vom Papsttum beherrschten Länder Deutschlands überhaupt, zuletzt immer mehr zunehmende Veräußerlichung, und besonderer Erwähnung verdient wohl nur jener Graf Bernhard zur Lippe, der nach allerlei kriegerischen Großthaten geistlich und ein eifrig wirkender Bischof wurde und welchem ein Soester Dichter in seinem Lippiflorium ein poetisches Denkmal gesetzt hat.

Die Reformation fand in einigen Städten des Landes frühzeitig großen Anklang, vor allen in Lemgo, einem Mitgliede des Hansabundes, sowie auch in Lippstadt, Blomberg und Salzuflen. Namentlich in der erstgenannten Stadt entstand schon im Anfange der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts eine Bewegung, die mächtig auf das Abthun papistischer Mißbräuche hinausging, und da war es der Reformator von Herford, Dr. Joh. Dreier, der, ein Lemgoer Kind, auch auf seine Vaterstadt einen großen Einfluß ausübte. Nur Rat und Bürgermeister wollten von den „Neuerungen" nichts wissen, und wer namentlich auch der Reformation entgegen war, freilich mehr aus politischen, als religiösen Bedenken, das war der Landesherr, Graf Simon V. Er erließ daher drohende Mandate gegen die Stadt, doch ohne damit die Bürgerschaft einzuschüchtern, und nachdem die beiden regierenden Bürgermeister, weil doch „alles verloren sei", ihr Amt niedergelegt hatten, gewannen die Evangelischen, unter Führung des ehemals eifrigsten Papisten, des Pastors Moritz Piderit, und des aus Soest berufenen Mag. Gerh. Oemeken, besonders auch nachdem zwei gleichgesinnte Männer, Ludolf Meier und Ernst v. d. Wipper zu Bürgermeistern gewählt worden waren, über alle Anstrengungen der Gegner den Sieg. Auch Landgraf Philipp von Hessen nahm sich seiner Glaubensgenossen in der Stadt an und brachte es bei dem Grafen Simon dahin, daß dieser von Gewaltmaßregeln Abstand nahm. Magistrat und Bürgerschaft nahmen im Jahre 1533 die braunschweigische Kirchenordnung an, und von da an dürfte Lemgo als eine evangelische Stadt bezeichnet werden. Nur in den Landgemeinden wurden alle evangelischen Regungen, wo sie sich ja zeigen mochten, im Keime erstickt, bis dann auch hier nach Simons V. Tode (1536) eine Wendung eintrat.

Simons Sohn, Bernhard VIII., war noch sehr jung, und die Vormünder Landgraf Philipp und Graf Jobst von Hoya, auch letzterer der Reformation zugethan, ließen ihren Mündel nicht bloß evangelisch erziehen, sondern beriefen auch zwei entschieden der Reformation zugethane Geistliche nach Lippe, um hier ihr Werk zu thun, Johann Timann von

Bremen und Mag. Adrian Burschoten aus Hoya. Sie ließen von diesen eine Kirchenordnung ausarbeiten, die, von Wittenberg gebilligt, auf einem Tage zu Brake im Jahre 1538 von Ritterschaft und Städten angenommen wurde. Überall, wo sie irgend zu haben waren, wurden jetzt im Lande evangelische Prediger angestellt, und die Reformation hätte jetzt als durchgeführt angesehen werden können, wenn nicht nach dem unglücklichen schmalkaldischen Kriege, zu welchem auch Graf Bernhard auf Landgraf Philipps Veranlassung Reiter gesandt hatte, das kaiserliche Interim mit großer Gewalt auch in der Grafschaft Lippe wäre eingeführt worden. Dadurch entstand denn freilich ein großer Rückschlag, so daß, wie u. a. in der Stadt Salzuflen, wo man längst auch evangelische Lehre und evangelischen Brauch eingeführt hatte, nahezu der ganze Papismus wieder hergestellt wurde, und daß auch selbst die Stadt Lemgo Mühe hatte, sich des Interims zu erwehren. Erst nachdem Moritz von Sachsen sich wieder auf die Seite des Evangeliums gestellt hatte und durch den Nürnberger Religionsfrieden den protestierenden Ständen freie Religionsübung zugesichert worden war, konnten die Evangelischen auch in Lippe sich wieder rühren. Graf Bernhard war schon 1553 gestorben, und für seinen unmündigen Sohn Simon VI. führte dessen Oheim, Graf Hermann Simon von Spiegelberg und Pyrmont, die vormundschaftliche Regierung, ein evangelisch gesinnter Herr, der dann auch durch den Generalsuperintendenten Mag. Joh. v. Exter und den Vater der Konkordienformel, Andreä, eine neue Kirchenordnung ausarbeiten ließ, die sogen. Lippe-Spiegelbergische, die, im Jahre 1571 veröffentlicht, denn allerdings das Luthertum in der Lippischen Kirche einführte. Die Augustana von 1530, deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Katechismen wurden hier als bindende Bekenntnisschriften aufgestellt, nur nicht die Konkordienformel, die es ja damals noch nicht gab, und nur daß mit manchen Eigentümlichkeiten des spezifischen Luthertums Mag. v. Exter doch keineswegs einverstanden war, wie u. a. mit der Ubiquität, gegen welche er sich entschieden ausgesprochen hat. Auch von der Stadt Lemgo darf gesagt werden, daß sie bis dahin doch keineswegs eine Anhängerin des strengen Luthertums war, wenn auch der in ihr angenommene Typus als der Wittenbergische bezeichnet werden muß. Einen Prediger, der die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi verkündigt, hatte man deshalb in Lemgo seines Dienstes entlassen.

Aber jetzt sollte gerade um das Luthertum in Lippe ein Streit entbrennen, der — die Stadt Lemgo abgerechnet — dem anderen Typus, den man jetzt den reformierten nannte, im Lande zum Siege verhalf. Es war die Zeit, wo durch die Aufstellung der Konkordienformel eine Scheidung, weil Entscheidung in die evangelische Kirche Deutschlands kam. Hatte man bis dahin den Bruch zwischen den beiden Richtungen innerhalb der Reformationskirche so lange und so gut, wie möglich, hintanzuhalten gesucht, so trat den maßgebenden Mächten jetzt das Entweder-Oder entgegen, und da entschied sich Simon VI., wie eine ganze Anzahl seiner Standesgenossen namentlich im westlichen Deutschland, für die reformierte Richtung oder, wie man vielleicht sagen darf, dafür, sich und der Kirche seines Landes eine unparteiische Stellung zu geben. Die noch aus dem Papsttum nachgebliebenen Mißbräuche sollten in seinen Kirchen vollends abgethan werden, denn da sollte nichts gelten, als das Ursprüngliche, nämlich das Wort Gottes in der heil. Schrift und die drei alten kirchlichen Glaubensbekenntnisse. Es muß ausdrücklich betont werden, daß er keins von den jetzt als „reformiert" bezeichneten Glaubensbekenntnissen als bindend aufstellte, nur daß er in dem Luthertum noch manches als alten papistischen Sauerteig bezeichnete, der in den Kirchen abgethan werden müsse, wie den Exorcismus bei der Taufe, die Lichter beim Abendmahl, die Hostien, die er mit dem zu brechenden Brote vertauschen ließ, Bilder, Kruzifixe u. dgl. m. Es sollte eben eine Reinigung von den noch vorhandenen Resten des Papsttums sein, was er vornahm, weshalb er denn auch die Kirchenordnung von 1571 bestehen ließ und auch keineswegs darauf hinausging, den lutherischen Katechismus aus dem Jugendunterrichte zu beseitigen, und daß alles nach der Schrift ausgelegt werden sollte. Daß er freilich damit nun nicht überall im Lande Anklang und Verständnis fand, ist nicht zu verwundern, besonders als nun auch unter den Geistlichen, die er mit der Ausführung seiner Pläne beauftragte, sich einige Heißsporne befanden, die mit schroffer Rücksichtslosigkeit gegen das bisher noch Bestehengebliebene vorgingen. In Detmold, in Horn, in Blomberg, in Salzuflen kam es zu Widerspruch und Widerstand, der dann freilich nicht immer mit sanften Mitteln beseitigt wurde nach dem Grundsatze der Zeit, daß dem Landesherrn die oberste Entscheidung auch in Religionssachen zukomme, das jus reformandi.

Besonders war es hier die Stadt Lemgo, die jetzt mehr und mehr sich zum strengen und ausschließenden Luthertum wandte und dies mit allen Mitteln des Widerstandes zu

verteidigen suchte. An Hetzereien fehlte es natürlich auch nicht, wie dies bei solchen Gelegenheiten ja nun einmal der Fall ist, und was wohl als das eigentlich zu Grunde liegende Motiv bei den Vertretern der Stadt bezeichnet werden darf, war mehr politischer, als religiöser Art. Die Stadt fühlte sich als unabhängige Reichsstadt und machte auch auf kirchlichem Gebiete Anspruch darauf, daß ihr hier das Bestimmungsrecht zukomme und nicht dem Landesherrn. Sie hatte ein eigenes Konsistorium errichtet, das die jura circa sacra in ihrem Namen sollte zu verwalten haben, wie sie denn ja auch eine eigene Gerichtsbarkeit besaß, und da ergaben sich die Gegensätze von selbst. Was der Graf von ihr verlangte, erschien ihr als ein Einbruch in ihre städtischen Gerechtsame, und so erhob sie sich zum Widerstande, der dann freilich auch den Erfolg hatte, daß der Graf sie schließlich bei ihrem Luthertum ungestört belassen mußte, aber auch, daß sie nun auch keinen reformiert Gesinnten in ihren Mauern dulden wollte, daß jeder Zuziehende sich verpflichten mußte, sich zum lutherischen Bekenntnisse zu halten, wenn er überhaupt aufgenommen werden wollte. Die Kirche zu St. Johann vor Lemgo hatte sich auf die Seite des Grafen gestellt und bis dahin auch Parochialrechte in der Stadt gehabt, ja war eigentlich die Hauptkirche dort gewesen, von jetzt an — wurde sie auf ihre Landgemeinde beschränkt und ihre Rechte in der Stadt ihr mit großem Eifer bestritten. In den übrigen Städten und Ortschaften des Landes setzte sich dagegen die „Reformation" des Grafen durch, auch kam der lutherische Katechismus bald in Abgang, und an seiner Stelle führten die Pastoren einer nach dem anderen den Heidelberger ein, bis dann im Jahre 1684 Graf Simon Heinrich eine neue Kirchenordnung ausarbeiten ließ und einführte, die ganz den Charakter der reformierten Kirche trägt und das Bekenntnis der deutschen reformierten Kirche, den Heidelberger Katechismus, als die bindende Lehrnorm aufstellte, zu welcher sich jeder anzustellende Geistliche verpflichten mußte.

Im letztverflossenen Jahrhundert haben sich die konfessionellen Verhältnisse im großen und ganzen auch in Lippe nicht geändert. In der Zeit des Rationalismus wurde in den reformierten Kirchen des Landes an Stelle des Heidelberger Katechismus ein anderes Religionsbuch eingeführt, der sogen. Weerthsche Leitfaden, der aber mehr einen milden Supranaturalismus darstellte, jetzt jedoch nach längerem Kampfe dem Heidelberger wieder hat weichen müssen, und auch das in den Kirchen gebrauchte Gesangbuch ist verschiedentlich geändert worden, je nach der wechselnden Richtung maßgebender Parteien. Zu den beiden lutherischen Kirchen in Lemgo kam schon im 18. Jahrhundert auch eine solche in Detmold mit vollen Parochialrechten und in der 2. Hälfte des 19. noch zwei andere in Bergkirchen und zu Salzuflen, während eine dritte in Lemgo, die dort durch einen Pastor Steffan als freie lutherische Gemeinde eingeführt wurde, sich wieder aufgelöst hat, ihr Kirchengebäude den Reformierten überlassend, die sich in der Stadt Lemgo so ausgebreitet haben, daß sie jetzt mindestens die Hälfte der Einwohner dort bilden. Die lutherischen Kirchen sind auch unter das landesherrliche Konsistorium zu Detmold gestellt worden, in welchem sie einen eigenen Konsistorialrat als Vertreter haben, und bilden auch einen eigenen Synodalbezirk im Lande. Den Reformierten ist auch eine Synodalverfassung nach modernem Muster gegeben worden, und den römischen Katholiken, die früher nur zwei Kirchen im Lande besaßen, hat man verstattet, noch an acht anderen Orten Gemeinden zu gründen, die unter dem Bischofe von Paderborn stehen. Im Lande herrscht viel kirchlicher Sinn und namentlich auch das Interesse für innere und auswärtige Mission ist dort ein überaus lebhaftes. Wohlthätige Stiftungen giebt es aus alter und neuer Zeit eine ganze Anzahl im Lande. Zu nennen ist da besonders die Kinderheilanstalt und die Anstalt für Heilung bereits konfirmierter Mädchen, das sogen. Sophienhaus zu Salzuflen, sowie das Rettungshaus zu Grünau bei Schötmar, und die vor kurzem zu Detmold gegründete Landesdiakonissenanstalt, die, entsprechend den konfessionellen Verhältnissen im Lande, hauptsächlich für den Dienst an der reformierten Kirche bestimmt ist, aber auch fremde Mädchen zur Ausbildung für den Diakonissendienst aufnimmt. Im ganzen bestehen 47 gemeinnützige Anstalten im Lande, sowie auch Missionsvereine und ein Zweigverein zur Gustav-Adolf-Stiftung. Die reformierte Kirche zählt 41 Gemeinden mit 46 Pastoren und 8 Hilfspredigern, die lutherische 5 Gemeinden mit 1 Filiale und 5 Geistlichen, die römische 10 Gemeinden mit 10 Geistlichen. Die Hugenottenkolonien, die in Detmold und Lemgo bestanden, sind nach nicht sehr langer Dauer wieder eingegangen, ihre Mitglieder zum Teil an die reformierten Kirchen des Landes abgebend. Das Schulwesen im Lande darf als blühend bezeichnet werden. Es bestehen zwei Gymnasien in Detmold und Lemgo, eine Realschule zu Salzuflen und ein Lehrerseminar in Detmold, sowie in mehreren Städten höhere Töchterschulen. An evangelischen Volksschulen giebt es 123 im Lande mit 230 Lehrern, dazu 11 röm.-kath. und

eine Simultanschule. Was die Gehaltsverhältnisse betrifft, so ist für die Geistlichen, wie auch für die Lehrer eine aufsteigende Skala je nach dem Dienstalter eingeführt, deren Sätze jetzt den in anderen deutschen Staaten, namentlich auch in Preußen festgesetzten, nahezu gleichkommen. D. **Brandes.**

Lippe, 2. Schaumburg-Lippe. — C. A. Dolle, Gesch. der Grafschaft Schaumburg; ders., Bibliotheca Historica Schavenburgensis; Hauber, Primitiae Schavenburgenses; Chr. Dassel, Tabellarische Übersicht der Regenten von Schaumburg; Heidkämper, Die schaumb.-lipp. Kirche; A. Dreves, Graf Philipp (in Cunos Gedächtnißbuch der ref. Fürsten 2c.); Brandes, Die ref. Kirche in Stadthagen; ders., Die Hugenottenkolonie in Bückeberg (in Tollins Geschichtsbll. des deutschen Hugenottenvereins; ders., Zwei fürstl. Glaubensbekenntnisse; Dammann, Geschichte der Reformation in Schaumburg-Lippe.

Das Fürstentum Schaumburg-Lippe besteht, seinem jetzigen Umfange nach, erst seit dem Jahre 1640, wo mit Otto V. der Mannesstamm der Schaumburger erlosch und das jüngere Haus Lippe als Schaumburg weibliche Linie in der Hälfte der alten Grafschaft zur Regierung kam. In dieser stammten die ersten christlichen Siedelungen, wie überhaupt in diesen Gegenden, schon aus der Zeit Karls d. Gr. und gingen von dem schon damals gegründeten Bistume Minden aus. So die Klöster zu Oberkirchen, zu Fischbeck, zu Möllenbeck, und von hier aus wurde dann das Land allmählich christianisiert, und zwar in der Abhängigkeit von Rom und deshalb auch allen den Mißbildungen unterworfen, die von da ausgingen. Die Reformation aber fand verhältnismäßig spät in der Grafschaft Eingang, erst in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts, und das hing damit zusammen, daß die Grafen aus dem Hause Schaumburg fast sämtlich hohe geistliche Stellen innehatten. Der eine, Adolph XI., war Domherr und dann Erzbischof von Köln als Nachfolger Hermanns von Wied und hatte hier wohl den größten Anteil an der Unterdrückung der Reformationspläne, welche sein Vorgänger hegte, und auf ihn folgte sein Bruder Anton auf dem erzbischöflichen Stuhle. Da war es denn nicht anders, als daß reformatorische Bewegungen, die auch in der Grafschaft hervortraten, wie zu Lindhorst und Obernkirchen durch die Plebanen Rhode und Wesch, schon im Keime erstickt wurden. Erst nachdem Erzbischof Anton (1558) gestorben war und Otto IV. dadurch freie Hand bekam, gewann auch die Reformation im Lande Raum.

Graf Otto war anfänglich auch für den geistlichen Stand erzogen und bereits zum Bischofe von Hildesheim designiert worden, aber um das Haus nicht aussterben zu lassen, beschlossen die Brüder, daß er auf Hildesheim verzichten und die Regierung der Grafschaft antreten solle. Für die Reformation wurde er jedoch erst später gewonnen, nachdem er mit einer Tochter des Herzogs Ernst, des Bekenners, von Braunschweig-Lüneburg, Elisabeth Ursula, verheiratet worden war, und auch jetzt noch ging es im Reformieren nur langsam vorwärts, mehr geschoben, als aus freiem Antriebe. Den Weltgeistlichen Poppelbaum zu Oldenburg, der für das Abthun der papistischen Mißbräuche eintrat, nahm er in seinen Schutz, und berief dann den Theologen Dammann, anfänglich nur zum Hofprediger für seine Frau, nach Stadthagen, der damaligen Residenz, gab ihm dann aber das Werk der Kirchenreinigung in die Hände, was dieser denn auch mit allem Eifer bebetrieb. Gegen die Mitte der sechziger Jahre konnte die Grafschaft als ein evangelisches Land bezeichnet werden, und als Kirchenordnung wurde die Mecklenburgische von 1552 angenommen.

Große Verdienste um die nach dem Wittenberger Typus eingerichtete Kirche des Landes erwarb sich der Fürst Ernst, der auch für das Schulwesen eine treue Sorgfalt an den Tag legte und auch, zur Stütze der Reformation, die später nach Rinteln verlegte Universität zu Stadthagen gründete, der Gemeinde zu Bückeberg aber die große und schöne Kirche baute, der sie sich noch jetzt erfreut, nebst einer noch jetzt bestehenden höheren Schule. Auch stellte er (1614) eine neue Kirchenordnung auf, die sich als mild lutherisch erweist. Die Konkordienformel wird in ihr nicht als Bekenntnis aufgeführt und auch die Augustana nicht mit ausdrücklicher Bezeichnung als der „ungeänderten". Fürst Ernst, der mit einer Schwester des Landgrafen Moritz von Hessen verheiratet war und dessen Schwester Elisabeth Graf Simon VI. zur Lippe geehelicht hatte, hing schwerlich dem exklusiven Luthertume an, wie das auch seine Kirchenordnung zeigt.

Nach ihm, der im Jahre 1622 kinderlos starb, folgte dann freilich ein römischer Katholik, Jobst Hermann, in der Regierung, der aber auch ohne Kinder war, und da jetzt das Haus Schaumburg nur noch auf zwei Augen stand, auf denen des im Jahre 1612 geborenen Grafen Otto V., so wurden Anstrengungen gemacht, diesen im Papsttum

erziehen zu lassen. Aber da flüchtete ihn seine reformiert gesinnte Mutter — der Vater war bereits gestorben — eine Tochter des Grafen Simon VI. zur Lippe, zu ihrem Bruder, dem Grafen Simon VII., nach Detmold, wo er im reformierten Bekenntnis erzogen wurde, was dann zur Folge hatte, daß er, als er nach Jobst Hermanns Tode im Jahre 1636 in der Grafschaft zur Regierung kam, in seiner Schloßkapelle zu Bückeberg reformierten Gottesdienst einrichtete und den anhaltinischen Theologen Johann Appelius zu seinem Hofprediger berief. Freilich starb nun Otto schon im Jahre 1640, aber nun trat das reformierte Haus Lippe in der Person des Grafen Philipp in dem Teile der Grafschaft die Regierung an, der übrig blieb, nachdem der andere als hessisches Lehen von dem Casseler Landgrafen eingezogen worden war, und von der Zeit an ist das zu Bückeberg regierende Haus dem reformierten Bekenntnisse zugethan und besteht eine reformierte Gemeinde zu Bückeberg, zu der im Jahre 1733 eine zweite zu Stadthagen hinzukam, die Graf Albrecht Wolfgang für seine dort residierende Mutter einrichtete, während das Land bei seinem lutherischen Bekenntnisse ungestört belassen wurde. Es muß anerkannt werden, daß das Haus Lippe von Anfang an die auch durch die Umstände gebotene Parität beider Konfessionen in dem von ihm regierten Lande ehrlich aufrecht erhalten und für beide Kirchen mit gleicher Treue gesorgt, auch verstanden hat, den Frieden zwischen beiden Kirchen, wo er bedroht war, stets wieder herzustellen.

Das war denn freilich wiederholentlich nötig, denn an ärgerlichem Streite fehlte es auch hier in den Tagen konfessioneller Spannung nicht. Auch schon unter dem ersten Lippischen Grafen, Philipp, regte sich das Feuer unter der Asche, wurde aber von diesem rasch gedämpft. Als aber dann Graf Friedrich Christian die Hugenotten in sein Land berief und auch ihnen volle Religionsfreiheit einräumte, wurde lutherischerseits geltend gemacht, daß die lutherische Kirche die herrschende im Lande sei und deshalb auch auf Gebühren von seiten der Reformierten Anspruch habe. Graf Friedrich Christian ließ jedoch diesen Anspruch nicht gelten, und ebenso auch Graf Albrecht Wolfgang nicht, als er im Anfange der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts von neuem erhoben wurde. In einer Verordnung aus dem Jahre 1746, in welcher er den Streit um die Gebühren als „unanständig" bezeichnet, stellte er die beiderseitigen Rechte auf der Grundlage völliger Parität fest, und so geschah es auch, als noch einmal im Beginne der neunziger Jahre desselben Jahrhunderts dieser Streit, und zwar in überaus heftiger Weise, entbrannte. Es war zwischen dem lutherischen Konsistorium und dem reformierten Presbyterium zu Bückeberg auf Betreiben des Grafen Philipp Ernst ein Abkommen dahin getroffen, daß beide Teile ihre Toten auf demselben Kirchhofe beerdigen sollten, und damit die Reformierten dies Recht gewännen, hatte der Graf zu dem betr. Kirchhofe noch ein Stück Land hinzugethan. Aber da folgte der mild gesinnte lutherische Superintendent Grupen einem Rufe nach Nienburg, seinem Geburtsorte, und es kam an seine Stelle ein ehemaliger Erfurter Professor, Froriep, der sich als einen wenig verträglichen Mann schon in Erfurt gezeigt hatte, und dieser beanspruchte nun, als die erste reformierte Leiche auf dem jetzt gemeinsamen Totenhofe beerdigt werden sollte, Gebühren für diese, trieb dann aber, als er damit nicht durchkam, den Streit so weit, daß er auf offener Kanzel die gröbsten Beschuldigungen gegen die reformierte Landesherrschaft verübte, als ob diese darauf hinausgehe, den Lutheranern ihr Bekenntnis gewaltsam zu nehmen, und daß er die lutherischen Konsistorialräte, welche jenen Vertrag mit den Reformierten eingegangen, geradezu als Verräter am lutherischen Glauben verschrie. Beschwichtigungsversuche, die auf Anregen der Fürstin Juliane, der Vormünderin-Regentin für ihren kleinen Sohn Georg Wilhelm, angestellt wurden, blieben ohne jeglichen Erfolg, Froriep und sein Nebenpastor Rauschenbusch setzten ihre Hetzereien fort, und es blieb nichts anderes übrig, als die Sache vor Gericht zu bringen, worauf dann die beiden doch keineswegs im Rufe einer Parteilichkeit für die Reformierten stehenden Fakultäten zu Leipzig und Rostock dahin entschieden, daß die beiden lutherischen Prediger, weil sie Aufruhr gegen die Landesherrschaft gepredigt hätten, abgesetzt und des Landes verwiesen werden müßten, was denn auch, da eine Appellation an das Reichsgericht zu Wetzlar vergeblich war, in Ausführung gebracht wurde. Seit der Zeit — und es ist ein volles Jahrhundert darüber verflossen — leben beide Konfessionen in brüderlichem Frieden nebeneinander, und es ist von Herzen zu wünschen, daß es so bleiben möge.

Die Lutheraner haben 18 Gemeinden, welche unter einem Landessuperintendenten und zwei Bezirkssuperintendenten stehen, und in den letzten Zeiten ist ihre Konsistorialverfassung auch dadurch ergänzt worden, daß man ihnen nach modernem Muster Kirchenvorstände und eine Synodalordnung gegeben hat. Die reformierte Kirche des Landes dagegen ist der presbyterianisch verfaßten Konföderation reformierter Kirchen in Niedersachsen

schon seit 200 Jahren angeschlossen, und auch die römischen Katholiken haben jetzt zwei Gemeinden im Lande mit vollen Parochialrechten. Bemerkt sei noch, daß ebensowohl die Lutheraner, wie die Reformierten gut versehene Waisenkassen besitzen, die durch die Landesherrschaft für sie gestiftet worden sind, die für die Reformierten durch den Grafen Philipp, den Stammvater des jetzigen Fürstenhauses, die für die Lutheraner durch die Mutter des Grafen Albrecht Wolfgang, eine geborene Gräfin von Hohenlohe-Gleichen.

D. **Brandes.**

Lipsius, Richard Adelbert, gest. 1892. — R. A. L. Zwei Gedächtnisreden: I. G. Richter, L.s Lebensbild, II. F. Nippold, L.s histor. Methode, Jena, 93 (S.-A. aus Z. f. Thür. Gesch. u. Altertumskunde, Bd XVII); A. Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung v. R. A. L., Braunschweig 96; E. Pfennigsdorf, Vergleich der dogmat. Systeme v. R. A. L. u. A. Ritschl, Gotha 96; U. Fleisch, Die erkenntnistheoret. und metaphys. Grundlagen d. dogm. Systeme von A. E. Biedermann und R. A. L., Berlin 01; H. Lüdemann, R. A. L., Beilage zur Münch. Allgem. Ztg. 92, N. 200; ders., Erkenntnistheorie u. Theologie IX, X, Prot. Monatshefte 98, S. 17—29, 51—65; Ecke, R. A. L., Kirchliche Monatsschrift 94, S. 798—817; K. v. Hase, K.-Gesch. auf der Grundl. akad. Vorlesungen, Leipzig 93, III, 2, 2, S. 551—52; F. Nippold, Handb. der neuesten K.-Gesch. [2] III 1, Berlin 90, S. 465—80; F. H. R. v. Frank, Gesch. und Kritik der neuesten Theologie[3], Erlangen 98, S. 192—96; B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphil. seit der Ref., Braunschweig 83, II, S. 329—39; O. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphil., Berlin 93, S. 493 bis 497; R. Seydel, Religionsphil. im Umriß, Freib. 93, S. 73—110; A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, II, Berlin 1893, S. 118—143. Ein vollständiges chronolog. Verzeichnis von L.s litterar. Veröffentlichungen hat O. Baumgarten der 3. Aufl. seiner Dogmatik beigegeben.

Richard Adelbert Lipsius entstammt einer sächs. Theologenfamilie. Schon der Urgroßvater, der M. Chr. Gottlob L., war Pfarrer zu Gießmannsdorf in der Niederlausitz, der Großvater M. Adolf Gottfr. Wilh. L. und dessen älterer Sohn M. Gustav Herm. Jul. L. verwalteten nacheinander das Amt eines Oberpfarrers zu Bernstadt in der Oberlausitz (vgl. über die beiden zuletzt genannten: Neuer Nekrolog, Jahrg. XIX, S. 509—12 und S. 1160—62). Auch der jüngere Sohn von Adolf L., Karl Heinr. Adelbert studierte Theologie und Philologie und habilitierte sich 1827 in Leipzig für bibl. Exegese. Freilich zwang ihn bald seine Mittellosigkeit die Konrektorstelle am Rutheneum zu Gera zu übernehmen. Hier war es, wo ihm seine Gattin Juliane Molly, eine Tochter Ehrenfried Rosts, des Rektors der Leipziger Thomasschule, am 14. Februar 1830 einen Sohn schenkte — unsern L. Zwei Jahre später von seinem Schwiegervater als Lehrer der Religionswissenschaften an die Thomana berufen, hat er dieser Anstalt bis zu seinem frühen Tode, zuletzt als ihr Rektor, angehört, seinen Schülern und Söhnen ein Vorbild in treuer Pflichterfüllung selbst unter den schwersten Leiden. Der älteste Sohn hat ihm ein schönes Denkmal in der Lebensbeschreibung gesetzt, die er der von ihm veranstalteten Ausgabe der „Schulreden“ seines Vaters voranstellte (Leipzig, Hirzel 1862).

Die Kinder des Leipziger Gymnasiallehrers — neben Richard Adelbert noch zwei Söhne und eine Tochter — wuchsen heran bei harmlosen Spiel und frühzeitiger ernster Arbeit. Im Hause herrschte dieselbe schlichte Frömmigkeit, die schon in der Bernstädter Pfarre zu finden war und hier einen besonders warmen Ton durch den Einschlag Herrenhutischen Geistes erhalten hatte, den die in der Brüdergemeinde erzogene doch aller Salbung und Sentimentalität abgeneigte Pfarrfrau hinzubrachte. Der Einfluß der reichbegabten Großmutter, einer Schwester des geistlichen Dichters Karl Bernhard Garve, ist am Enkel deutlich zu verspüren; doch ward nicht minder die verständig prüfende Art des Großvaters, die diesen schon zu einer freieren Stellung gegenüber der kirchlichen Überlieferung führte, ein Erbteil des späteren Dogmatikers.

Den Frohsinn von Adelberts erster Jugendzeit trübten bald schmerzliche Eindrücke: der Tod des Oheims Gustav und vor allem das schnelle Dahinsiechen der Mutter übten auf das weiche Gemüt des damals 12jährigen Knaben eine tiefgehende Wirkung, die sich in den von ihm geführten Tagebüchern deutlich widerspiegelt und wohl zu seinem Entschlusse, sich ebenfalls der Theologie zu widmen, beigetragen hat. Das Interesse für die theol. Wissenschaft bei ihm geweckt zu haben, ist indessen Verdienst des väterlichen Unterrichts. Aber auch zu der gewissenhaften Sorgfalt des Arbeitens, insbesondere zu der philologischen Genauigkeit, die den späteren Gelehrten auszeichnet, haben Erziehung und Beispiel des Vaters den Grund gelegt, und endlich ist die logische Klarheit seines Denkens vor allem in dessen Stunden geübt worden. Teils durch den Großvater in Bernstadt, teils in Leipzig auf einer Privatschule vorgebildet, hat unser L. die Thomasschule von Quarta an besucht.

Hier wurde er in der „Bibelkunde“, die sein Vater erteilte, nicht nur mit dem Inhalte des NT vertraut gemacht, sondern auch schon in die Fragen nach Ort, Zeit und Zweck der Abfassung sämtlicher paulin. Briefe eingeführt. Von kirchengeschichtlichen Privatstudien, zu denen ihn der Unterricht anregte, legt ein Vortrag Zeugnis ab, den er mit 15 Jahren in einem Schülerverein über die kryptocalvinistischen Streitigkeiten hielt. Weitere Förderung im Verständnis der christlichen Urkunden brachten ihm dann die „exegetischen Vorträge“ in Prima und Sekunda, auf die der Vater, hier schon mehr die Form des Kollegs wählend, besondere Liebe verwandte.

Ward in ihnen das Erbauliche hinter dem wissenschaftlichen Zwecke zurückgestellt, so kam die Bildung von Herz und Gewissen im ganzen des Religionsunterrichtes gleichwohl zu ihrem vollen Rechte, und namentlich die Vorbereitung auf die Konfirmation, die ebenfalls der Vater leitete, schenkte dem Sohne „Stunden heiliger Weihe“.

So für seinen Beruf trefflich vorbereitet, bezog Richard Adelbert im Sturmjahr 48 die Universität seiner Vaterstadt; ein begeisterter Burschenschafter und großdeutscher Patriot nahm er lebhaften inneren Anteil an den Zeitereignissen. Seiner damaligen Stimmung hat er in mehreren Gedichten (z. T. abgedr. bei Richter a. a. O.) flammenden Ausdruck verliehen. Das Studium kam doch darüber nicht zu kurz. Mit Auszeichnung bestand er 1851 die theol. Staatsprüfung und erwarb zwei Jahre später den philosoph. Doktortitel. Über seine theologische Entwickelung hat er selbst in den „Bücherkleinoden evangelischer Theologen“ (Gotha 1888) folgendes berichtet: Auf den Jüngling gewann Fichtes sittlicher Idealismus, wie er ihm in Rückerts „Christlicher Philosophie“ entgegentrat, entscheidenden Einfluß. Dann zog ihn Hegel in seine Kreise (vornehmlich durch die Religionsphilosophie), auch in ihm das stolze Bewußtsein des abgeschlossenen Wahrheitsbesitzes erzeugend. Während aber die Schriften Hegels und der spekulativen Schule nur seinen Verstand beschäftigten, nicht sein Gemüt befriedigten, eröffnete ihm Schleiermachers Glaubenslehre das Verständnis für das eigentümlich Religiöse im Unterschied von aller Philosophie. Nur Rothes Ethik und Chr. H. Weißes philos. Dogmatik blieben ihm dauernd wertvoll, nicht zuletzt als Schutzwehr gegen die Verlockungen des Pantheismus. Völlig von den spekulativen Illusionen befreite ihn Kant; zugleich führte ihn der ernste ethische Zug seiner Religiosität zu einer Auffassung des Christentums zurück, wie er sie ähnlich schon in seiner Jugend besessen. Auch Rückert wirkte, diesmal mit seiner „Theologie“, erneut auf ihn ein. Schleiermacher, Rothe und vor allem die „Losungen“ der Brüdergemeinde haben ihn aber stets vor einseitigem Moralismus bewahrt und ihn gemahnt, „der religiösen Mystik einen Platz im Heiligtum des Herzens zu erhalten“.

Seine persönlichen Lehrer in Leipzig waren Anger, Niedner, Theile, Tuch, Winer und Liebner. Der letztgenannte, dessen Phantasien über das innertrinitarische Leben der Gottheit ihn eine Zeit lang anzogen, schrieb ihm auch ein Vorwort zu seiner dem Vater gewidmeten Erstlingsschrift: „Die paulin. Rechtfertigungslehre“ (1853). Sie verrät deutlich die damalige dogmatische Stellung ihres Verfassers: Einleitungsweise werden die Neander, Twesten, Nitzsch u. s. w. als Vertreter einer neuen zukunftreichen Theologie gepriesen, die das vom Rationalismus Zerstörte in echt reformatorischem Geiste wieder aufbaue, während der Hauptinhalt des Buches den Beweis erbringen soll, daß die δικαίωσις im Sprachgebrauche des Paulus nicht bloß einen actus declaratorius, sondern zugleich einen actus efficiens bedeute. Den Standpunkt der Vermittelungstheologie hat L. bald nach Abschluß seiner Studienzeit mit dem der historisch-kritischen Richtung vertauscht. Der freie Forschersinn des Vaters und namentlich die Beschäftigung mit den Schriften Baurs übten ihren unwiderstehlichen Einfluß. Dabei ist er freilich den B.schen Resultaten, wie das die zunächst folgenden ausnahmslos der Geschichte des Urchristentums und seiner Litteratur gewidmeten Arbeiten des späteren Dogmatikers zeigen, im einzelnen vielfach entgegengetreten.

1855 habilitierte sich L. an der Leipziger Hochschule mit einer lat. Abhandlung über den (sog. I.) Clemensbrief. Von den der Dissertation angehängten Thesen behauptet die letzte schon die Ursprünglichkeit des syrischen Textes der ignatianischen Briefe. Ein Aufsatz in Niedners ZhTh vom Jahre 1856 und eine umfassend angelegte Untersuchung in den Abhandl. der D. morgenländ. Gesellschaft (I. Bd 1859, Nr. 5) suchen dann im Anschluß an die Forschungen Curetons, Bunsens und Ritschls, aber im Widerspruch mit Baur, die Ansicht, daß wir in der kürzeren, nur Polykarp-, Epheser- und Römerbrief umfassenden, syrischen Textgestalt den echten Grundstock der Ignatianen zu sehen haben, näher zu begründen. Die Behauptung der Echtheit hat L. später zurückgezogen, dagegen die syr. Recension dauernd der griech. vorangestellt (vgl. „Über den Ursp. und den ältest. Gebrauch des Christennamens“, Jena 73, S. 7 Anm.).

Die 1860 in Ersch und Grubers Encyklopädie (I. Sect. 71. Bd) veröffentlichte Untersuchung über Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang des Gnosticismus setzt sich ebenfalls in teilweisen Widerspruch zu Baur. Während nämlich der große Tübinger das spezifische Merkmal des Gnosticismus allgemein in seinem Dualismus zwischen Geist und Materie fand, eine Umgrenzung, die schon Hilgenfeld verengerte, wenn er lediglich die Unterscheidung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer zum Kriterium erhob, geht L. in der Erkenntnis, daß damit nichts von der Gnosis ausgesagt sei, was sich nicht auch im späteren Judentum fände, und in Weiterführung Niednerscher Gedanken von dem Gegensatze der γνῶσις und πίστις selbst aus, der in seiner starken Überspannung den häretischen Charakter der Erstgenannten bedinge und den metaphys. Dualismus wie die synkretistischen Erscheinungen erst im Gefolge habe. Zugleich bietet ihm die allmähliche Verschärfung und Wiederabschwächung des Gegensatzes den Einteilungsgrund für die verschiedenen Stadien des Gnosticismus.

Bereits vor dem Erscheinen dieser größeren Arbeiten, denen die Abfassung einer Reihe kleinerer Artikel für E. und G. und zahlreicher Recensionen für das Litt. Centralbl. zur Seite ging, hatte die Jenaer Fakultät zur 300jährigen Jubelfeier der Hochschule den 28jährigen Privatdozenten mit dem theologischen Doktorhute geschmückt, für welche Ehrung er nachmals mit seiner quellenkritischen Untersuchung des Epiphanius dankte. Im Jahre 1859 war dem die Ernennung zum Extraordinarius gefolgt. Doch mußte sich der also ausgezeichnete Gelehrte nebenher immer noch durch Unterrichten eine Einnahmequelle schaffen.

Das Jahr 1861 brachte ihm einen Ruf nach Wien und raubte ihm den Vater, an dessen Sarge er das Gelöbnis ablegte, dem milden melanchthonischen Geiste des Verewigten treu zu bleiben. Im Herbste trat er sein neues Amt als ordentl. Professor der systemat. Theologie mit einer Rede über das Prinzip des Protestantismus an. Neben zahlreichen Vorlesungen, die ihm den Ruf eines Freigeistes verschafften, und mehrmaligen Predigten, die ihn umgekehrt als Mystiker erscheinen ließen, beteiligte er sich in hervorragender Weise an der Lösung praktischer Aufgaben. Seit 1863 war er Mitglied des österr. Unterrichtsrates; 1864 von der Fakultät in die erste Generalsynode abgeordnet, wirkte er mit an dem Aufbau einer liberalen Kirchenverfassung, während die Fakultät selbst unter seiner Beihilfe nach deutschem Vorbild umgestaltet und von dem thörichten Studienzwang befreit wurde.

Von litterarischen Arbeiten fällt in die Wiener Zeit vor allem das erwähnte Buch über Epiphanius (Leipzig, Barth 1865), das für die drei Häresiologen Pseudotertullian, Philastrius und Epiphanius in dem häresiolog. Syntagma Hippolyts die gemeinsame Quellenschrift nachweist. Hippolyt seinerseits soll dann, ebenso wie Irenäus in dem Abschnitt adv. haer. I, 22—27, das Ketzerverzeichnis des Märtyrers Justin benutzt haben. Der teilweise Widerspruch, den diese Ausführungen von Harnack erfuhren, hat L. 10 Jahre später in Jena zu einer nochmaligen Behandlung derselben Probleme veranlaßt, die gegenüber dem ersten kühnen Wurfe zwar manche Abschwächungen zeigt, aber im allgemeinen die dargelegten quellenkritischen Hypothesen des Verfassers bestätigt (Die Quellen d. ältesten Ketzergesch., Leipzig 1875).

Der Wirkungskreis, in den er mit den schönsten Hoffnungen für die Zukunft des evangel.-theologischen Studiums in Österreich hatte eintreten können, umschloß doch auch manches Widerwärtige. Vor allem war es der hartnäckige Widerstand, den die gerechten Wünsche der von der Universität ausgeschlossenen Fakultät bei der Regierung fanden, der ihn schließlich aus Österreich vertrieb. Das Scheiden wurde ihm dennoch nicht leicht, als er im Herbste 1865 einer Berufung nach Kiel folgte. Dort anfangs der Sache des Herzogs Friedrich zugethan und dem preußischen Wesen abgeneigt, hat er der Annexion Holsteins schweren Herzens entgegengesehen, dann aber versöhnend zu wirken gesucht und in Berlin als Führer der Universitätsdeputation in diesem Sinne die Ansprache an den König gehalten. Auf dem Kieler Kirchentag von 1867 zeigte sich L. als Vorkämpfer der preußischen Union, freilich auch als entschiedener Vertreter der kirchlichen Linken, dem gegenüber Propst Versmann und Hauptpastor Jensen die Vermittelung übernahmen. Trotzdem erregte sein Verhalten in Berlin noch keinen Anstoß. Im Gegenteil, dem zu Rothes Nachfolger Ausersehenen gab der Minister von Mühler zu erkennen, daß er auf sein Bleiben Gewicht lege. Er schlug das verlockende Anerbieten aus, belohnt von einem glänzenden Fackelzug der Studentenschaft. Als er sich aber 1868 am Bremer Protestantentage beteiligt hatte, wurde er aus der wissenschaftlichen Prüfungskommission ausgeschlossen, und in Pastorenkreisen bemühte man sich, allerdings vergeblich, einen studentischen Boykott gegen ihn ins Leben zu rufen. Noch mißliebiger machte ihn seine litterarische Fehde mit dem

Bischof Koopmann, dem Haupte der holstein. Lutheraner. Obwohl L. den Streit nicht eröffnet, und solange bis es ihm des Bischofs Anklagen auf „Falschmünzerei“ und „theologisch aufgeputzten Materialismus“ unmöglich machten, eine Verständigung gesucht hatte (vgl. Glaube und Lehre, theol. Streitschriften von R. A. L. Kiel, Schwers 71), bedachte ihn der Minister wegen ungehöriger „Agitation“ gegen die konfessionelle Partei mit einer mündlichen Vorhaltung. Kein Wunder, daß er nach Rückerts Tode nun doch sich entschloß den pflichtmäßig solange wie möglich verteidigten „Wachtposten“ — als solchen charakterisierte Hase seine Kieler Stellung — aufzugeben und im Herbst 1871 nach Jena, der „alten kaiserlichen Reichsuniversität des Protestantismus“ überzusiedeln.

Die Kieler Kampfeszeit war gleichwohl nicht ohne wissenschaftliche Früchte geblieben. Die „Chronologie der röm. Bischöfe“ (1869) zieht aus einer genauen Analyse und Kritik der griech. und latein. Papstkataloge, von denen die Liste der eusebianischen Kirchengeschichte den relativ ursprünglichsten Text biete, die geschichtlichen Folgerungen: Hiernach besitzen wir erst etwa von B. Xystus an wirklich brauchbare Daten; die bis auf die Apostelzeit hinaufführenden Katalogteile sind im katholisch-kirchlichen Interesse konstruiert.

Eine andere mit der vorgenannten sich nahe berührende Arbeit über die Quellen der röm. Petrussage (abgeschlossen Okt. 71) erweist deren Ursprung aus der Erzählung vom Magier Simon, dem judenchristl. Zerrbilde des Paulus. Ihm muß Petrus ins Heidenland nachziehen, um den falschen Apostel in der Welthauptstadt endgiltig zu überwinden. Erst die werdende kathol. Kirche tilgte die Beziehung des Zauberers auf den Heidenapostel und stellte beide Häupter der Christenheit in Leben und Sterben brüderlich nebeneinander (vgl. auch „Petrus nicht in Rom“; JprTh II, S. 561—646). Endlich fällt noch in die Kieler Zeit eine Untersuchung der „Pilatusakten“, die als Geschichtsquelle wertlos, ihrem Kerne nach erst aus der Mitte des 4. Jahrh. stammen. Doch enthält der 2. Teil einen älteren gnost. Bericht über die Höllenfahrt Christi.

Auf dem nämlichen Gebiete der weitschichtigen urchristl. „Acta“-Litteratur bewegt sich auch das 1883—90 erschienene, drei Bände umfassende Werk: „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“, das deshalb gleich hier eine Stelle finden mag. Die dort behandelten durchaus sagenhaften und an Wundergeschichten überreichen Erzählungen von den Schicksalen und Thaten der Apostel verdanken ihren Ursprung zumeist gnostischen Kreisen. Da jedoch ihr Inhalt tief in das Volk eindrang, wurden sie von katholischer Seite einer reinigenden Überarbeitung unterzogen. Die von L. gelöste Riesenaufgabe war nun, einmal die kanonartigen Sammlungen jener Erzeugnisse apokryphischer Schriftstellerei (Leucius Charinus, Abdias &c.) im ganzen, sodann die Akten jedes einzelnen Apostels kritisch zu erörtern, die Grundschrift möglichst herauszuschälen und die betreffende Sage in alle ihre Verzweigungen zu verfolgen. Obwohl sich das Werk nur als „Versuch einer zusammenfassenden Darstellung“ einführt, hat der Verfasser einen großen Teil des handschriftlichen Materials selbst erst herbeigeschafft und philolog. bearbeitet, so daß man vielmehr einer in weitem Umfange bahnbrechenden Forschung gegenübersteht. Ein Urwald ist nach Lüdemanns Urteil durch sie gelichtet.

Im Anschluß daran unternahm L. gemeinsam mit M. Bonnet die Herausgabe der griech. und lat. Texte. Der I. Teil (Leipzig, Mendelssohn 91) ist von L. allein besorgt und enthält umfassende textgeschichtliche Untersuchungen in den Prolegomenen, sowie einen sorgfältigen krit. Apparat. Von kleineren Studien auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte sei nur erwähnt „die edessen. Abgarsage“ (1880).

Denn nicht als Historiker sondern als Systematiker ist L. der anerkannte Führer der jenaischen Theologie geworden. Obwohl er schon in Wien Dogmatik lehrte und seinen Kieler Streitschriften ein in sich geschlossenes theol. System zu Grunde liegt, hat er doch erst in Jena sich entschlossen, die knapp formulierten Paragraphen, die er seinen Hörern zu diktieren pflegte, mit den längeren Erklärungen, die er daran knüpfte, in Form eines Lehrbuches zu veröffentlichen (Braunschweig, Schwetschke; 1. Aufl. 1876, 2. wenig verändert 1879, 3. nach des Verfassers Tode herausgeg. v. Baumgarten 93). L. geht darin aus vom Standpunkt der kritischen (doch nicht ohne weiteres kantischen) Erkenntnislehre. Es wird zugestanden, daß unser Wahrnehmungsstoff durch und durch subjektiv bedingt sei, aber der kantische Dualismus von Erscheinung und Ding an sich wird abgelehnt. Ohne daß wir natürlich im stande wären, die Dinge anders vorzustellen, als wir eben zu dieser Vorstellung organisiert sind, erfassen wir mit unserm Denken eine objektive Gesetzmäßigkeit. Betreten wir aber das Gebiet der Religionsphilosophie, so findet nach L. die vorhin verworfene Unterscheidung ihre berechtigte Anwendung auf den Gegensatz von endlichem und absolutem Sein. Dieses letztere, für unsere Verstandeserkenntnis ein bloßer Grenzbegriff,

gewinnt lediglich durch das religiöse Erleben einen positiven Inhalt (vgl. auch Philosophie und Religion, neue Beiträge zur wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik, Leipzig, Barth 1885). Hierin wurzelt die Differenz zwischen L. und Biedermann. Die Wahrheit der religiösen Vorstellung ist philosophisch nicht demonstrierbar, aber die Einheit des menschlichen Geistes fordert — und damit scheidet sich L. von Ritschl — die Zusammenarbeitung der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen Gesamtbilde. Die Metaphysik als „Weltanschauung" erweist an diesem Punkte ihre Unentbehrlichkeit. Der Ausgleich beider Reihen von Aussagen kann jedoch nur annäherungsweise gelingen, was besonders an der Gottesidee zu Tage tritt: die wissenschaftlichen Bestimmungen bleiben hier immer negativ, die religiösen stets bildlich. Deutlich offenbart sich in diesen Gedanken die Schule Schleiermachers. Aber die Einseitigkeit seines „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles" wird korrigiert durch den Begriff der Freiheit von der Welt, und beides faßt sich zusammen in den „praktischen Nötigungen", der tiefsten Wurzel der Religion. Kein übernatürlicher Eingriff durchbricht den geschlossenen Zusammenhang der Weltentwickelung, und was auf Grund jenes inneren Zwanges dem religiösen Menschen zur göttlichen Offenbarung wird, worin er unmittelbar das Reden der Gottheit vernimmt, stellt für die Wissenschaft nichts dar als ein psychisches Phänomen. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch bleibt ein heiliges „Mysterium". Hieraus erhellt, daß die Dogmatik keine voraussetzungslose Wissenschaft sein, sondern nur den Glauben vom Standpunkt des Glaubens aus, wenngleich in geläuterter Form, darstellen kann. Hinter diesem christlich-positiven Charakter ist die allgemein-philosophische Seite der L.schen Glaubenslehre in der 3. Auflage stark zurückgetreten. Außer in diesem Hauptwerke und den erwähnten „Beiträgen" hat L. seine Anschauungen in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen (unter dem Titel „Glauben und Wissen" herausgeg. von F. R. Lipsius, Berlin, Schwetschke 97), sowie in den „Hauptpunkten der christl. Glaubenslehre" (ebendas. 2. Aufl. 91) niedergelegt. Während die theologische Annäherung an Ritschl eine steigende persönliche Entfremdung zwischen den seit L.s Leipziger Zeit befreundeten und in wissenschaftlichen Verkehr stehenden Gelehrten nicht ausschloß, ist die konservativere Haltung seines späteren dogmatischen Denkens gerade durch die Berührung mit Vertretern der kirchl. Rechten hervorgerufen worden, wie sie die Teilnahme am Evang. Bunde, zu dessen Gründern L. gehört, mit sich brachte. Die Mitarbeit an diesem Werke wie am Allgem. ev.-prot. Missionsverein — beiden zeichnete er in Vorträgen ein klassisches Programm — und nicht zuletzt seine Thätigkeit in der weimarischen Landeskirche, in Synode und Kirchenrat, beweist, daß sein Interesse an den praktischen Fragen auch in Jena nicht erlahmte. Doch haben die mit alledem verbundenen Anstrengungen seine Kräfte frühzeitig aufgezehrt. Die Herausgabe des „Theol. Jahresberichts" und die zuletzt ganz in seinen Händen liegende Leitung der „Jahrb. f. prot. Theol." brachten ebenfalls eine Fülle von Arbeit. Gleichwohl sind aus seinen beiden letzten Lebensjahren noch zwei größere Veröffentlichungen zu verzeichnen: Die Bearbeitung des Galater-, Römer- und Philipperbriefes für den „Handkommentar", und „Luthers Lehre von der Buße" (S.-A. aus den „Jahrbüchern"), worin er die Ritschl-Herrmannsche These, daß sich in Luthers Urteil über den Wert der Gesetzespredigt eine Wandlung vollzogen habe, an der Hand der Quellen zurückweist. Am 19. August 1892 ist L. an den Folgen einer Operation aus seinem arbeitsreichen Leben geschieden, noch auf dem Krankenbette mit der dritten Auflage seiner Dogmatik beschäftigt.

Lic. **F. R. Lipsius.**

Litanei. — Litteratur: Art. Litanei v. Zezschwitz in der 2. Aufl. der RE Bd 8, 694—700; Suicer, Thesaurus, ed. 2 (1728) II, 1630; Goar, Euchologion, Paris 1647, p. 770; Edm. Martene, De antiquis ecclesiae ritibus libri tres. Editio novissima, Antwerp. 1763; Mart. Gerbertus, Vetus liturgia Alemannica, Pars II et III, San-Blas. 1776; ders., Monumenta vet. liturgiae Alem. Pars II, San-Blas. 1779; Bingham-Grischovius, Origines sive antiquit. eccl. vol. V, p. 21 ff.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche, Bd IV, Teil I (Mainz 1827), S. 555 ff.; Chr. Wilh. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd 10 (Leipzig 1829), bes. S. 26 ff.; Kliefoth, Zur Geschichte der Litanei in: Neues Mecklenburgisches Kirchenblatt (herausg. v. Polstorff u. Karsten), 2. Jahrg., Güstrow 1861, Nr. 11—16; ders., Liturgische Abhandlungen[2] Bd 5 [2], S. 301 ff., 373 ff., 398 ff.; Bd 6 [3], S. 152 ff., 155 ff., 225 ff., 298 ff.; Bd 8 [5], S. 66 ff., 243, 369; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, II (Freiburg i. Br. 1890) S. 498 ff.; Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs I (Göttingen 1865), S. 521 u. 725 ff.; Kümmerle, Encyklop. der evangl. Kirchenmusik, II (Gütersloh 1890), S. 64 f.; Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol.[2] I, 296 ff., 387 f.; Rietschel, Lehrbuch d. Liturgik I, 200 f., 294, 358, 360 f., 431, 444,

505, 534, 536, 538 f.; Simons, Die Litanei in: Monatschr. f. Gottesdienst und kirchliche Kunst 5 (1900), S. 321 ff.; Spitta, Die Kirchenlitanei der Brüdergemeinde, ebenda 6 (1901), S. 375 ff. — Ueber die Lauretanische Litanei vgl.: Sauren, Die laur. Lit. nach Ursprung, Gesch. u. Inhalt, Kempten 1895; Angelo de Santi, Le Litanie Lauretane, Rom 1897, deutsch v. J. Nörpel, Paderborn 1900; J. Braun, Ursprung der Laur. Lit. in: Stimmen aus Maria Laach 58. Bd, 1900, S. 418—437. — Ueber die Geschichte der Kirchenlitanei in der Brüdergemeinde ist ein Artikel von J. Th. Müller in der Monatschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst für 1902 in Aussicht gestellt.

1. Die Litanei in der morgenländischen Kirche. — Bei den Griechen bedeutete *λιτανεία* im kultischen Sprachgebrauch (im Sinne von eindringlichem Gebete ist es, analog dem antiken Sprachgebrauch, verwendet z. B. bei Clemens Alex., quis dives salv. MSG 9, 648; Euseb, vita Const. IV, 41 MSG 20, 1212) entweder das feierliche Prozessionsgebet, bezw. einen mit einer Prozession verbundenen Gebetsakt, oder die Prozession selbst. In ersterem Sinne ist es gebraucht z. B. bei Chrysostomus, hom. contra ludos etc. MSG 56, 265; bei Eustratius (6. Jahrh.), vita Eutychii c. 10, 96 MSG 86, II, 2381; bei Simeon von Thessalonich († 1429), de sacra precatione c. 339, 352 und 353, MSG 155, 613, 653 und 656; und bei Codinus, de offic. eccl. c. 15 MSG 157, 96. Die Prozession selbst bedeutet es z. B. im Chronicon Paschale MSG 92, 812; bei Malalas, Chronographia l. XVIII MSG 97, 712; Georgios Kredenos, Synopsis bei Dobschütz, Christusbilder 222* g; Mich. Glykas, Annalen, ebenda 226* d; Simeon v. Thessalonich, de sacra prec. 353 MSG 155, 656. An nicht wenigen Stellen kann man auch schwanken, in welchem Sinne das Wort zu nehmen ist, so z. B. bei Basilius ep. 63 ad Neocaes. MSG 32, 764 (vgl. A. Bittgänge Bd III S. 248, 21 ff.), der ältesten bisher bekannten Stelle, die uns von den Prozessionen im Osten Zeugnis giebt. Zur Zeit des Chrysostomus war diese Sitte vollkommen eingebürgert, wie folgende Stellen beweisen: sermo antequam iret in exilium MSG 52, 430; hom. de Lazaro VI, 1 MSG 48, 1027; vgl. auch hom. in ep. ad Coloss. 3 MSG 62, 322, und oben Z. 15, MSG 56, 265. — Vollkommen parallel geht nebenher der Gebrauch des Wortes *λιτή*, der mit *λιτανεία* abwechselt. Namentlich ist mit *λιτή* die Prozession bezeichnet worden; so bei Eustratius, vita Eutychii 9, 84 MSG 86, II, 2369; im Chronicon Pasch. MSG 92, 812; 984; Justiniani Novellae, ed. Zachariae a Lingenthal II const. CLV 31 u. 32 (p. 317 f.); Moschus, prat. spir. c. 210 MSG 87, 3, 3101; Theophanes, chonogr. A.M. 5949; 5999; 6030; 6055. MSG 108, 280; 353; 480; 517; 520; Codinus, de offic. eccl. 1 und 11 MSG 157, 28 und 85; Georgios Kredenos, synopsis bei Dobschütz, Christusbilder 222* g. Dagegen bezeichnet es den Gebetsakt bei der Prozession in der act. 5 des Konzils von Konstantinopel (sub Mena a. 536, Harduin, acta conc. etc. II, Paris 1714, p. 1361); vgl. auch Philotheus, ordo sacri minist. MSG. 154, 753; 757; Simeon von Thessal., de sacra prec. c. 339 MSG 155, 613 A; von einer solchen *λιτή* auf dem *κάμπος* bei Konstantinopel berichtet u. a. auch Theodor Lector, hist. eccl. I, 6 und 7 MSG 86, I, 169 (vgl. Du Cange, Constantinopolis christ., Paris 1680, II, p. 141). Der Ausdruck Prozession ist freilich hierbei in weiterem Sinne zu nehmen: nicht nur ist darunter der Bittgang außerhalb der Kirche oder des Ortes zu verstehen, sondern auch jener Auszug in die Vorhalle (Narthex) des Tempels, an dem sich Lichtträger, Priester, Diakon und Sänger beteiligen, um dort die Litanei zu beten. Dieser Brauch ist schon bezeugt durch die Akten des Konzils von Konstantinopel v. Jahre 536 (vgl. oben Z. 37) und durch Eustratius (vgl. oben Z. 30). Er besteht heute noch, und zwar wird bei dieser kleinen Prozession die Litanei am Schluß der großen Vesper vor den hohen Festen gehalten, ebenso bei den Prozessionen, zu denen auch das Begräbnis gehört. Diese Litanei oder Litie ist im wesentlichen nichts anderes als das Kirchengebet, das in den alten orientalischen Liturgien (apostol. Konstit. VIII, Markus- und Jakobuslit.) in prosphonetischer Form, und zwar vom Diakon vorgesprochen, auftritt, und das durch den Gebetsruf der Gemeinde: *κύριε ἐλέησον* unterbrochen wird. Man nennt dies Gebet auch die Ektenie. Jedenfalls ist auch dieses in der Messe gebrauchte Gebet mit *λιτανεία* bezeichnet worden (vgl. den Sprachgebrauch im Westen und z. B. bei Martene p. 85 a), aber der Name Litanei, bezw. Litie haftet an der bei Prozessionen gebrauchten Ektenie. Von der gewöhnlichen Meß-Ektenie unterscheidet sich diese Litanei durch die Anrufung der Maria, des Täufers, der Apostel, der großen Hohenpriester und aller Heiligen und durch besonders häufige Wiederholung des Rufes: „Herr, erbarme dich“. Ob die Erweiterung durch die Anrufung der Heiligen auf Einwirkung des Abendlandes zurückgeht? Mir will das nicht unwahrscheinlich erscheinen. Die Litanei spricht der Diakon, das Responsum singt der

Chor (Rajewsky, Euchalogion der orth.-kath. Kirche I, Wien 1861, S. LXV und 21 ff.; Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orth.-kath. Kirche, deutsch von Morosow, Berlin 1893, S. 44 f. und 168 ff.; Maltzew, Die Nachtwache, Berlin 1892, S. 86 ff.).

2. Die Litanei in der röm.-kath. Kirche. — Was bedeutete im Abendland das Wort litania (letania, laetania)? Hier kommt es in folgenden Bedeutungen vor: 1. Litania wird der Bittruf: Kyrie eleison, Christe eleison genannt: can. 9, 12, 13 und 17 der Regel des hl. Benedikt; ordo Romanus I, 9 bei Mabillon, Museum ital. II (1689), p. 9; Walaf. Strabo, de exordiis c. 23 (ed. Knöpfler 1899, p. 56); Martene I, 66b: „letania cantantes, hoc est Kyrie eleison"; Gerbert, Monum. lit. Alem. II, 291: „Post introitum praecedunt laetaniae", 328; von dieser hundertmal bei einer Prozession gesungenen Formel wird litania auch in einem Codex von Monte Casino gebraucht (die Stelle bei Mabillon a. a. O. p. XXXIV). — 2. Litania bedeutet das im Gottesdienst gebetete prosphonetische Kirchengebet, die griechische Ektenie, die litania diaconalis: Cod. der Ambrosiana nach Ebner, Missale Romanum S. 74 (diese Litanei abgedruckt bei Duchesne, origines du culte chrétien[2] S. 189 und bei Bäumer, Gesch. des Breviers S. 611) und das Gebet, das Bona, rer. lit. II, 4 § 3 u. Daniel, Cod. Liturg. I, 118 nach einem Fuldaer Codex mitteilen. An dieses Gebet denkt wohl auch Amalarius von Metz († c. 850), wenn er in seiner Schrift de eccl. officiis (MSL 105, 985 ff.) von der litania spricht und erklärt: Litaniae graece, latine deprecationes (I, 28 und 37). Deprecatio war nämlich auch der terminus technicus für das der Ektenie entsprechende Kirchengebet (vgl. z. B. im Stowe-Missale bei Warren, Liturgy and Ritual of the Celtic Church p. 229, und bei Carthey, The Stowe Missal p. 199 und bei Propst, Abendl. Messen, S. 47). — 3. Versteht man unter litania die Prozession; so besonders in den termini technici litania maior (die Prozession am Markustag, d. 25. April) und litaniae minores (die Prozessionen, Rogationen, an den drei der Himmelfahrt vorausgehenden Tagen); so im Cod. Theodosianus, XVI, V, 30; so in vielen Beschlüssen abendländischer Synoden des 6. u. 7. Jahrhunderts (Bruns II, 165; 18 f.; 42; I, 246 und 249; 251), so an vielen Stellen des liber pontificalis (ed. Duchesne I, 303 II; 323 IV; 347 V; 376 XIV; 399 VI; 406 XX; 429, XI; 443, XI; II, 8 XXV; 12 XLIII; 110 XVII; 4 XI); so bei Gregor d. Gr. (Registr. ep. lib. V, ep. 11; lib. VI, ep. 34 und 61; sermo de mortal., und bei Gregor von Tours (hist. Franc. X, 1 MG Scr. rer. Merov. I, 1 p. 408); so im liber diurnus (ed. Sickel p. 78); so bei Pippin (ep. ad Lullum MG epist. III, Merov. et Karol. aevi I p. 408); so in einer um 800 geschriebenen Mailänder Handschrift (Ebner, a. a. O. 76) und an vielen anderen Stellen. Dabei wird litania auch für die Dankprozession gebraucht. — Endlich 4. braucht man litania zur Bezeichnung des mit Kyrie eleison beginnenden Wechselgebetes, das wir heute mit Litanei zu bezeichnen pflegen; dieser Gebrauch ist sehr häufig, vgl. z. B. die von Duchesne, origines du culte chrétien, 2. Aufl. (1898), mitgeteilten ordines (p. 452; 453; 457; 458; 461; 462; 463; 466; 467; 469; 470) oder die Texte bei Martene a. a. O. passim, oder bei Gerbert a. a. O. passim. Dieser letztere Sprachgebrauch trug den Sieg davon. Seit ungefähr dem 12. Jahrhundert hat das Wort processio den Ausdruck litania für Bittgang fast gänzlich verdrängt. So braucht z. B. Rupert von Deutz († 1135) in seiner Schrift de divinis officiis (MSL 170, 12 ff.) litania nie mehr in diesem Sinne, sondern immer nur, um das Gebet zu bezeichnen (III, 5; VII, 10; VIII, 2 und 3). Nur in den Bezeichnungen litania maior und litaniae minores lebt der alte Sprachgebrauch weiter. — Daß bei dieser ganzen Verwendung des Wortes litania der griechische Sprachgebrauch eingewirkt hat, liegt auf der Hand. Nur daß auch das Kyrie mit diesem Wort bezeichnet wird, hat im Osten m. W. keine Parallele.

Über die litaniae als Prozessionen s. den A. Bittgänge Bd III, 248. Doch sei hier hinzugefügt, daß nicht erst Gregor d. Gr. die litania maior (25. April) eingerichtet hat, sondern daß sie als Ersatz der heidnischen robigalia viel früher, wahrscheinlich von Papst Liberius (352—366), veranstaltet worden ist (vgl. Usener, das Weihnachtsfest 1889, 293 ff.); jedenfalls sind auch die Rogationen um Himmelfahrt nichts als der vorchristliche Flurgang, die altheidnischen ambarvalia. Mamertus hat nur das Verdienst, die fast eingeschlafene Sitte c. 470 neubelebt zu haben (Sidonius Apoll. ep. V, 14 und VII, 1 ed. Mohr, p. 118 und 139), und Leo III. (795—816), der diese gallischen rogationes in Rom eingeführt haben soll, hat jedenfalls die längst in Rom bestehenden Frühjahrsbittgänge nach gallischem Brauch geordnet und sie für die gesamte römische Kirche eingeführt. Der Name litania maior für die eintägige und litania minor für

die dreitägige Prozessionsfeier erklärt sich daher, daß die erstere die ältere, die letzte die spätere ist.

Ungelöst ist noch die Frage, wie das als Litanei auch noch von uns bezeichnete Gebet (Allerheiligen-Lit.) entstanden ist. Ist es eine weitere Ausbildung und Umgestaltung der alten Ektenie, wie man gewöhnlich annimmt? oder hat es seinen Ursprung in einer altheidnischen Gebetsformel? Dies meint Usener (a. a. O. S. 296); er sagt: „die Litaneien mit ihren langen Listen der Heiligen und dem stehenden Refrain ora oder intercede pro nobis sind nach ihrer ganzen Anlage eine Nachbildung des Formulars, das der Pontifex nach seinen indigitamenta vorbetete (praeibat); ihre Form kann nicht später als im 4. Jahrhundert ausgebildet sein." Ihm stimmt Achelis (a. a. O. I, 297) zu. So wahrscheinlich die Erklärung Useners ist, so hat er doch einen Beweis für seine Behauptung nicht beigegeben. Ein entsprechendes Formular aus den indigitamenta läßt sich auch nicht beibringen (über ind. vgl. Roscher, Mythol. Lexikon II, 129 ff., v. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 333 und 441 [Handb. der klass. Altertumswissensch., herausg. von Iwan Müller V, 4]). Entgegen der herrschenden Meinung bin ich der Ueberzeugung, daß das abendländische Prozessionsgebet (im Unterschied vom morgenländischen) nicht aus dem als litania bezeichneten Kirchengebet entstanden ist, sondern zunächst eine selbstständige Entstehung hat, die wahrscheinlich auf altheidnische Vorbilder zurückgeht. Man vergleiche nur einmal die litania im Stowe Missal mit der unmittelbar folgenden deprecatio, der litania diaconalis, um zu sehen, daß beide Gebete nichts miteinander gemein haben, sie sind auch keineswegs als Doubletten empfunden worden. Erst später hat die Prozessionslitanei Zusätze aus dieser lit. diaconalis erhalten und hat sich von der Prozession losgelöst, obwohl wir (s. unten) noch deutlich sehen können, daß diese Litanei da am zähesten haftet, wo ursprünglich wirklich eine Prozession stattfand. Dieses Litaneigebet begann in der Regel mit dem Rufe: Kyrie eleison, Christe eleison oder Christe audi nos; darauf folgten die Anrufungen der Heiligen, wobei nach jedem Namen das Volk ora (orate) pro nobis sang; darauf wurden einzelne Gefahren und Nöten genannt, z. B. ira perpetua, pestis, cladis etc., um deren Abwendung das Volk mit libera nos Domine flehte; darauf folgte eine Gruppe, in der um positive Güter gebeten wurde, mit dem Responsum te rogamus, audi nos; endlich wurde das Agnus Dei und noch einmal das Kyrie zum Schluß gesungen. Dieses Schema wurde in der mannigfaltigsten Weise ausgestaltet. Namentlich wechselten die Namen der angerufenen Heiligen je nach Ort und Gelegenheit (vgl. z. B. Martene II, 255; 308; 379; in der Litanei an letzterer Stelle finden fast 300 Anrufungen der Heiligen mit dem Responsum ora pro nobis statt). Je nachdem man die einzelnen Rufe drei-, fünf- oder siebenmal wiederholte, hieß die Litanei litania terna, quina oder septena. Dagegen trägt die litania septiformis bei Gregor d. Gr. ihren Namen daher, daß diese Prozession (litania heißt hier Prozession) von sieben verschiedenen Punkten ausging. Das Litaneigebet trug von Haus aus Bußcharakter, und es hat ihn auch nie ganz verloren, daher erscheint es oft mit den 7 Bußpsalmen verbunden. Die Litanei erfreute sich offenbar außerordentlicher Gunst. Bei den verschiedensten Gelegenheiten wurde sie gebraucht: nicht allein bei Bittprozessionen, sondern vor allem auch bei den Akten, mit denen von Haus aus ein Prozessionsgang verbunden war, so bei der Taufwasserweihe am Karsamstag, oder bei einer Kirchweihe, oder bei der Ordination (Zug der Kleriker in die Kirche), oder bei der Königskrönung, oder bei der Translation von Reliquien; aber auch sonst wird sie verwendet, so bei der Taufe, bei der Beichte, bei der Rekonciliation der Büßer (vgl. Schmitz, Die Bußbücher u. s. w., Mainz 1883, I, 73), beim Krankenbesuch und bei der letzten Oelung, bei der Einsegnung von Sterbenden und Toten, beim Gottesgericht. Dieses Gebet eröffnete aber vor allem ursprünglich auch die Messe. „Maiorem missam in privatis diebus solet iterum letania praevenire" schreiben die Cluniacenser Konstitutionen (Udalricus, Antiqu. Consuet. Clun. I, 6); und nach dem Stowe Missal (Carthy p. 192, vgl. Probst, Abendl. Messe S. 20, 43 und 103) zog der Bischof mit dem Klerus unter Litaneigesang zur Kirche; das Gleiche berichtet für Mailand, und zwar für den ersten Tag der Quadragesima, Beroldus (nach Probst a. a. O. S. 20); Matth. Flacius gab ferner 1557 eine Messe heraus, in der es gleich im Anfang heißt: „Mox antequam sacerdotalibus induatur vestibus, si locus acciderit, vel tempus permiserit, flexis genibus coram altare cantet VII. psalmos poenitentiales cum litania, qua finita dicat Pater noster" (bei Martene I, 176b); wenn sodann Gregor d. Gr. sagt (ep. IX, 12 [26]): „In quotidianis missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diu-

tius occupemur", so war offenbar (vgl. Duchesne, a. a. O. p. 156) mit dem Kyrie eine mehr oder weniger lange Litanei verbunden. Man vergleiche endlich die bei Probst a. a. O. S. 103 mitgeteilte Stelle aus dem Codex Mutinensis. Zudem wurde das folgende Kyrie später u. U. ausgelassen, wenn die Litanei vorhergegangen war. Aus all diesen Zeugnissen darf man wohl den sichern Schluß wagen, daß das Kyrie der Messe, das heute auf den Introitus folgt, der Rest einer Litanei ist, und zwar der Prozessionslitanei, trägt es doch eine Zeit lang sogar diesen Namen (s. oben). — Der reiche Gebrauch brachte es mit sich, daß immer neue Litaneien, sogar in metrischer Form, entstanden, die z. T. von der kirchlichen Vorlage und dem kirchlichen Geiste sich bedenklich entfernten. Infolgedessen wurde der öffentliche Gebrauch neuer Litaneien an die kirchliche Approbation gebunden (vgl. Reusch, der Index II, 1, S. 75 ff.). Heute sind in der katholischen Kirche nur folgende vier Litaneien approbiert: 1. die Allerheiligen-Litanei (approb. 1601); 2. die Lauretanische Litanei (approb. 1587); 3. die Litanei vom allerheiligsten Namen Jesu (approb. 1862) und 4. die Herz-Jesu-Litanei (approb. 2. April 1899). Die Allerheiligen-Litanei, wie sie jetzt im Gebrauch ist, ist die eigentlich liturgische Litanei und wird z. B. bei der Erteilung der höheren Weihen, bei der Taufwasserweihe am Karsamstag und am Pfingstsamstag und an den Litaneitagen (25. April und Kreuzwoche) gebraucht, und zwar wird die 1596 fixierte, später (1683 und 1847) um wenige Zusätze erweiterte Form gebraucht; sie enthält allein 63 Anrufungen an Heilige, auf die das Responsum ora (orate) pro nobis folgt. Die Lauretanische Litanei gilt der Verehrung der Jungfrau Maria; sie wird seit Jahrhunderten in der Kapelle zu Loreto an den Samstagen gesungen und hat daher ihren Namen. Sie ist jedenfalls erst im Ausgang des 16. Jahrhunderts entstanden; der älteste bis jetzt nachgewiesene Druck gehört ins Jahr 1576. Ihre reumütige Abbetung bringt jedesmal einen Ablaß von 300 Tagen, dagegen vollkommenen Ablaß an fünf bestimmten Marienfesten. Die Litanei vom allerheiligsten Herzen Jesu, die nach katholischer Anschauung im 15. Jahrhundert entstanden sein soll, ist ebenfalls mit einem Ablaß von 300 Tagen ausgestattet. Die drei oben zuletzt genannten Litaneien werden auch bei liturgischen Gottesdiensten und bei Prozessionen, aber nur lateinisch, gebraucht. Daneben giebt es eine Reihe von Litaneien, die nur bischöflich approbiert sind, z. B. Bruderschafts-Litaneien, eine Litanei zum allerheiligsten Altarsakrament, für die Wiedervereinigung Deutschlands im wahren Glauben u. s. w., die auch bei öffentlichen Andachten, aber nicht bei eigentlich liturgischen Feiern, und zwar in deutscher Sprache, gebraucht werden dürfen.

3. Die Litanei in den Reformationskirchen. — In der ersten Zeit der Wittenberger Reformation blieben Prozessionen und Litaneien im Gebrauch. Für Wittenberg vgl. Luthers Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche 1519, EA 16[2], 67 ff. = WA II, 172 ff. = EA opp. lat. v. a. III, 442 ff. Mit den Kultusreformen in Wittenberg 1521 ff. kamen sie wohl außer Gebrauch. Wenigstens waren sie 1525 abgeschafft (vgl. EA 12[2], 155). Ihre Abschaffung in Nürnberg ist ausdrücklich bezeugt (Smend, Deutsche Messen S. 173). Daß die Spott-Litanei von 1521, die sich auch in Luthers Werke (Walch XV, 2174) verirrt hat, weder von Luther stammt, noch überhaupt in kirchlichem Gebrauch war (Kapp, Nachlese II, 500; Strobel, opusc. satyr. 1784; Böcking, opp. Hutteni II, 52), braucht kaum gesagt zu werden. Erst Anfang 1529 wird ein Litaneigebet in Wittenberg wieder in den evangelischen Gottesdienst eingeführt, und zwar von Luther selbst, natürlich in neuer Form. Wir sind darüber zunächst durch Luthers Brief an Hausmann vom 13. Februar 1529 unterrichtet, wo es heißt: „Litanias nos in templo canimus Latine et vernacule; forte utriusque nota seu tenor edetur" (de Wette 3, 423 = Enders 7, 53). Was Luther zu dieser kultischen Neuordnung veranlaßt hat, erhellt aus seiner Schrift „Vom Krieg wider die Türken", die schon im Sommer 1528 fertig vorlag, deren Druck aber bis ins Frühjahr 1529 verzögert wurde (Köstlin, Luthers Leben[4] II, S. 122). In dieser Schrift führt Luther gelegentlich aus, daß Prozessionen gegen die drohende Türkengefahr wirkungslos bleiben würden. „Das mocht aber etwas thun", fährt er dann fort, „so man, es wäre unter der Messe, Vesper, oder nach der Predigt, in der Kirchen die Litanei, sonderlich das junge Volk, singen oder lesen ließe" (EA 31, 45). Was Luther hier vorschlägt, hat er thatsächlich durchgeführt, und offenbar hatte er die Absicht, die Litanei über Wittenberg hinaus zu verbreiten. Die oben angeführte Briefstelle und eine andere vom 13. März 1529 (siehe unten) sprechen ausdrücklich von beabsichtigter und z. T. bereits erfolgter Veröffentlichung der deutschen und der lateinischen Litanei mit Noten. Nun hat Luther drei Wege zur Veröffentlichung und Verbreitung beschritten. Er hat 1., wenigstens von der

deutschen Litanei, einen Sonderdruck erscheinen lassen, den er am 13. März 1529 seinem Freunde Hausmann (de Wette 3, 340 = Enders 7, 70), und den Rörer am 16. März 1529 seinem Freunde Roth (Buchwald, Entstehung der Katechismen Luthers S. XIIb, Anm. 4) zuschickte; er kostete 7 Pfge. Darauf beziehen sich die folgenden Worte der Kalenberg-Göttinger KO 1542: „Es soll aber die Letania . . auf Weise und Maße, wie sie zu Wittemberg gedruckt und ausgangen ist, gehalten werden" (Richter I, 366[b]). Ob wir solch einen Sonderdruck noch besitzen, ja ob wir auch nur den Titel desselben kennen, vermag ich nicht zu sagen. Sowohl in der Erlanger Ausgabe der Werke Luthers (56, 369), als auch bei Wackernagel (Kirchenlied I, 391) sind 2, bezw. ist 1 Sonderdruck einer deutschen Litanei dem Titel nach angegeben. Luthers Name wird in keinem genannt. Mir scheint auch keiner dieser Drucke ein Lutherischer Urdruck zu sein, vielmehr haben wir es wohl mit Nachdrucken zu thun; und zwar ist der eine von ihnen bei Jobst Gutknecht in Nürnberg erschienen. Die diesem Drucke beigegebene Versikel und Kollekte stimmen nicht mit denen, die Luther auf seine deutsche Litanei folgen läßt. Ob Luther die lateinische Litanei überhaupt im Sonderdruck veröffentlicht hat, wie er beabsichtigte, läßt sich nicht sagen. — Der 2. Weg, den Luther zur Verbreitung seiner deutschen Litanei einschlug, war der, daß er sie der dritten Ausgabe seines kleinen Katechismus 1529 anhing (EA 21, 3; vgl. auch, wie Luther bei Enders 7, 255 bei der Aufzählung der Katechismusstücke die „Litaneien" erwähnt; Th. Harnack, Der kleine Katechismus Luthers, 1856, S. XLVIII). Er hat sie später wieder fortgelassen. Dann und wann ist aber doch noch die Litanei mit dem Katechismus verbunden worden; so in der griechischen Übersetzung von Joh. Mylius (Basel 1558 und 1564 vgl. Friedr. Fricke, Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung u. s. w. S. 18) und in der ältesten bekannten holländischen [1531?] (ebenda S. 21). — Wurde die Litanei auch nicht zu einem festen Bestandteil des Katechismus, so bürgerte sie sich doch in den Gesangbüchern ein, und es ist sicher, daß schon Luther selbst sie auch auf diese Weise zu verbreiten versuchte. Das sogen. Klugsche Gesangbuch von 1529, das uns verloren ist, hat — das kann man fast mit absoluter Sicherheit behaupten — bereits die lateinische Litanei enthalten. Denn die Pommersche KO von 1535 bestimmt: „Balde vp de lectiones schölen dree edder veere yungen, wo de Scholmeisters will, de Latinische Letanye lesen vth dem Sandbökeken Doctoris Martini Luther, Vnde dat Chor schal stedes entwerden, wo ym sandbökeken voruatet ys" (Richter, KOO I, 258a). Stand aber in diesem Gesangbuch die lateinische Litanei, so ist als gewiß anzunehmen, daß auch die deutsche nicht gefehlt hat, eine Vermutung, die schon Ph. Wackernagel (Bibliogr. zur Gesch. des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrh. 1855 109 unter 9) geäußert hat. Enthalten doch die späteren Klugschen Ausgaben von 1535 u. 1543 (Wackernagel, Bibliogr. Nr. 328, Nr. 462 u. 463) beide Litaneien. Ferner hatte auch ein Nürnberger Druck (Guldenmundt) von 1539 (ebenda Nr. 1085 S. 472), sowie das Babstsche Gesangbuch, Leipzig 1545, 1547, 1548 (ebenda Nr. 479, 523 u. 569), endlich auch das Blumsche, Leipzig 1546 (ebenda Nr. 497) beide Litaneien. Wie rasch und wie weit sich aber in Mittel- und Norddeutschland die deutsche durch die Gesangbücher verbreitete, mögen folgende Angaben beweisen. Sie steht unter den Liedern der Rigaischen „Ordnung des Kirchendiensts" (Wackernagel, Kirchenlied I, Nr. 35), in dem Gesangbuch von Reuscher, Erfurt 1531 (ebenda I, Nr. 39); von Dietz, Rostock, niederdeutsch, 1531 (das „Slütersche Gesangbuch" ebenda Nr. 50); in dem von Walther, Magdeburg, niederdeutsch, 1534, 1538, 1540, 1541, 1543 (Wack., Bibl. Nr. 325, 370, 410, Kirchenl. I, Nr. 68, Bibl. Nr. 454 und Nr. 1088, S. 475); von Schuhmann, Leipzig, 1539 (Wack., Bibl. Nr. 1084); von Lotther, Magdeburg, 1540 (Wack., Bibl. Nr. 408); von Rödinger, Magdeburg [1542] (Wack., Kirchenl. I, Nr. 70); von Balhorn, Lübeck, niederdeutsch, 1545 (Wack., Bibl. Nr. 475); von Richolff, Lübeck, niederdeutsch für die Gemeinde zu Riga, 1549 (Wack., Bibl. Nr. 1094); von Sachssen, Erfurt, 1550 (Wack., Bibl. Nr. 585). Ganz vereinzelt erscheint die Litanei in den süd- und südwestdeutschen Gesangbüchern. So viel ich sehe, findet sie sich hier zuerst, außer den oben erwähnten Nürnberger Sonderdruck von 1529, in einem wiedertäuferischen Gesangbuch von 1538, das nach Wackernagel wahrscheinlich in Augsburg gedruckt ist (Bibl. Nr. 366). Erst Straßburg hat die Litanei im Süden heimisch gemacht, denn seit 1545 steht sie in allen uns bekannten Straßburger Gesangbüchern (Huber, Die Straßb. liturg. Ordnungen 1900, S. XXXI ff.). Das erste Nürnberger Gesangbuch, das sie enthält, ist das von Neuber 1549 (Wack., Kirchenl. I, Nr. 93). Bei dieser weiten Verbreitung, auf die man aus dieser, gewiß noch nicht vollständigen Übersicht schließen kann, wird es nicht Wunder nehmen, wenn wir die Litanei auch in Kirchenordnungen abgedruckt finden. Hier scheint der Süden und Südwesten

vor allem vorgegangen zu sein. Denn gerade hier fand die Litanei warme Freunde. So hat sie Brenz in Predigt und Schrifterklärung empfohlen (opp. I, 1, 614; VI, 656). Auch Butzer muß ihr freundlich gesinnt gewesen sein. Wird sie auch in etlichen KOO, wie in der Hanauer und der Lindauer 1573, gar nicht erwähnt, so hat sie doch in allen bedeutenderen süd- und südwestdeutschen KOO Aufnahme gefunden. So in der KO von Pfalz-Neuburg 1543 (Richter, KOO II, 29); in der Kölnischen Reformation 1543 (Richter II, 51 b); in den Ausgaben von Veit Dietrichs Agendbüchlein seit 1545; in der Schwäbisch-Haller 1543 (Geyer, Die Nördlinger evang. KOO, S. 34); in der Württemberger KO 1553 (Richter II, 139); in der KO Ottheinrichs von der Pfalz 1556 (Bl. N II); in der KO der Markgrafschaft Baden 1556 (Bl. N 3 b); in der von Pfalz-Zweibrücken 1557 (Richter II, 197); von Straßburg 1598 (Druck von 1670, S. 118). — Wenn aber Kliefoth (Meckl. Kirchenbl. S. 104) sagt: „Man kann dreist behaupten, daß alle Agenden des 16. Jahrhunderts das Singen der Litanei anordnen“, so ist das sicher eine Übertreibung, denn schon die vor dem Jahre 1529 liegenden KOO kennen die Litanei nicht. Aber auch nach 1529 bürgert sie sich erst allmählich ein. So finde ich sie z. B. nicht erwähnt in der Brandenburg-Nürnberger KO von 1533 (Richter I, 176 ff.), oder in der von Bremen 1534 (herausg. von Iken im Bremischen Jahrbuch 1891) oder in der Lippeschen 1538, um von den südwestdeutschen zu schweigen. Die erste KO, die sie bietet, ist die Wittenberger von 1533 und gleichzeitig erwähnen sie die Sächs. Visitations-Artikel. Für die weite Verbreitung und für die Volkstümlichkeit der Litanei spricht es auch, daß sie alsbald (erster Druck 1545), und zwar im Norden, in Liedform gebracht wurde; ob die eine dieser Formen von Joh. Feder stammt, ist nicht sicher zu erweisen (vgl. Wackernagel, Kirchenl. III, Nr. 230—232; Fischer, Kirchenl.-Lexikon, S. 237).

Doch es wird Zeit, daß wir endlich auf die Gestalt der Litaneien, wie sie aus Luthers Feder hervorgegangen sind, einen Blick werfen. Sie finden sich abgedruckt in der Jenaer Ausgabe der Werke Luthers VIII, 368 a und in der Walchschen Ausgabe X, 1758; danach EA 56, 360 und bei Kliefoth a. a. O. 99. Die Litanei, und zwar trägt die lateinische die Überschrift „Latina Litania correcta“, ist in Form und Anlage der katholischen Allerheiligenlitanei sehr ähnlich; nur alle Anrufungen der Heiligen, die Fürbitten für den Papst und für die Verstorbenen sind gestrichen. Dafür aber sind die Dinge, um welche Gott angefleht wird, viel genauer spezialisiert; alles ist konkreter gestaltet. So wird gebetet um gute Pfarrherrn, gegen alle Rotten und Ärgernisse, für alle Irrigen und Verführte, gegen den Satan, um treue Arbeiter in Gottes Ernte, für alle Betrübten und Blöden, für alle Könige und Fürsten, für den Kaiser und Landesherrn, für Rat und Gemeinde, für alle Gefährdeten, für Schwangere und Säugende, für Kinder und Kranke, für Gefangene, für Witwen und Waisen, für Feinde und Lästerer; auch die Feldfrüchte sind nicht vergessen. Die lat. Litanei ist reicher (die ihr eigentümlichen Stücke sind: Per sanctam nativitatem tuam; per baptismum, ieiunium et tentationes tuas ... per crucem et passionem tuam; per mortem et sepulturam tuam ... per adventum spiritus sancti paracleti; in omni tempore tribulationis nostrae; in omni tempore felicitatis nostrae ... Ut lapsos erigere et stantes confortare digneris). An die Litanei schloß sich fast regelmäßig Intonation mit Responsorium und Kollekte an. Schon die kath. Sitte fügte der Litanei bestimmte Gebete an. Luther gab der deutschen 5 Intonationen und 3 Kollekten zur Auswahl mit auf den Weg; diese Stücke finden sich aber nicht, wie Zezschwitz (im A. Litanei der 2. Aufl. S. 699) angiebt, in EA 56, 362, sondern vielmehr in der 3. Ausgabe des kleinen Katechismus (bei Harnack, Der kl. Katech. Luthers, S. XLIX Anm.). Sie kehren auch wieder z. B. bei Lossius, Psalmodia, 2. Aufl. 1561 nach der Litanei Bl. 285 a; sie stehen auch in dem Slüterschen Gesangbuch von 1531, Bl. C, v a u. b (herausg. v. Wiechmann-Kadow, Schwerin 1858). Mit den EA 56, 362 mitgeteilten Zusätzen aber hat es seine eigene Bewandtnis: 1. ist offenbar ein Gebet (das zweite) ausgefallen; 2. finden sich hier ja 4 Stücke von den von Luther in seinem Katechismus beigegebenen wieder, allein die 3. Intonation und das 3. Gebet sind offenbar anderen Ursprungs. Ich möchte darauf hinweisen, daß sich die älteste mir bekannte Form der EA in dem Babstschen Gesangbuch von 1545 findet. Sie geht schwerlich auf Luther zurück. Daß dagegen die der lat. Litanei beigegebenen Intonationen und Gebete, wie sie EA 56, 365 f. stehen, auf Luther zurückgehen, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher; sie finden sich übrigens, um 2 Intonationen und Gebete vermehrt, auch bei Lossius a. a. O. Bl. 283 f. und im Babstschen Gesangbuch wieder. Das alles zu wissen ist deshalb nicht wertlos, weil, wie auch Zezschwitz gethan hat, aus diesen Zusätzen auf Bedeutung und Sinn zurückzuschließen ist, die in Luthers Auge die Litanei hatte.

Wann wurde die Litanei gebraucht? Ziehen wir zunächst nur die lutherischen Gebiete von **Mittel- und Norddeutschland** in Betracht, so findet sich hier eine große Mannigfaltigkeit des Gebrauchs. Da kommen zunächst die alten Fasttage, Mittwoch und Freitag, in Betracht. Luther hatte die Mette an der Mittwoch, die Vesper am Sonnabend (de Mette 3, 340 = Enders 7, 70) dafür bestimmt; aber viel Nachahmung hat das nicht gefunden. Dagegen haben manche KOO die Wahl zwischen Mittwoch und Freitag gelassen (namentlich in den Städten), so Sachsen 1539 (Richter I, 313 b); Brandenburg 1540 (Richter I, 328 a); Pommern 1563 (auf den Dörfern; Richter II, 235 a). An beiden Tagen soll sie gehalten werden nach der KO von Kalenberg-Göttingen 1542 (Richter I, 364 a u. 366 b), von Joachimsthal 1561 (Loesche, Mathesius, I, 280 f.), von Mecklenburg 1552 (Richter II, 123 b); nach Schöberlein a. a. O. I, 726 bestimmen dasselbe auch die Kölnsche Reformation 1543 und die KOO von Lüneburg 1564, von Liegnitz 1594 und die des Kurfürsten Johann Kasimir von Sachsen 1626. Nur den Freitag bestimmt die Kirchen- und Schulordnung von Naumburg 1538 [1537]: „Alle Freitag nachmittag um zwölf hora singet man das Tenebrae und hält die Litanei darauf“ (Neue Mitteil. aus d. Gebiete histor.-antiquar. Forschungen XIX, 529); auch ist hier gestattet am Freitag früh, „so man nicht predigt“, die Litanei „bisweilen“, „wenn man will“ zu halten; sogar „am Dienstag mag man nach der Predigt, so nicht Hochzeiten vorhanden sein, auch die Litanei halten“; den Freitag „oder wie es jedes Orts Gelegenheit leiden mag“ bestimmt die Sächsische KO von 1580 (Richter II, 442 b); nach Angabe von Kliefoth (Meckl. Kirchenbl. a. a. O. 121) und Schöberlein (a. a. O. I, 726) ordnen den Freitag an die KOO von Kurland 1570, der Grafschaft Hoya 1581, von Lauenburg 1585; Kliefoth nennt auch noch die von Hadeln 1544, Schöberlein die Pommersche 1535 (?), die Oldenburger 1573. Gar keinen festen Tag bestimmt Veit Dietrichs Agendbüchlein (Druck von 1548 Bl. h 2 a). Außerdem wurden aber auch andere Tage noch bestimmt: So will sie (lateinisch) die Wittenberger KO 1533 (Richter I, 223 a) und die Pommersche KO 1535 (Richter I, 258 a) in der Sonnabends-Vesper singen lassen (in der Vesper vor einem Festtag fällt sie aus), ebenso die Sächs. Visitationsartikel 1533, die sie außerdem für die Sonntags-Vesper „und die Woche ein Tag, wenn das Volk am meisten dabei sein kann“ (Richter I, 229 b) verordnet; nach Schöberlein (a. a. O. I, 726) bestimmt auch die KO von Braunschweig-Wolfenbüttel 1543 für die Litanei die Sonnabend- und Sonntags-Vesper. Die revidierte Preuß. KO 1558 giebt an, daß in Königsberg am Mittwoch in der Vesper nach der Lektion die Litanei gesungen wird. — Auf den Dörfern war der Litaneitag vorwiegend der Sonntag oder auch der Festtag (meist zur Vesper): so verordnet es die Sächsische KO 1539 (Richter I, 313 b), der Meißnische Visitationsabschied 1540 (Richter I, 321 b), die Brandenburger KO 1540 (Richter I, 328 a) und (nach Kliefoth und Schöberlein) die Kurländische KO 1570; aus der Preuß. KO erfahren wir, daß in Königsberg die Litanei am Sonntag nach der Predigt gesungen wurde (Richter II, 67 a); vgl. auch die Sächs. Visitationsartikel 1533 (Richter I, 229 b). Zu dieser Sitte vergleiche man das oben angeführte Citat aus Luther. Vielfach wird die Litanei dann vorgeschrieben, wenn sich keine Kommunikanten eingefunden haben. Dies geschieht in folgenden KOO: Hamburg 1539 (Richter I, 319 a); Brandenburg 1540 (Richter I, 327 b): Litanei oder Vaterunser (gesungen) oder: Mitten wir im Leben sind, oder: Es wolle Gott uns gnädig sein; Pommern 1542 und 1563 (Richter II, 4 a und 235 a), Mecklenburg 1552 (Richter II, 123 b); nach Kliefoth und Schöberlein ebenso in der Kurländischen KO 1570; in der Lauenburger 1585; in der Lüneburger 1598; nach Schöberlein endlich auch in der Liegnitzer 1534 und in der Oldenburger 1573. Auffallend ist es, daß Lossius (Psalmodia Ausg. 1561 Bl. 284 b) den Gesang der Litanei an Stelle des allgemeinen Kirchengebets anordnet, also als Übergang zur Kommunion; das findet sich m. W. nur noch in der KO von Frankfurt a. M. 1644. Ein Unicum ist es auch, wenn die Mecklenburger KO 1552 sagt: „Auch kann bisweilen die Litania vor oder unter der Kommunion gesungen werden.“ Häufiger erscheint der Brauch, der sich sogar bis zu Seb. Bachs Zeiten erhalten hat, daß man die Litanei nach der Epistelvorlesung im Hauptgottesdienst sang; so will es das Agendbüchlein Veit Dietrichs für die „kleinen Flecken“, so die Kurländische KO 1570, die der Grafschaft Hoya 1581 und die Lüneburger KO 1598 u. 1643. — Außerdem giebt es die mannigfaltigsten, auf örtlichen Brauch ruhenden Verordnungen. So verordnete die KO von Ritzebüttel 1544, daß die Litanei gesungen werde: Reminiscere, 12. Sonntag nach Trinitatis und bei vorstehender Not und Fährlichkeit an anderen Sonntagen (Richter II, 79 a), die Sächsische KO 1539 ordnet an, daß sie — neben dem gewöhnlichen Gebrauch — auch an den 4 Quatembern eine Woche

lang gehalten werde (Richter I, 313 a); nach der Nordheimer KO 1539 (fol. E 4 b) soll sie nur in Zeiten öffentlicher Not Mittwochs und Freitags gesungen werden; die Brandenburger KO 1540 verordnet sie für einen gelegenen Tag in der Kreuzwoche (Richter I, 333 b); den Gebrauch in der Kreuzwoche bestimmen auch die Kalenberg-Göttinger 1542 (Richter I, 366 b), die Pommersche 1535 und die Kalenberger KO 1569 (nach Schöberlein a. a. O. II, 1, S. 953). Die Lauenburgische KO 1585 ordnet sie für die Hagelfeier (ebenda). Die Joachimsthaler KO 1551 läßt die Litanei nicht nur regelmäßig Mittwochs und Freitags singen, sondern „wenn sonderliche Not vorhanden" soll sie auch am Sonntag gesungen werden (Loesche, Mathesius I, 281). Sehr unbestimmt lautet die Angabe der Hallischen KO 1541: an irgend einem Tage in der Woche zur Vesper oder Mittags, wo über den Katechismus gepredigt wird (Richter I, 340 a), und die der Pommerschen KO 1542, die für die Wochenpredigtgottesdienste in der Stadt „unter Zeiten" auch die Litanei vor oder nach dem Sermon bestimmt, und für das Land vorschreibt, daß sie wenigstens einmal in der Woche gehalten werde (Richter II, 4 a u. b), und ähnlich wiederholt in der KO 1563 (Richter II, 231 b); auch Schleswig-Holstein. KO 1542, die Hadeler KO 1544 und die Schweinfurter KO 1543 sagen im allgemeinen, daß die Litanei wenigstens einmal in der Woche gesungen werden soll (Richter I, 355 b; II, 73 a; 23 a); wenigstens alle 14 Tage einmal in der Woche und zuweilen Sonntags vormittag, so bestimmt die Braunschweig-Grubenhagensche KO 1581 (Richter II, 453 a). Beigefügt sei auch, daß Nik. Selnecker, katholischem Brauche folgend, die Klagelieder Jeremia liturgisch bearbeitet hat, und hier findet auch die Litanei Verwendung: sie soll mit dem 2. und 3. Kapitel so verbunden werden, daß je nach einem oder mehreren Versen ein Absatz der Litanei der Reihe nach gesungen wird. Bestimmt war diese Bearbeitung für den 10. Sonntag nach Trinitatis (Schöberlein a. a. O. II, 1, S. 444). Ob sie wirklich in Gebrauch kam, weiß ich nicht. Man hat endlich die Litanei, wenn auch nicht häufig, bei der Ordination gebraucht. So schreiben es die Braunschweiger KO 1543 und ihr folgend die Hildesheimer 1544 und die Mecklenburger 1552 vor (Richter II, 60 b; 80 b; 119 b). Bei Lossius (Psalmodia, Ausg. 1561, Bl. 282) findet sich ebenfalls ein Hinweis auf diesen Gebrauch. Es war nichts anderes als die Fortsetzung katholischen Herkommens.

Diese Übersicht zeigt uns, wie außerordentlich mannigfaltig in den lutherischen Gebieten Nord- und Mitteldeutschlands der Gebrauch der Litanei war. Ein etwas anderes Bild zeigt der Süden und Südwesten. Soweit vorwiegend lutherische Einflüsse sich geltend machten, treffen wir auch hier die luth. Anordnungen wieder. Sonst aber zeigt sich der Süden selbstständig. Ganz besonders ausführlich sind die Anordnungen der Schwäbisch-Haller KO 1543. Danach soll die Litanei gehalten werden in der Stadt am Sonntag nach der Vesperpredigt „zur Zeit einer gemeinen gegenwärtigen Not"; ferner soll am Karfreitag eine Predigt „vom gemeinen Gebet gethan und die Litanei für alles Anliegen der christlichen Kirche gehalten werden"; ferner an jedem Donnerstag im Wochengottesdienst; auf dem Dorfe aber, „so eine gemeine Not vorhanden", zur Vesper an Sonn- und Feiertagen, oder bei dem „Catechismo" oder „zum Morgenamt, vorab, so zur selben Zeit nicht Kommunikanten vorhanden"; erheischt es eine „gegenwärtige Not", so soll auch in der Kirche die Litanei gehalten werden (Richter II, 20 a u. b). Ebenso giebt die streng lutherische Pfalz-Neuburger KO 1543 sehr genaue Bestimmungen; auch sie sieht die Litanei für den Fall vor, daß keine Kommunikanten vorhanden sind, außerdem aber soll sie gehalten werden bei den Gottesdiensten „an St. Marxtag [25. April], und die drei Tag vor dem Auffahrttag, in der Kreuzwochen, da man zuvor mit den Kreuzen, von einer Kirchen in die andern, über Feld gangen ist", also an den alten Prozessionstagen; dann heißt es weiter: „Und wann sich so gefährliche Zeit ... zutragen würden, daß die Litanei auch zu andern Zeiten ... gehalten werden solt ..., so wird man jedes Mal zeitlichen Befehl und genugsamen Unterricht empfahen" (Richter II, 29 b). Die Kölnische Reformation 1543 verordnet für die Städte und größeren Gemeinden die Litanei „alle Wochen auf einen gelegenen Tag" (Richter II, 51 b). Das Agendbüchlein der Stadt Worms 1560 verordnet sie für einen bestimmten Tag in der Woche nach der Predigt (Bl. xcv b); die KO von Hohenlohe 1577 für den Freitag. Die Nördlinger KO 1579 laßt sie im Hauptgottesdienst vor der Kommunion und am Freitag vormittag singen (Geyer a. a. O. 76 und 83). Vor allem aber wird sie an den monatlichen Bet- und Bußtagen gebraucht. Diese ordnet schon die Köln. Reformation 1543 an, Mittwochs oder Freitags, jeden Freitag im Neumond bestimmt die Waldecksche KO 1556 (Richter II, 173 a); die Hessische KO 1566 und die Agende 1574 (Richter II, 294 b; vgl. Diehl, Zur Gesch. des Gottesdienstes u. s. w. 1899, S. 197 ff.). Die Württemb. KO 1553 verordnet, daß „in der

Wochen, so die Kirch auf einen sonderlichen bestimmten Tag bei einander versammelt ist", eine Bußpredigt und darauf die Litanei gehalten werden soll (Druck von 1574 p. 172 ff.). Wörtlich wiederholt wird diese Bestimmung in der Pfälzischen und in der Badenschen KO von 1556 (vgl. Bassermann, Gesch. der ev. Gottesdienstordnung in Badischen Landen [1891], S. 45 ff.); ebenso in der Pfälzischen KO von 1570. Besonders häufig aber wird in der Straßburger KO von 1598 der Litanei gedacht. Zunächst ordnet sie wöchentliche Bettage am Dienstag „in der Achterpredigt" im Münster und monatliche „große" Bettage an und für beide die Litanei; außerdem findet sie Verwendung jeden Sonntag und Dienstag oder Mittwoch im Frühgebet und zwar nach der Predigt, nach der Beichte und Absolution (S. 110; 114; 214). Die revidierte KO von Nassau von 1576 sieht für jeden Monat Mittwochs oder Freitags eine „Erinnerung und Vermehrung zur christlichen Buße und Bekehrung zu Gott" vor; nach Beichte und Absolution folgten entweder Gebete oder die Litanei (Bl. J IVa; vgl. M 11 b u. M 111 a); die KO von 1618 wiederholt diese Bestimmungen im wesentlichen (gerudt Idstein 1752, S. 19; 22 ff.).

Diese Übersicht zeigt uns, daß es richtig ist, wenn man gesagt hat, daß im Süden und Südwesten die Litanei vorwiegend als Bußgebet verwendet worden sei. Dieser Charakter fehlt aber der Litanei von Haus aus durchaus nicht. Im Gegenteil, indem Luther sie zur Abwendung der Türkengefahr empfiehlt (vgl. oben), leitet er die ganze Betrachtung mit dem Satz ein: „Die Pfarrherr und Prediger sollen, ein jeglicher sein Volk, aufs allerfleißigste vermahnen zur Buße und Gebet", und nachdem er über diese Bußvermahnung ausführlicher gesprochen hat, fährt er fort: „Darnach, wenn sie also gelehret und vermahnet sind, ihre Sünde zu bekennen und sich zu bessern, soll man sie alsdann auch mit hohem Fleiß zum Gebet vermahnen" u. s. w. (EA 31, 43 f.). Dies Gebet ist ihm die Litanei. Daraus wird ohne Zweifel klar, daß sie für Luther ein Bußgebet war, d. h. ein Gebet, das er an die Bußpredigt und das Beichtbekenntnis angeschlossen sehen wollte. Ganz dazu stimmen nun auch die Zusätze, die Luther der deutschen und lateinischen Litanei mit auf dem Weg gegeben hat und von denen oben schon die Rede war. Somit ist erwiesen, daß den eigentlichen Absichten und Gedanken Luthers nicht die KOO des mittleren und nördlicheren Deutschlands gerecht wurden, die die Litanei in der allerverschiedensten Weise brauchten und auffaßten (Lossius z. B. sieht in ihr einen Ersatz für das Vaterunser, Psalmodia Bl. 281), sondern vielmehr die süddeutschen, wenn sie die Litanei vor allem für die Bußbettage bestimmten. Das ist um so schärfer zu betonen, als durch Kliefoth die Meinung verbreitet worden ist, als hätten in unlutherischer Weise die Süddeutschen der Litanei „einseitig" einen Bußcharakter aufgedrückt. Es ist, als hätten jene Worte Luthers unmittelbar vorgelegen, wenn es in der Württemberger KO 1553 (Richter II, 138 a) heißt: „Darum sollen die Kirchendiener das gemeine Gebet (als deren zweite Art die Litanei galt) also üben und treiben, daß sie darbei das Volk zur Buße ermahnen und ihnen wohl einbilden, daß keiner könnte ein rechter Beter sein, er sei denn zuvor ein christlicher Büßer" (ebenso in der Pfälzischen KO 1556, in der Badenschen 1556 und in der Straßburger 1598). Es war ganz im Sinne Luthers, wenn man nach der Straßburger KO die Litanei auf die öffentliche Beichte und Absolution folgen ließ, und wenn die Schwäbisch-Hallesche KO 1543 sagt, daß die Gemeinde „durch die öffentliche Litanei erinnert werde, was man in gegenwärtiger Not ohn Unterlaß bitten soll, auch wie not es sei, rechtschaffene christliche Buße zu thun" (Richter II, 16 b). Wenn aber in Süddeutschland die Litanei niemals am Sonntag bei Ausfall der Kommunikanten gesungen wurde, so erklärt sich das daher, daß man hier überhaupt nicht darauf rechnete, daß jeden Sonntag sich Kommunikanten einfinden würden. Schließlich ist auch der Gebrauch der Litanei in allen lutherischen Agenden auf die Buß- und Bettage beschränkt worden. Belege dafür aus dem 17. oder 18. Jahrh. anzuführen ist überflüssig. — Im Laufe der Zeit haben sich redaktionelle Änderungen eingestellt, von denen viele bedeutungslos sind. Wichtig dagegen sind folgende: Während Luther gebetet hatte: „Unserem Kaiser steten Sieg wider seine Feinde gönnen", änderte man später aus begreiflichen Gründen das: „seine Feinde" in „Deine (Gottes) Feinde" (KOO von Württemberg 1553, Ottheinrichs, von Baden, Mecklenburg, Kursachsen); andere Agenden lassen eine besondere Bitte für den Kaiser ganz weg und schieben den Kaiser in die allgemeine Bitte für alle Könige und Fürsten ein (Keuchenthalsches Gesangbuch; Gothaische Agende 1682) und andere formulieren noch anders. Oefter erscheint eine besondere Fürbitte für den Landesherrn eingefügt, so in der KO von Württemberg 1553, von Baden, Mecklenburg, Pfalz; auch Straßburg läßt für alle Fürsten und für Rat und Gemeinde beten. Die von Luther gebrauchte Form: „Vor Krieg und Blut behüt uns", haben bald mehrere KOO in: „Vor Krieg und Blutvergießen" geän-

dert, eine Änderung, die endlich ganz allgemein geworden ist. Ebenso wurde allgemein die Bitte: „Vor Feuers- und Wassersnot behüt uns" eingefügt u. a. m. Hervorgehoben muß die Einschiebung der Bitte wider den Papst und die Türken werden. Sie geht auf Bugenhagens Anordnung, zunächst für Kursachsen, zurück (vgl. dessen Schrift: „Von der 5 Kriegsrüstung", Wittenberg 1546) und lautete für die deutsche Litanei: „Daß du uns vor deiner Feinde, des Türken und Papstes Gotteslästerung und grausamen Mord und Unzucht gnädiglich behüten wollest." Sie fand allgemeine Verbreitung, allerdings da und dort (z. B. in der Pommerschen Agende) in anderer Form.

Ehe wir das weitere Schicksal der Litanei verfolgen, wenden wir uns der Frage zu, 10 in welcher Weise sie gebetet wurde. Wie dies zuerst in Wittenberg geschah, als Luther sie eben eingeführt hatte, darüber giebt uns Luther selbst Bericht in einem Brief an Hausmann vom 13. März 1529. Da heißt es: „**Litania vernacula venit ad vos, quae nobis videtur valde utilis et salutaris. Denique melodia praecinentibus pueris in medio templi post sermonem feria 4. nobiscum cantari solita mire afficit 15 plebem. Nam latinam in choro canimus sabbatho post sermonem alia melodia, quae nondum est excusa**" (de Wette 3, 340 = Enders 7, 70). Danach wurde die deutsche Litanei als Wechselgesang zwischen den Chorknaben, die sich mitten in der Kirche befanden, und der Gemeinde gesungen, und zwar so, daß die Intonationen dem Knabenchor (oder einem Teil desselben), die Responsen der Gemeinde (und event. dem 20 anderen Teil des Knabenchors) zufielen. Ganz entsprechend heißt es in der Wittenberger KO 1533, als sie vom Mittwochsgottesdienst redet: „Darnach (nach der Predigt) zum Gebet vermahnen u. s. w. Darnach singen die Schüler mitten in der Kirchen mit der Gemein die deutschen „Letanien" (Richter I, 221 a). Die lateinische Litanei aber wurde nur von den Schülern im Chor d. h. im Wechselgesang so gesungen, daß ein Teil die In-25 tonationen, der andere die Responsen sang. Genau so verordnet es auch die Wittenberger KO (Richter I, 223 a). In diesen Bräuchen setzte Luther modifiziert katholischen Brauch fort. Die lateinische Litanei ließ sich natürlich nur da singen, wo sich ein sang- und sprachkundiger Knabenchor befand, ihr Gebrauch war also von vornherein sehr eingeschränkt, und da die lateinische Form vor allem für die Vespern bestimmt war, so verlor sie sich 30 mit diesen. Im 17. Jahrhundert kommt die lateinische Litanei ganz außer Gebrauch. Die deutsche dagegen hielt sich und wurde meist nach der Anweisung Luthers gesungen. Wo aber ein geübter Schülerchor fehlte, also vor allem auf den Dörfern, intonierte der Pastor, am Altar stehend oder knieend und gegen denselben gewendet, die Bitten, worauf die Gemeinde, vom Chor geführt, respondierte (nach Schöberlein a. a. O., I 728: KO von 35 Kurland 1570, Veit Dietrichs Agendbüchlein, KO von Waldeck 1550, Lüneburg 1564, Pfalzneuburg 1543, Braunschweig-Wolfenbüttel 1543, Oldenburg 1573, vgl. für Hessen auch Diehl, Zur Geschichte des Gottesdienstes u. s. w. S. 198). War das Singen der Litanei aus irgend welchen Gründen undurchführbar oder nicht genehm, so wurde die Litanei auch gesprochen, bezw. gelesen. Schon Luther hatte diese Möglichkeit ins Auge ge-40 faßt (vgl. oben). So erlaubt die Hessische KO von 1566 Gesang und Verlesung, während die Agende von 1574 nur vom Gesang redet (Diehl a. a. O., S. 203 ff.; ebenda genaue Angaben über die Praxis). Die Pommersche KO 1535 denkt sich die lateinische Litanei von drei oder vier Jungen gelesen, die Responsa vom Chor gesungen (vgl. oben; Richter I, 258 a); die Pommersche KO 1548 verordnet das Lesen der Litanei 45 an kommunikantenlosen Sonn- und Festtagen (Richter II, 4 a). Die Württemberger KO 1553 sagt: „wo nicht Schüler sind, so lese sie der Kirchendiener", eine Formel, die in die Pfälzische und in die Badensche KO 1556 übergegangen ist; als Regel gilt aber auch hier, daß die Litanei gesungen wird. Die Straßburger KO 1598 ist die erste, die vom Singen gänzlich absieht. Mit den Worten: „Erhebet eure Herzen, und sprechet mit 50 mir also" wird die Verlesung, die durch kein Responsum unterbrochen wird, eingeleitet. Im 17. Jahrhundert wird das Lesen immer mehr Sitte, z. B. gestattet die Magdeburger und Halberstädter KO Gustav Adolfs von 1632 (Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst IV, 348) das Singen und Lesen; nach der Agende von Frankfurt a. M. 1644 (S. 29) wird die Litanei entweder von der Kanzel verlesen, oder von der Gemeinde ge-55 sungen; die Nassauer KO 1617 (Druck 1752, S. 23), ebenso die Weimarische Agende 1664 und die Danziger 1708 (nach Schöberlein a. a. O. I, 727) kennt nur das Lesen, ebenso die Friedberger KO 1704 („Betet demnach mit andächtigen, gläubigen Herzen alle also mit mir"). Je mehr der Kirchengesang verfiel, desto mehr kam das Sprechen auf oder der Gebrauch der Litanei kam ganz ab. Einen Ersatz dafür fand man in Kirchengebeten, die sich 60 der Litanei möglichst annäherten (vgl. Höfling, Liturg. Urkundenbuch S. 233 ff.). Oder man

sang Litaneilieder (vgl. oben), wie in Hessen das von Nikolaus Pültz, das Diehl (a. a. O. S. 201) mitteilt. Was das 17. Jahrhundert von der Litanei noch übrig gelassen hatte, das entfernte das Jahrhundert der Aufklärung vollends, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend. — Die Melodie, nach der nach Luther die Litanei gesungen wurde, war eine andere für die deutsche, eine andere für die lateinische (vgl. oben). Die „gebührende Weise" der deutschen Litanei ist abgedruckt bei Schöberlein a. a. O. I, 731 ff.

Die reformierte Kirche hat von Haus aus der Litanei keinen Geschmack abgewinnen können und ihr den Abschied gegeben. Als Ausnahme muß man die „Letaney" Ökolampads von 1520 bezeichnen, die der Seelsorge an Kranken und Sterbenden diente (Smend, Deutsche Messen S. 50, 60). Das Gleiche gilt von der „Letaney", die sich in den Baseler Gottesdienstordnungen von 1525 und 1526 findet; hier steht sie unter der Überschrift: „Brauch in der Heimsuchung der Kranken", speziell in der Ordnung für die Krankenkommunion (ebenda S. 61 und 226). Eine Parallele zu dieser Verwendung der Litanei bietet das Schriftchen von Kaspar Kantz: „Wie man den kranken und sterbenden Menschen ermahnen, trösten und Gott befehlen soll" u. s. w. (vgl. Beck, Erbauungslitterat. S. 170; Geyer in Beitr. f. bayr. KGesch. V, 1899, S. 108 ff. und Art. Kantz Bd X S. 24, 4 ff.). Hier finden sich zwei von ihm selbst verfaßte Litaneien, die sich leicht als Überarbeitungen katholischer Vorlagen erkennen lassen. Dieser Gebrauch der Litanei beim Krankenbesuch ist nur eine Fortsetzung des katholischen Brauchs. Die Litanei in der Erbauungslitteratur zu verwenden, war schon durchaus vor der Reformation üblich (vgl. Riederer, Nachrichten II, 421). Also die reformierte Kirche hat ausnahmslos die Litanei für den gottesdienstlichen Gebrauch abgelehnt. Calvin ordnet auch einen Bußtag an (Forme des prières et chants ecclésiastiques C. R. 34, 180 ff.), aber die Litanei erwähnt er nicht. Wo der Calvinismus das Luthertum verdrängte, schaffte er zugleich die Litanei ab; so ist es z. B. in Hessen geschehen (vgl. Diehl, a. a. O. S. 198 ff. 205), so in Baden (Bassermann, a. a. O. S. 83). — Die anglikanische Kirche hat die Litanei beibehalten. Nach dem Common Prayer Book schließt die Litanei den Morgengottesdienst ab (Daniel, Cod. litt. III, 364 ff.). — Auch hat die Brüdergemeinde Gebrauch von der Litaneiform gemacht. Sie hat zwei Litaneien im gottesdienstlichen Gebrauch: Die „Kirchenlitanei" und die „Litanei vom Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi". Die erstere wird in doppelter Form gebraucht; aus der ursprünglichen umfangreichen, der „großen", ist nämlich 1873 eine „kleine" Kirchenlitanei ausgezogen worden. Die zweite ist aus der sogen. „Wundenlitanei", die Zinzendorf 1744 verfaßt hat (Cranz, Alte und neue Brüderhistorie, 1771, S. 405), entstanden. Vgl. Liturgienbuch der evangel. Brüdergemeinde, Gnadau 1873, S. 3 ff.

4. Die Litanei in den neuen Agenden. — In fast alle neueren Agenden lutherischer Konfession hat die Litanei Aufnahme gefunden, nur die Agenden von Reuß-Greiz, von Hannover (Uhlhorn 1889), von Lippe-Detmold und der baierische Agendenkern von 1856 haben sie nicht. Überall liegt der lutherische deutsche Text zu Grunde, doch ist er mitunter sehr verändert, wie z. B. in der Badenschen Agende von 1836 und dem Parallelformular von 1877, dem Württemberger Kirchenbuch von 1842. Das Mecklenburger Cantionale hat eine ausführliche und eine für Sonn- und Festtage als gebräuchliches Kirchengebet bestimmte gekürzte Form. Die Abweichungen vom Luthertext sind sehr mannigfaltig und z. T. aus der landeskirchlichen Sitte erklärlich. Vergegenwärtigen wir uns die hauptsächlichsten. Wie schon im 16. Jahrhundert zeigt auch heute die Fürbitte für „alle Bischöfe" u. s. w. manche Umgestaltung: Cassel (luth., ref. und uniert) bittet um: „wahre Bischöfe"; Baden und Weimar haben: „Alle Diener der Kirche"; Braunschweig: „Alle ihre Diener, Wächter und Hirten"; Bayern und Schwarzburg-Rudolstadt: „Alle Pfarrherrn und Diener der [deiner] Kirche"; Sachsen und Württemberg: „Alle Hirten und Diener deiner Kirche"; die lutherische Form haben nur Preußen und Mecklenburg beibehalten. — Die Fürbitte für den Kaiser hat auch heute noch ihre Geschichte. Ganz weggefallen ist sie in Schwarzburg-Rudolstadt und in Mecklenburg. Dafür schiebt aber Mecklenburg vor der Fürbitte: „Allen Königen und Fürsten Fried und Eintracht geben" noch ein: „Alle Fürsten erleuchten und ihnen steten Sieg wider die Feinde Christi gönnen." Sodann folgt noch später: „Unsern gnädigsten (!) Landesherrn mit allen seinen hohen Angehörigen, Gewaltigen und Bedienten leiten und schützen". — Man sollte glauben, daß die später eingefügte „Türkenbitte" allerwärts wieder gestrichen sei; dem ist aber nicht so; Mecklenburg betet noch: „dem grausamen Feind der Christenheit, dem Türken, und allen Tyrannen steuern und wehren". — Statt „alle Gefangene" beten alle Agenden (außer Baden, das diese Fürbitte ganz wegläßt): „alle unschuldig Gefangene". — Der Fürbitte für „alle Witwen

und Waisen" fügt Württemberg sehr gut die für „alle Armen und Verlassenen" bei. — Der Reisenden gedenken manche Agenden, so Preußen, Weimar und Württemberg; Mecklenburg bittet: „Den seefahrenden und reisenden Mann vor allem Unglück bewahren". Verrät sich schon in dieser Bitte die Beschäftigung der Landesbewohner, so erst recht in den weiteren: „Ein fruchtbares, gesundes Gewitter und einen gnädigen Regen (Sonnenschein) uns gönnen und geben. Die Früchte und Vieh auf dem Lande und Fische im Wasser segnen und bewahren". — Statt des Kyrie eleison steht deutsch: „Herr, erbarme dich" in Baden, Cassel (ref. und uniert), Sachsen („Herr, Herr") und Württemberg. Fakultativ ist es in Schwarzburg-Rudolstadt. Meist ist wechselseitiges Sprechen oder Singen vorgesehen. Doch kann in Preußen und in Baden die Litanei auch vom Geistlichen gelesen werden. Nur gelesen wird sie in Württemberg und Cassel (ref. und uniert).

Die Liebe der Gemeinden hat sich die Litanei mit ihrem monotonen Gesang nirgends erobert. Daß sich diese Gebetsform aber, wenn ihr die richtige Gestaltung gegeben wird, sehr wohl die Herzen der Gemeinde gewinnen kann, beweist Herrnhut. So hat auch in neuester Zeit Simons (a. a. O.) für die Verbesserung der Litanei seine Stimme erhoben, und von ihm angeregt, hat Spitta (a. a. O.), mit dem Blick auf die Herrnhuter Litanei, noch weitergehende Vorschläge gemacht. Vielleicht gewinnt die Litanei, entsprechend geändert, wieder einen größeren Raum in unserem gottesdienstlichen Leben. **Drews.**

Litterae dimissoriales s. Bd IV S. 669, 17.

Literae formatae („formatae", „literae canonicae"). Außer Du Fresne und Suicer s. noch G. Arnold, Wahre Abbildung der ersten Christen, S. 493—506; F. B. Ferrarii, De antiquo epp. eccles. genere, Mediol. 1613 und edid. G. Th. Meier, Helmstadt. 1678; Phil. Priorii, De lit. canonicis diss. cum appendice de tractoriis et synodicis, Paris 1675; J. R. Kiesling, De stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicat. connubio, Lipsiae 1745; Gonzalez Tellez im Kommentar z. Decretall. l. II, t. 22, c. 3 Rheinwald, Kirchliche Archäologie, Berlin 1830, § 40.

Zur Erklärung ihrer Entstehung und Bedeutung ist auf die älteste Zeit zurückzugehen. Der Brauch von Empfehlungsschreiben für reisende christliche Brüder und Schwestern ist uralt (s. Rö 16, 1 f.; AG 18, 27; 2 Ko 3, 1: *συστατικαὶ ἐπιστολαί*, auch Polykarp an die Phi 14) und ergab sich natürlich aus dem regen Verkehr der Gemeinden miteinander und der reichen Übung der Gastfreundschaft (s. Zahn, Weltverkehr und Kirche, 1877, S. 22 f.). Aber schon der Verf. des 2. Johannesbriefes (v. 10) gebietet, man solle niemanden aufnehmen, der nicht die rechte Lehre habe. Der Reisende sollte sich also über diese ausweisen können (cf. Didache 12, 1). Dies geschah in der Regel durch ein Empfehlungsschreiben des Gemeindevorstandes, welches die Christlichkeit des reisenden Bruders bezeugte; denn nur auf Grund desselben Glaubens sollte die christliche Gastfreundschaft geübt werden (Symbolum = Erkennungszeichen; s. auch Tertull. de praescript. 20 und 36: „contesseratio hospitalitatis" — „quid ecclesia Romana cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit"). So erzählt uns Epiphanius (h. 42, 2), wahrscheinlich nach Hippolyt, daß die römischen Presbyter sich weigerten, den Marcion aufzunehmen, da er kein Schreiben aus seiner Gemeinde mitbrachte. Diese Briefe heißen literae communicatoriae. Reisenden Christen sollen nur solche ausgestellt werden. Das Konzil von Elvira a. 306, c. 25 verbietet es, daß jemand in dem ihm mitgegebenen offiziellen Schreiben als Confessor bezeichnet wird. Von diesen Empfehlungsbriefen sind die offiziellen Schreiben zu unterscheiden, in welchen die Gemeinden miteinander verkehrten; eine ganze Reihe solcher sind uns aus dem vorirenäischen Zeitalter aufbehalten oder dem Titel nach bekannt. Eine dritte Klasse, die wir bis ins 3. Jahrhundert hinauf verfolgen können, bilden die literae pacis (*εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί*); es sind Absolutionsschreiben, welche die Wiederaufnahme ausgeschlossener Gemeindeglieder aussprechen (s. dafür die epp. Cypriani u. a.). Von diesen sind die späteren literae pacis (*ἐπιστολαὶ εἰρηνικαὶ ἐκκλησιαστικαί*) zu unterscheiden, welche kirchliche Vorgesetzte denen ausstellten, welche zum Kaiser oder zu anderen hohen Klerikern sich begaben; sie dienen zum Beweise, daß mit Genehmigung des Schreibers der Empfänger die Reise unternommen hat (Conc. Chalc. a. 451 c. 11; Suicer, Thesaur. sub. vv. *εἰρηνικός*, s. auch *ἀπολυτικαὶ ἐπιστολαί*). Diese Briefe unterscheiden sich seit dem 4. Jahrhundert von den *συστατικαί*, die nur angesehenen Personen ausgestellt werden sollten; s. Gregor von Naz., Orat. III; Sozom. h. e. VI, 16; Julian. ep. ad. Arsac.: *συνθήματα τῶν γραμμάτων*. Die Bischöfe zeigten sich wohl schon seit dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts ihre Wahl gegenseitig an

(γράμματα ἐνθρονιστικά und wechselten literae communicatoriae (s. die beiden Beispiele bei Euseb., h. e. VII, 30). Die Anzeige über Begehung eines Festes, namentlich des Osterfestes (von Alexandrien aus) erfolgte durch γράμματα ἑορταστικά, πασχάλια (epp. festales, paschales), s. u. a. Concil. Arelat. I, a. 314 c. 1; Athanas., epp. festales; Carthag. VI, a. 401, c. 8; Bracar. II, a. 572, c. 9; bei Gratian, De consecr. dist. III, c. 24—26. Außerdem gab es Schreiben, allgemeine Verordnungen enthaltend = epp. tractoriae, circulares, ἐγκύκλιοι. Spezielle Verordnungen in Bezug auf die kommunikatorischen und systatischen Schreiben, resp. über die zur Ausstellung Berechtigten, über die Empfänger, über die Form, über Reisende ohne formata, über die communio peregrina u. s. w. finden sich: Conc. Elvir. a. 306, c. 25, 58. Arelat. a. 314, c. 9. Antioch. a. 341, c. 7 (s. dazu Can. apost. 34. 13. Const. App. II, 58) und c. 8 (hier zuerst κανονικαὶ ἐπιστολαί erwähnt = literae pacis) Conc. Laodic. c. 41 (s. Conc. Chalced. a. 451, c. 13). Conc. Nemaus. a. 394, c. 1 (hier zuerst apostolia erwähnt = epistolia = lit. pacis) und c. 6. Conc. Carthag. XI. a. 407, c. 12. („Wer an das kaiserliche Hoflager reisen will, muß zuerst literae formatae an den Bischof von Rom und von diesem ebensolche formatae an das Hoflager erhalten... Die formatae müssen aber den Grund der Reise und das Datum des Osterfestes enthalten"). Ep. synod. ep. Afric. ad Bonifac. a. 419 (epistolia). Das Empfehlungsschreiben des Salvian (ep. 1 ed. Rittershusius p. 311 sq.). Conc. Chalced. a. 451, c. 11 und c. 13. 23. Concil. Araus. a. 533, c. 13 (apostolia). Conc. Turon. a. 461, c. 12. Conc. Venet. a. 465, c. 7 und c. 8. Conc. Agath. a. 506, c. 38. Conc. Turon. a. 567, c. 6 (s. zu allen diesen St. Hefele, Conciliengeschichte). Schließlich sei auf die Stelle bei Optatus, De schism. II, 3 hingewiesen: Totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat".

Über die Verfälschung seiner eigenen Briefe hat schon Dionysius von Korinth (z. Z. Marc Aurels) zu klagen (IV, 23 bei Euseb. h. e.). Sehr interessant ist, wie sich Cyprian über einen ihm seiner Echtheit nach verdächtigen Brief aus Rom ausspricht (ep. 9 ed. Hartel: „legi etiam literas, in quibus nec qui scripserint nec ad quos scriptum sit significanter expressum est. et quoniam me in isdem literis et scriptura et sensus et chartae ipsae quoque moverunt, ne quid ex vero vel subtractum sit vel immutatum, eandem ad vos epistolam authenticam remisi, ut recognoscatis an ipsa sit quam Crementio hypodiacono perferendam dedistis. perquam etenim grave est, si epistulae clericae veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est. hoc igitur ut scire possimus, et scripturam et subscriptionem an vestra sit, recognoscite"). Also schon damals konnte sich in Bezug auf offizielle Schreiben der Verdacht erheben, daß sie gefälscht seien; aus der Zeit der großen Konzilien (4. bis 7. Jahrhundert) lassen sich eine ganze Reihe von Fälschungen nachweisen. Um dem vorzubeugen, sollten die Briefe eine feste, vorgeschriebene Form haben — schon Cyprian macht auf 5 Punkte aufmerksam, die ihm in dem verdächtigen Briefe nicht in Ordnung zu sein schienen —, um dieser Form willen heißen die Schreiben „formatae" oder „literae canonicae". Unsicher ist, ob die Bezeichnung „formata" wegen des dabei angewendeten Musters öffentlicher Instrumente und Edikte üblich geworden sei (s. den Ausdruck „formalis" Sueton., Domit. 13), oder ob das Wort von forma = τύπος, Siegel (formata = τετυπωμένη = sigillata) herzuleiten, oder ob die gebrauchten sollennen Ausdrücke und genau bestimmten Kennzeichen Anlaß zum Namen gegeben haben (s. Du Fresne, Glossar. lat. s. v. formata). Wahrscheinlich ist es die durch Kanones bestimmte Form, um deren willen man dieselben zuerst κανονικαί, später (4. Jahrhundert) „formatae" genannt hat.

Nach einem dem Bischof Atticus von Konstantinopel (auf dem Konzil zu Chalcedon 451) beigelegten Bericht soll das Konzil von Nicäa eine Festsetzung über formatae erlassen haben, die oftmals wiederholt worden ist, s. Gratian, Decret. dist. 73. Der Bericht ist nichts weniger als unverdächtig (Gardthausen, Griech. Paläogr., S. 240 f., s. 392. 424, schenkt demselben Glauben; vielleicht ist er nicht viel älter als Pseudoisidor; s. Knust, De font. et cons. Pseudo-Isidorianae, coll. 1832, p. 3). Er lautet: „Qualiter debeat epistola formata fieri exemplar. Graeca elementa literarum numeros etiam exprimere, nullus qui vel tenuiter graeci sermonis notitiam habet ignorat. Ne igitur in faciendis epistolis canonicis, quos mos latinus formatas vocat, aliqua fraus falsitatis temere agi praesumeretur, hoc a patribus 318 Nicaeae constitutis saluterrime inventum est et constitutum, ut formatae epistolae hanc calculationis seu supputationis habeant rationem; id est,

ut assumantur in supputationem prima graeca elementa patris et filii et spiritus sancti, hoc est *Π. Υ. Α.*, quae elementa 80. 400. 1 significant numeros. Petri quoque apostoli prima litera id est *Π*, quae numerus 80 significat (es versteht sich von selbst, daß dies *Π* nicht = *Πέτρος*, sondern = *Πνεῦμα* ist), ejus qui scribit epistolam prima litera, ejus cui scribitur secunda, accipientis tertia litera, civitatis quoque, de qua scribitur quarta, et indictionis, quaecumque est id temporis, id est si decem 10, si undecima 11, si duodecima 12 qui fuerit numerus assumatur. Atque ita his omnibus literis graecis, quae ut diximus numeros exprimunt, in unum ductis, unam quaecumque collecta fuerit summam epistola teneat. Hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expressam. Addat praeterea separatim in epistola etiam 99 numeros, qui secundum graeca elementa significant Amen. Diese früh mittelalterliche Anweisung ist aus den älteren Kollektionen in spätere übergegangen, namentlich in die germanischen Formelbücher (m. s. z. B. Formulae Lindenbergii 184, Baluzii 29—43, lib. diurnus tit. 10, u. a. in Walter, Corp. jur. germ. III, p. 456, 481 sq., s. v. Wyß, Allemann. Formeln und Briefe aus dem 9. Jahrhundert 1850, Nr. 7, S. 30 f.; Rockinger, Über Formelbücher, 1855; Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz, Nr. 24; Rozière, E. de Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du V. au X. siècle. II. Part. p. 909, nr. 643).

Adolf Harnack.

Liturgie. — Im Unterschied von der überwiegend geschichtlichen Behandlung dieses Gegenstandes durch den verewigten v. Zezschwitz in der 2. Aufl. wird der folgende Artikel nach dem Wunsche des Herrn Herausgebers sich auf die prinzipiellen Gesichtspunkte beschränken. Die geschichtliche Entwickelung in der katholischen Kirche wird dem einen der beiden Artikel über die Messe zufallen und ist für die evangelische Kirche in den Artt. Kirchenagende Bd X S. 344 ff. und Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation Bd I S. 68 ff. gegeben. So liegt auch kein Grund vor, die sehr umfangreiche Litteratur, weder die großen, Denkmäler der liturgischen Entwickelung vorführenden Sammelwerke, noch die historisch- und komparativ-kritischen Darstellungen hier aufzuführen; und für die prinzipiellen Erörterungen kann es genügen, auf die Lehrbücher der praktischen Theologie in dem betr. Abschnitt über Liturgik, wie auf die Lehrbücher der Liturgik zu verweisen.

Die hier in Betracht kommenden Fragen werden auch in der Streitschriftenlitteratur, die durch liturgische Revisions- und Reformarbeiten deutscher Landeskirchen hervorgerufen worden ist, immer aufs neue diskutiert. Es sei an die zahlreichen interessanten, zum Teil sehr ergiebigen Libelle erinnert, welche die neue preußische Agende seit 1816 angefochten oder verteidigt haben; ferner an den litterarischen Meinungskampf und -austausch im badischen Agendenstreit; endlich auch an die Diskussion über den Entwurf „der Agende für die Evangelische Landeskirche in Preußen" (Berlin 1894) und über diese Agende selbst (1895). Aus der Geschichte liturgischer Reformen in der Schweiz ist des Referats von A. Schweizer: Wiefern die liturgischen Gebete bindend sein sollen (Zürich 1836), auszeichnend zu gedenken. Derselbe Gelehrte hat in der Einleitung zu seiner Homiletik die Prinzipienfragen eingehend und scharfsinnig im freien Anschluß an Schleiermacher behandelt.

Neuere Einzelstudien finden sich im Theol. Anzeiger aufgeführt nebst kurzer Besprechung.

Für die sprachgeschichtliche Seite kommen zunächst die großen Wörterbücher, Stephanos thesaurus, du Cange, Forcellini auf, nur lassen sie die Darstellung des Fortschrittes und der Abwandelungen des Wortgebrauchs vermissen; und hier ist fast alles erst zu leisten. — Für die Wiedergabe des hebräischen 'aboda durch *λατρεία* geben die lexikographischen Hauptwerke, F. Landisch's Concordantiae etc.; J. F. Schleusner, Novus thesaurus, Lps. 1820/21; Chr. Abr. Wahl, Clavis libr. V. T. philologica, Lps. 1853 des Genaueren Auskunft. Ueber den neutestamentlichen Gebrauch der Wortgruppe bietet H. Cremer im „bibl. theol. Wörterbuch" eine Uebersicht.

Daß der Gemeinde Christi das Evangelium gepredigt, die Predigt durch Berufung und Auftrag, soweit es möglich ist, sicher gestellt, die Sakramente stiftungsmäßig verwaltet werden, daß der hieran genährte Glaube seinen Inhalt durch Bekenntnis und Gebet bekunde, in Frucht des Geistes bewähre, gehört zum Wesen und Bestand der Kirche. Auch der Gottesdienst als Einrichtung (s. d. A. Bd VII S. 1 ff.), in dem die Glaubensgemeinschaft als Gemeinschaft des Wortes und Sakraments sich ebenso einen feierlichen Ausdruck schafft wie das wachstümliche Leben der Gemeinschaft zu ihrem Zweck, das Reich Gottes zu verwirklichen, fördert, besteht wesentlich aus Verkündigung des Evangeliums, Darreichung des Sakramentes, Übung des Gebetes. Weil diese Einrichtung sich mit dem Innerlichsten, nämlich mit den gottgegebenen Mitteln für das Kommen und Wirken des heiligen Geistes befaßt, bedarf sie, um ihrer Aufgabe, der Erbauung des Leibes Christi, gerecht zu werden,

fort und fort eben dieses Geistes, seiner beseelenden und hervorbringenden Macht für die Verwalter des Amtes, die Diener am Wort, ebenso wie für das Ganze der versammelten Gemeinde und alle ihre einzelnen Glieder. Und dies Eine, daß vom Geiste ergriffene und geistesmächtige Persönlichkeiten da seien, steht für das Hervorbringen des Inhalts des Gottesdienstes wie für dessen innerliche Aufnahme als Erstes voran. Die Art und Weise aber, wie die Wesenselemente, die Hauptstücke des Gottesdienstes, untereinander verbunden sind, ihre Aufeinanderfolge, der Anschluß der einen gottesdienstlichen Akte an die anderen, ihr Aufbau zu einem gottesdienstlichen Ganzen, ihre Verteilung zwischen Amt und Gemeinde, die Formen und Mittel des religiösen Ausdrucks, dies alles ist nicht unmittelbar mit jenen Wesensstücken gegeben, ist auch selbst nicht konstituierend für den Bestand der Kirche, sondern geht als Zweites, Sekundäres aus jenem Ersten und Fundamentalen hervor. An der Hervorbringung ist außer der Überlegung kirchlicher Weisheit, die innerlich Zusammengehöriges zusammenordnet und -fügt, und außer dem Wahrheitssinn des Glaubens, der nur das dem Glaubensinhalt Entsprechende und der Erbauung Förderliche aufnimmt, ein Sinn für den Wert beharrender konstanter Typen und Mittel des Glaubenszeugnisses wirksam, dessen Recht einerseits auf dem Bedürfnis einer jeden Gemeinschaft nach fester Anordnung gemeinsamer ein Ganzes bildender Akte, andererseits auf einer auch ohne Anordnung still und energisch in allem Gemeinschaftsleben wirksamen Macht geschichtlicher Tradition als seinen beiden Hauptpfeilern ruht. So entsteht die Gottesdienstordnung kirchlicher Gemeinschaften, für die der Name „Liturgie“ als Bezeichnung ausgeprägt und in Kirchen verschiedenen Bekenntnisses rezipiert ist. Man kann ihn auch in engerem Sinne verstehen, so daß er zur Unterscheidung von der frei persönlichen That der Predigt den Komplex der religiösen Stücke bezeichnet, die von der Kirche für den gottesdienstlichen Gebrauch ausgelesen und fixiert, in eine bestimmte Abfolge nach den Grundsätzen religiöser Logik geordnet, in einem amtlichen Kirchenbuch, der Agende, für den kirchlichen Gebrauch veröffentlicht und den Dienern am Wort befohlen sind. In diesem Sinne vertritt die Liturgie ein stabiles Element neben dem beweglichen der Predigt, die feste Ordnung neben der freien Bethätigung, ein gegebenes Objektives neben dem persönlichen und individuellen Zeugnis, während sie mit der Predigt durch die Einheit des Inhalts und des bekennenden Glaubens, wie durch die gleiche Absicht, die Gemeinde zu erbauen, verbunden bleibt. Eine weitere Fassung des Begriffs der Liturgie liegt da vor, wo das Ganze der Gottesdienstordnung mit Einschluß der Predigt so bezeichnet wird. Der Unterschied dieses Sinnes von jenem ersten engeren ist nicht groß; denn er nimmt für die Liturgie nicht den Inhalt der Predigt, ja nicht einmal die Seite an ihr, welche durch kirchliche Sitte bestimmt ist, in Anspruch, sondern nur ihre Stellung im Ganzen des Gottesdienstes, während ihr Inhalt, die Frage, was und wie gepredigt werden solle, sich der Fixierung notwendig entzieht. Einer ähnlichen Abgrenzung bedarf es auch für die Feier der Ausspendung des heiligen Mahles. Daß es gefeiert, daß die Feier in wesentlichen Dingen sich von der Absicht und dem Wort der Einsetzung durch den Herrn nicht entferne, daß der Tod des Herrn verkündigt, dessen Frucht in der Vergebungsgnade dargeboten werde, daß eine Versammlung sich in Einheit des kirchlichen Ortes und der kirchlichen Zeit zu ihm finde, ist eine über dem Liturgischen stehender, es normierender Grundsatz; aber schon die Frage, ob die Einsetzungsworte feierlich rezitiert, eine Spendeformel gesprochen, ob Altar oder Tisch gebraucht, die Elemente vom Verwalter des Sakraments gegeben oder vom Empfänger mit seiner eigenen Hand genommen werden, ist eine liturgische. Liturgisch auch Form und Anordnung der Gebete, der feierlichen Ermahnungsworte und Segenssprüche, die auf die Feier hinführen, wie die Präfation, in ihrem Stamm eins der ältesten Stücke des christlichen Kultus, und das Vaterunser. Selbst die Konsekration ist integrierender Bestandteil erst durch liturgische Festsetzung geworden, und wie verschieden die Vorstellungen über ihre Bedeutung und Wirkung gewesen sind und noch sind, zeigt die Geschichte der Abendmahlsfeier, wie eine Vergleichung des Brauchs und Lehrbegriffs der Kirchengemeinschaften und Denominationen der Gegenwart. Wie viel Fließendes aber auch hier anzuerkennen sei, so hat doch gerade das heilige Mahl sowohl durch die festen, mit seiner Stiftung gegebenen Elemente, wie durch seine besondere Dignität für die Entstehung eines Kerns und Kristallisationspunktes gottesdienstlicher, liturgischer Ordnung die größte Bedeutung für die Entstehung einer Liturgie gehabt, wie deren Geschichte zeigt. Darin ist es auch begründet, daß in der Folge das Wort „Liturgie“ vom kirchlichen Sprachgebrauch vor allem auf den Komplex der gottesdienstlichen Formen der Feier des Sakraments Anwendung gefunden hat. Es ist nicht wie im gegenwärtigen protestantischen Sprachgebrauch das gottesdienstlich Geordnete an sich, ohne Rücksicht auf das heilige Mahl, was den Namen „Liturgie“ ver-

anlaßt hat, sondern der heilige Dienst, besonders das Allerheiligste des kirchlichen Dienstes, freilich mit Rücksicht auf das feste Gefüge seiner Bestandteile und der priesterlichen Verrichtungen.

Nicht unmittelbar in der Offenbarung, nicht präzeptiv durch ein Offenbarungswort, am allerwenigsten auf gesetzlichem Wege, ist es zu einer Liturgie gekommen. Die römischen Liturgiker haben sich vergeblich bemüht, wenigstens den Kern ihres Meßkanon auf die Auktorität des Herrn und seiner Apostel zurückzuführen. Die Gottesdienstübung der Urgemeinde, wie sie sich, obgleich unvollständig, namentlich auf Grund der apostolischen Ermahnung 1 Kor 14 uns entwirft, zeigt noch alles fließend. Eine reiche Mannigfaltigkeit der Charismen muß gegen die Überschätzung der hervorragenden und auffallenden verwahrt, der Endzweck der Erbauung der Gemeinde, in dem alle Gaben zusammentreffen, stark herausgehoben, Vordringlichkeit und Unordnung abgewehrt werden. So war das Schlußwort *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* nur ein ethischer Wink, kein für gottesdienstliches Bilden schon wirksames Prinzip. Jenem Winke folgend hätte an sich das gottesdienstliche Leben sich in dem freien Walten der Mannigfaltigkeit weiter bewegen können. Das formschaffende Prinzip lag aber in der unausweichlichen Macht des geschichtlichen Beharrens für Gemeinschaft wie Gesellschaft. Daß diese Macht auch in der apostolischen Zeit, der Zeit der Ursprünge, nicht ganz versagte, beweist als eine zwar kleine, aber sehr kenntliche Spur jenes Amen, mit dem nach der Erwartung des Apostels auf Dankgebete geantwortet wurde. Gewiß ein synagogaler Brauch, der selbst in heidenchristliche Gemeinden so früh Eingang gefunden hat. Man sieht daraus, wie stark das Bedürfnis gottesdienstlicher Sitte sich schon in der Anfangszeit regte. Man schloß sich an Bräuche eines Kultus an, mit dem man das alttestamentliche Wort gemeinsam hatte, mochte man sonst durch den Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung noch so tief von ihm geschieden sein.

Das Bedürfnis, ein Beharrendes für das gottesdienstliche Leben zu schaffen, in dem räumlich getrennte Einzelgemeinden den Ausdruck ihrer Einheit besitzen, ein Beharrendes, das als ein heiliges Erbe von einem Geschlecht kirchlicher Gemeinschaft auf das andere übergehe und späte Zeiten mit früheren Jahrhunderten unter Hinzutritt der Pietät verbinde, ist tief im Wesen geschichtlicher Gemeinschaft und gemeinschaftlicher Geschichte begründet. So senkt sich in das Walten des pneumatischen Lebens eine aus der Sphäre des Natürlich-Sittlichen herstammende Funktion gestaltend und ordnend ein, nur daß dies Ordnen, obschon es die Einzelindividualität nötigt, sich um des Ganzen willen zu fügen, doch nie den Charakter eines Gesetzes erhält. Auch ist das Einrichtungsmäßige, das von einem geschichtlichen Ganzen herkommend in seinem So-Sein auf eine bestimmte, geschichtlich gewordene, organisierte Kirche mit seinem Werte beschränkt ist, nicht wie etwa ein Statut so unpersönlich, daß es nicht in den Gebeten, die zur Substanz der Liturgie gehören, persönlich entstandene Bestandteile sich assimilierte. Freilich werden diese meist in der Absicht, dem Gemeindegottesdienst damit zu dienen, entstanden sein. Ein ähnlicher Prozeß, wie bei der Entstehung des kirchlichen Gesangbuches, nur daß hier das Freie sowohl in der Art der Hervorbringung als auch der auswählenden kirchlichen Benutzung sich stärker behauptet, als in der Liturgie, und daß die charakteristischen dichterischen Individualitäten unverhüllt hervortreten, während die Schöpfer einzelner liturgischer Gebilde zurücktreten und zurücktreten sollen.

Verlöschen demnach die Züge des individuell-persönlichen Hervorbringens oder verwischen sie sich wenigstens: dennoch entsteht in und mit der Liturgie selbst ein individuell und charakteristisch dargestelltes Bild der bestimmten Kirche, der sie angehört, nach der Seite ihres gottesdienstlichen Lebens, nur daß, um einen vollen und richtigen Gesamteindruck dieses Lebens zu gewinnen, auch auf die Predigt nach ihrem evangelischen Gehalt und ihrer geistigen Kraft wie ihrer formalen Gestalt Rücksicht genommen werden muß. Auch hat auf die liturgischen Linien jenes Bildes die kirchliche Verkündigung insofern eingewirkt, als bei der jährlichen Feier der heilbegründenden Offenbarungsthaten nicht bloß das Bedürfnis beteiligt ist, in der Gemeinde Gott zu preisen, ihn zu bitten, ihm zu danken, sondern auch in bestimmten Abschnitten aus der Schrift und einer hieraus zu schöpfenden Predigt jene Thaten vor das Auge der Gemeinde zu stellen und sie zu erbauen. Wortdarbietung also ist mit ein Faktor für das liturgische Gestalten. Als das Kirchenjahr den einzelnen Sonntagen gewisse liturgische Worte und Gebete zuerteilte, wie in den Introiten und Kollekten der römischen Kirche geschehen ist, stimmte sie diese auf den Ton der Schriftlesung ein. So hat die Darbietung des Wortes besonders zur Bildung variabler Formen der Liturgie mitgewirkt.

In das von der Sitte geschaffene Festgewand gottesdienstlicher Übung hat dann der tief im Wesen des menschlichen Geistes begründete Zug, Übersinnliches durch Sinnliches anzudeuten in natürlicher Befreundung mit dem durchs Religiöse erzeugten oder doch angeregten künstlerischen Triebe manche Fäden hineingewoben. Symbolik und symbolisierende oder ausschmückende Kunst kann nicht unter Hinweis auf die schlichte und kunstlose Ein- 5 fachheit der Gottesdienste der apostolischen Zeit als unevangelisch oder weltlich verbannt werden, sowenig wie das alttestamentliche Bilderverbot einer keuschen darstellenden Kunst den Boden zu entziehen vermag. Vielmehr ragt auch hier im künstlerischen Handeln nicht minder als im ordnenden ein der Schöpfungsordnung Gottes entstammender Lebenswert in die Pflege der Offenbarungsgüter und -werte hinein, nicht grundlegend zwar, letztlich 10 sogar entbehrlich, aber durch den geheimnisvollen Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem sinnlichen den Akten der Erhebung des Gemütes zu Gott förderlich und dienend. Auf diese Weise ist innerhalb der weiteren Sphäre der kirchlichen Kunst ein eigentümlich liturgisch künstlerisches Gestalten entstanden, hat Altar, Kanzel und gottesdienstliche Geräte geformt und geschmückt, sich auch bestimmter Farben für die Symbolik bedient, um die 15 Eigenart der Festzeiten dem Sinn eindrücklich zu machen. Trotz der Analogie alttestamentlich- wie heidnisch-kultischer Symbolik und Kunst ist dies weder als jüdisch noch als heidnisch anzusehen, sondern nur aus gleichen Wurzeln, aus Bedürfnissen des geistigen Lebens entsprungen, die das Christentum nicht zu verleugnen braucht. Erst wenn die Überfülle dieser dienenden Mittel unter Versäumung des für den Kultus Wesentlichen, des Wortes, 20 sich vordrängt, wenn die Liturgie, wie es in der orientalischen Kirche geschieht, zu einem symbolischen Drama mit sinnlichen Effekten wird, oder wenn, wie in der römischen Messe, das Symbolische zu einem Ceremoniell vertrocknet, das sich mit mystagogischen und theurgischen Prätensionen verbindet, werden jene künstlerischen und symbolisierenden Zuthaten eine Gefahr und Schädigung. Und in reichlicher Erfahrung einer Entgeistigung und Ent- 25 leerung, die mit diesen Überladungen verbunden war, hat die Reformation auch hier zur Einfachheit zurückgelenkt, die schweizerische spröder und abweisender als die deutsche; denn hier verwehrte Luthers unbefangene und gemütliche Schätzung des Bildlichen und sein Sinn für Sitte den Symbolen und der Kunst nicht ihr bescheidenes dienendes Walten. Wesentliches hat er ihnen nie zugestanden. Unterschiede zwischen den beiden evangelischen Kon- 30 fessionen auf diesem Gebiet dürfen darum von einer späteren Betrachtung in ihrer Wichtigkeit nicht überschätzt werden. Sie bleiben höchstens charakteristische Begleitserscheinungen tieferer Unterschiede und haben als solche für die Bestimmung konfessioneller Eigenart allerdings noch einige Bedeutung.

Wichtiger aber und für die Entwickelung der Liturgie bestimmender ist kraft des Zu- 35 sammenhangs, der zwischen dem Bekenntnis der Kirche und ihrem innersten Leben besteht, die Wechselbeziehung zwischen der Liturgie und der kirchlichen Lehre. Wie stetig liturgische Formen, Bräuche, Symbole sich behaupten, so empfänglich bleiben sie doch für Umbiegungen, Zuthaten, Auslassungen, die ihren Grund in Veränderungen des kirchlichen Lehrbegriffs, in Fortschritten oder Rückgängen religiöser Vorstellungen und Anschauungen haben. So 40 konnte, als die Heilsbedeutung des Todes des Erlösers in ihrer biblischen Tiefe nicht mehr erfaßt wurde, der Inhalt der eucharistischen Gebete sich verallgemeinern und verflachen, wie es schon in der Didache der Fall ist. So geschah es, daß die alte Vorstellung von einer Weihung der Elemente durch den Geist, die noch ältere Meßliturgien der fränkischen Kirche beeinflußt, in der römischen Messe zu einem rudimentären Rest ohne erhebliche Be- 45 deutung herabgesetzt wurde (Rubr. XIII: Veni sanctificator spiritus etc.). So entstanden zu Gunsten des Opfergedankens in der römischen Messe jene Partien, durch die sich der römische Kanon sowohl von den altkirchlichen Gebeten, wie von denen des frühen Mittelalters als verbildete Weiterführung unterscheidet. Im stärksten Maße mußte daher der große religiöse Umschwung in der Reformation, der Rückgang auf die Bibel und die 50 Absicht des Erlösers bei der Stiftung des Abendmahls auf die Neugestaltung evangelischer Gottesdienstordnungen einen Einfluß ausüben; und ohne in eine geschichtliche Darstellung einzugehen, darf als prinzipiell wichtig hier erwähnt werden, daß die Reformation in ihrem Kampf gegen die Messe zunächst von den religiösen Gesichtspunkten ausgegangen ist. Apol. XXII. 55

Andererseits hat der im Liturgischen festgelegte und eben dadurch den Gemütern im gottesdienstlichen Gebrauch tief eingeprägte religiöse Gehalt gottesdienstlicher Sitte für die Auffassung und Schätzung der Eigenart einer kirchlichen Gemeinschaft eine den symbolisch ausgeprägten Lehrbegriff ergänzende Bedeutung. Selbst da, wo die Zuspitzungen des letzteren der Liturgie ihre charakteristischen Züge geben, wie es die Lehre von der unblutigen 60

Wiederholung des Opfers Christi und die Lehre von der Transsubstantiation im römischen Meßkanon gethan hat, wird der Durchschnitt der kirchlichen Frömmigkeit, besonders die Vulgärfrömmigkeit, von den Eindrücken der kultischen, nicht der didaktischen Ausprägung der Lehre bestimmt. Was wäre eine Transsubstantiationslehre ohne die Meßpraxis? So gehören denn liturgische Formen kraft dieser ihrer Bedeutung zu den Charakterzügen des Bildes einer Kirche, und es wird ein Fortschritt der theologischen Disziplin der Symbolik darin zu begrüßen sein, daß sie nicht bloß auf die Bekenntnisse, sondern unter Beschränkung freilich auf Wesentliches und Charakteristisches auch auf jene Formen des gottesdienstlichen Lebens Rücksicht nimmt. Diese Bedeutung liturgischer Stücke für die Erkenntnis des Eigentümlichen einer kirchlichen Gemeinschaft wird sich freilich in dem Maße herabmindern, in welchem, wie bei uns Evangelischen, der Grundsatz von der allein normierenden Bedeutung der Schrift in einem tiefen und reichen Glaubensleben der Gemeinden wirklich lebendig ist. Wohl werden auch die Konfessionsunterschiede Evangelischer, besonders in der Anschauung von der Bedeutung des Abendmahls, in den liturgischen Formen der Feier irgend hervortreten, wie es die Vergleichung der lutherischen Abendmahlsliturgie mit denen der Reformierten zeigt. Der Streit um die preußische Agende in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hat sattsam gezeigt, wie stark, wenn Mißtrauen aufgeregt ist, und Tendenzen gewittert werden oder vorhanden sind, geringe Abweichungen vom Typus der Konfession, wie kleine Abschliffe, wie wirkliche oder vermeintliche Annäherungen an liturgische Bräuche der anderen Konfession sogar Ferment einer Separation werden konnten; aber dies alles war doch im Kreise wirklich bibelgläubiger lutherischer Christen nur um deswillen möglich, weil sie die liturgischen Änderungen als Symptome einer ihnen widrigen kirchlichen Bestrebung auffaßten. Das Ende des Jahrhunderts, in dessen Anfang jener schmerzliche Streit fiel, hat durch die Arbeit der Agendenrevisionen ein pietätvolles Festhalten an geschichtlich ererbten gottesdienstlichen Formen gezeigt, dem eine Überschätzung der Bedeutung und des Wertes derselben Formen, als wären sie wesentliche Stücke der kirchlichen Gemeinschaft, fernblieb. Wie hoch man in evangelischen Kirchengemeinschaften die Bedeutung des Eindrucks kirchlicher Einheit, der bei Gleichheit geschichtlich bewahrter Liturgie entsteht und die Erbauung fördert, auch schätze, wir werden darüber nicht übersehen, daß die evangelische Wahrheit das Übergeordnete ist, und daß sie letztlich jenes Unterstützenden nicht bedarf. Sie allein ist im tiefsten Dienen die souveräne Größe des gottesdienstlichen Lebens.

Auch der Weg der Geschichte selbst, der zur Verschiedenheit der evangelischen Bekenntnisse und Kirchengemeinschaften geführt hat, ist in seinem weiteren Verlauf der Anerkennung, zum Teil der Aneignung der Gaben der anderen Konfession günstig gewesen. Reformierte Gottesdienste haben den Altar und das Mitwirken der bildenden Kunst zugelassen; lutherische den Vorzug der liturgischen Anwendung des Taufsymbols im Gottesdienste vor dem Nicänokonstantinopolitanum anerkannt. Und es war doch Zwingli, der jenes dem in der Messe üblichen „Nicenum“ substituierte. Auch die Frucht reformierter Kultusreform, daß die Liturgie des Gemeindegottesdienstes ohne die Abendmahlsfeier schon selbstständig und vollständig sei, wird, wie sie denn der rechten Schätzung des Wortes Gottes und somit gemeinevangelischen Grundsätzen gemäß ist, von entschieden lutherischen Liturgikern gebilligt.

Die Frage, welche Stücke eine evangelische Liturgie des Gemeindegottesdienstes wesentlich konstituieren, ist aus bloßen Prinzipien ohne jedes Hinübersehen auf die Geschichte nicht zu beantworten. Als wesentlich werden Gebet und Schriftlesung in Anspruch genommen werden können, doch nicht ohne das Zugeständnis, daß selbst der Wegfall einer liturgischen Schriftlesung noch nicht das Ende aller Liturgie bedeute. Man könnte ja, wenn man vom Wege geschichtlicher Sitte abträte und sich ins ganz freie und neue Bilden hineinbegäbe, auch mit der Verlesung des biblischen Abschnitts, welcher der Predigt als Text zu Grunde liegt, auskommen; man könnte da die Mannigfaltigkeit der Gebete einschränken oder auch steigern, Sündenbekenntnis und Fürbitte, Fürbitte und Danksagung voneinander sondern oder miteinander zu einheitlichen Gebeten verbinden; man möchte vollends in anderer liturgischer Logik die einzelnen Teile abweichend von der Sitte zu ordnen im stande sein, dem Vaterunser z. B., das jetzt als consummatio am Ende aller Gebete steht, die Bedeutung beimessen, daß es als gemeinchristlicher Ausdruck der weitesten und tiefsten Einheit und Gebetspraxis zu Anfang gesprochen werde. Mit alle dem bleibt man sowohl im Rahmen des liturgischen Ordnens wie des evangelischen Zeugnisses. Aber auch so entstandene neue Gebilde dürften dann doch die Tendenz haben, nicht alljährlich wieder anderen Gebilden und Konstruktionen zu weichen, sondern sich irgendwie

als ständig zu behaupten. Denn der Geschichte ist nicht zu entfliehen; und Liturgien besonders sind, um einen Ausdruck Gaupps zu brauchen, keine Sommerblumen. Stellt demnach das Ständige, das Geschichtliche, auch da wo es einmal verleugnet wird, sich von selbst wieder ein, so dürfte der Schluß sich rechtfertigen, daß die Frage nach dem Wesentlichen einer evangelischen Liturgie überhaupt nicht abstrakt, sondern aus der pietätvollen 5 Achtung vor den geschichtlich gewordenen und bisher für Erbauung bewährten Formen, daher allerdings auch nur mit relativer Bestimmtheit zu beantworten ist. Denn auch pietätvoll Bewahrtes kann eben durch den geschichtlichen Prozeß, der es schuf, trug, schonte, sich einmal ausleben, an Wert verlieren und Ersatz durch Neues heischen.

Der gegenwärtige Bestand evangelischer Gottesdienstordnungen, namentlich von lutherischem Typus, giebt zu diesen Grundsätzen konservativer Reform, deren Vorgänger Luther selbst war, die bestätigende Erläuterung. Ja zum Teil hat die Entwickelung über Luthers weitergehende Änderungen in der deutschen Messe zur älteren Form wieder zurückgelenkt. Sie hat dem Introitus nicht immer ein deutsches Lied substituiert, sondern einen Wechselgesang aus Schriftworten unter besonderer Benutzung des ATs als feierlichen liturgisch stilisierten Portikus vor den Bau der Liturgie gelegt, um in Grundlauten die Eigentümlichkeit des Festes oder der festlichen Zeit anzudeuten und gleich zu Anfang das Element der Anbetung mit Worten biblischen Zeugnisses zu vertreten. Das Confiteor ist aus einem priesterlichen Vorbereitungsakt zum Sündenbekenntnis der Gemeinde geworden und hat Raum für Gebete gelassen, in denen sich evangelischer Buß- und Glaubenssinn tiefer und schöner ausspricht, als im alten römischen Formular; ebenfalls eine Rückbildung über Luther hinaus. Das Kyrie, den alten Bittruf ex miseria hujus vitae, mit Einschluß der Sünde, doch nicht mit Beschränkung auf sie, hat die lutherische Liturgie nebst dem Gloria übernommen, teils in dem scheinbar harten Kontrast, der wie in der Messe, das Elend des zeitlichen Lebens im Bittruf und die nah angrenzende Herrlichkeit des ewigen Lebens im Lobpreis der Engel (Lc 2, 14) zum Ausdruck bringt. Auch die salutatio: Dominus vobiscum, mit der Antwort der Gemeine: Et cum spiritu tuo, ein Stück, das Luther gestrichen hatte und das in der That sich kaum rechtfertigt, mag man es mit älteren Erklärern der Messe als Ermahnung zur Andacht wegen des folgenden Gebets und die dann stattfindende Lesung der hl. Schrift motivieren, ist schon von der Brandenb.-Nürnberger KO v. 1533 wieder aufgenommen worden und hat sich in evangelischen Liturgien, z. B. in der neuesten preußischen Agende, an dieser Stelle behauptet. Wurzelhafteren evangelischen Bedürfnissen dient dann die Schriftlesung, wenn sie auch nicht mehr in der Absicht geschieht, Christen, welche die deutsche Bibel aus Luthers Händen empfangen haben, in die Schrift einzuführen, sondern die Gesamtheit der Gemeinde feiernd dieses Schatzes in pietätvoll bewahrter, übrigens Ergänzung zulassender Auslese zu erinnern.

Auch die Recitation des Symbols, des nicht nur um seines Alters, sondern seines Inhalts und seiner mächtigen Form willen ehrwürdigsten, des sogenannten Apostolikums, wird nach der Schriftlesung ihr Recht behalten. Der vox scripturae folgt die vox ecclesiae, wie schon Thomas das Verhältnis faßt. Dabei darf die evangelische Freiheit nicht verleugnet werden, die Luther mit seinem: „Wir glauben All an einen Gott" sich genommen hat. Diese Umdichtung des Nicäno-Konstantinopolitanum ist allerdings seinem dichterischen Werte nach gleichen Bedenken ausgesetzt, wie das Lied „Jesaia dem Propheten das geschach", wenn man es mit dem altkirchlichen Original, der Präfation, vergleicht. Befreite man aber doch das durch Zwinglis Vorgang dem evangelischen Gottesdienst zurückgegebene „Apostolikum" von dem Anstößigen in der Bezeugung der Auferstehungshoffnung, indem man „Auferstehung der Toten" noch lieber als „des Leibes„ sagte! Evangelische Freiheit trägt durchaus soweit. Man bedenke die freien mittelalterlichen Formen, die Müllenhoff und Scherer in den Denkmälern altdeutscher Poesie und Prosa (Nr. XCVI) mitgeteilt haben!

Die Feier des heiligen Abendmahls trägt ebenfalls reichliche Spuren des altkirchlichen liturgischen Erbgutes. Wie tief das kritische Messer des Reformators in alle die unevangelischen Bestandteile des römischen Kanon hineingefahren ist, hat er doch mit glücklichem Takt die altkirchliche Präfation geschont, ebenso das herrliche agnus dei aufgenommen. Aber auch hier sah später ein verfeinerter liturgischer Sinn sich zur Metakritik gedrängt, wenn die Frage zur Entscheidung stand, ob man die homiletisch-liturgischen Stücke, die Luthers deutsche Messe darbot, nicht gegen eingelebte aus altkirchlicher Observanz in die römische Messe übergegangene zurücktauschen solle. Der biblische Wortlaut des Vaterunser war doch keineswegs durch jene „Paraphrasis und Vermahnung" der deutschen Messe, die 60

Luther noch dazu conceptis seu praescriptis verbis gestellt wissen wollte, zu ersetzen. Wohl blieb die Sitte der Abendmahlsvermahnungen, obschon mannigfach anderen Inhalts; aber das Vaterunser selbst trat doch wieder in sein Recht. Erstens durch den unersetzlichen Gebrauch seines Wortlauts; dann auch durch Rückgewinnung seiner alten Stellung. Denn, wie schon Löhe unter Berufung auf Rudelbach hervorgehoben hat (Agende f. christl. Gem. luth. Bek., 2. Aufl., 1853, S. 47 Anm.), ist „die antike" Stellung des Vaterunser die vor der Pax und der Distribution. Die altkirchlichen Liturgien, die das Vaterunser überhaupt haben, — es fehlt bekanntlich in den apost. Konstitutionen lib. VIII — lassen es vor dem Empfange beten; und bei Augustin zeigt besonders die 5. Bitte, die ihm Ausdruck der täglichen Christenbuße war, als eine geistliche Waschung noch die besondere Bedeutung des Vaterunser als der Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie: ut his verbis lota facie ad altare accedamus, et his verbis lota facie corpore Christi et sanguine communicemus. Serm. 17, V. 90, 9. Über den Wert der Paraphrase, ja, der „deutschen Messe" Luthers hat sich schon Löhe mit Zurückhaltung zweifelnd geäußert. Agende S. 335 Anm.

Vor allem wird man es billigen, daß die der deutschen Messe eigentümliche, später besonders Bugenhagens Abendmahlsordnungen beeinflussende Weglassung einer Spendeformel sich nicht durchgesetzt, daß die altkirchliche, im römischen Meßkanon nicht treu bewahrte Sitte sich in der evangelischen Abendmahlsfeier wieder Hausrecht erworben hat. Sofern freilich ihre Formulierung gegenüber den Reformierten durch eine ausschließende Konfessionalität ihr Gepräge erhalten hat, wird ein Glaubenssinn, der auch ohne Unionstendenz aufs Gemeinevangelische Wert legt, darin nicht die geschichtliche Form sehen, die der Absicht des Herrn ein Mahl für die Jüngergemeinschaft zu stiften, adäquat sei.

So zeigt in allen wichtigeren Teilen evangelisch-liturgischen Bildens sich die Macht eines pietätvollen Bewahrens geschichtlicher Zusammenhänge bei protestantischer Wahrheit und Freiheit. Dies ein Kopieren der römischen Messe nennen heißt verkennen, daß das Eigentümliche dieses höchst entarteten Gottesdienstes in unsere Liturgien eben nicht aufgenommen ist.

Der christliche Sprachgebrauch hat das Wort „Liturgie" in seiner Anwendung auf die gottesdienstliche Sphäre nicht direkt aus dem antiken Sprachschatz entlehnt, wo es einen dem Staat und Volke öffentlich, meist freiwillig geleisteten Dienst bezeichnete. Er lehnt sich vielmehr an die Septuaginta an, die das hebräische ʿaboda, wenn es vom Tempeldienst gebraucht wird, mit *λειτουργία* übersetzt. Diese Verwendung für das Religiöse bleibt dem Worte fortan ausschließlich eigen. Doch tritt im Neuen Testament die Beziehung auf kultisches Handeln nur in solchen Stellen auf, die von alttestamentlichem Opferdienst handeln (Lc 1, 23; Hbr 9, 21), während *λειτουργεῖν, λειτουργός, λειτουργία* sonst verinnerlichend und vergeistigend die Herzens- und Lebensbeziehung auf einen im Glauben und im Gehorsam gegen Gott geübten Dienst ausdrücken. So wird es auch auf Christus angewendet, der als himmlischer Hoherpriester *τῶν ἁγίων λειτουργός* den Antitypus des alttestamentlichen Hohenpriestertums darstellt (Hbr 8, 2. 6), so daß hier bei geflissentlicher Anlehnung an das Alte Testament mit um so stärkerer Absichtlichkeit die himmelweite Erhabenheit und grundsätzliche Verschiedenheit des durch Christus geleisteten hohepriesterlichen Dienstes gegen den alttestamentlichen sich abhebt. Dieselbe Vergeistigung und Enthebung des Begriffs aus der Sphäre des alttestamentlich Kultischen in das neutestamentlich religiöse Verhältnis findet in der Anwendung der Wortgruppe auf apostolische Dienststellung und Übung statt: Phi 2, 17 in der tiefen und feinen Zusammenstellung der *θυσία* und *λειτουργία* aus vorahnender Erwägung des Märtyrertodes; ferner Rö 15, 16, wo sich der Apostel wegen seiner Sendung an die Heiden, wegen des Auftrags missionierender Predigt *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ* nennt; endlich auch in der Bezeichnung brüderlicher Dienstleistung und Unterstützung, wie Rö 15, 27; Phi 2, 25. 30; besonders 2 Ko 9, 12 f. *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης* von der Kollekte als einem gottesdienstlichen Akt. Auch wo die obrigkeitlichen Personen *λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ* genannt werden (Rö 13, 6), zeigt der Genetiv, daß die antike Vorstellung durch die eines gottesdienstlichen Handelns abgelöst ist, und man hat nicht nötig, hier mit Achelis die ursprüngliche Bedeutung des öffentlichen staatlichen Dienstes unter dem dem Alten Testamente entlehnten theokratischen Gesichtspunkte als durchscheinend anzunehmen. Auch wäre mit dieser Annahme eher eine Abschwächung des dem Apostel am Herzen liegenden Gedankens verbunden, daß die Obrigkeit in der Ausübung ihrer von Gott übertragenen Befugnisse einen gottgeweihten Dienst ausrichtet. Am nächsten steht unter den neutestamentlichen Stellen Act. 13, 2 der Beziehung auf gottesdienstliche Übungen der christlichen Gemeine,

denn man hat hier an Gebet und gegenseitige Ermahnung, Prophetie und Lehre zu denken, während jeder Gedanke an ein verordnetes und geordnetes liturgisches Handeln fernzuhalten ist.

Der kirchliche Sprachgebrauch vollzieht nun nicht einen Rückgang auf den neutestamentlichen, sondern auf den alttestamentlichen; eine Erscheinung, die im Zusammenhang mit dem Einfluß begriffen sein will, den alttestamentliche Einrichtungen: das Priestertum, der Opfergedanke, die dingliche Heiligkeit der Kultusstätte, -gerätschaften, -zeiten auf die kirchlich-kultischen Institutionen ausgeübt haben. So begünstigte eine verchristlichte Gesetzlichkeit, eine ins Christliche übersetzte Anstaltlichkeit das Wiederaufnehmen der in der griechischen Bibel für levitisches und priesterliches Handeln gebräuchlichen Ausdrücke für die kirchlich-gottesdienstliche Praxis, am meisten um den Centralakt, der sich steigend gegen die anderen durch seine Heiligkeit hervorhob und als Opferakt von den Schauern eines besonderen Gefühls der Gottesnähe umgeben war, prägnant zu bezeichnen. Die Wortgruppe *λειτουργία, λειτουργεῖν* u. s. w. wird daher wieder für spezifisch gottesdienstliche Vorgänge gebraucht, sowohl in weiterem Sinne, in den auch die tägliche kirchliche Gebetsübung mit einbegriffen wird: *τὴν ἑσπερινὴν λειτουργίαν συνήθως ἐπιτελέσας*. Theod. hist. eccl. 4 bei Stephanos thes. V, 172; als auch besonders vom ausgestalteten eucharistischen Kultus. Von den Griechen entlehnten früh die Abendländer das Wort für die Bezeichnung der Abendmahlsfeier; doch ist der geschichtliche Fortschritt des Gebrauchs des Terminus liturgia aus du Cange nicht befriedigend zu ersehen. Forcellini (III, 784) weist es schon bei Ambrosius (ep. 33 ad Marcell.) und bei Augustin (serm. 251 de temp.) nach. Doch zeigen die älteren und auch noch die mittelalterlichen lateinischen Kultusurkunden den Gebrauch anderer Termini: missa, ordo de officio missae, ordo sacramentorum u. s. w. Daraus erklärt sich, daß die evangelischen Bekenntnisse mit dem Wort nicht eigentlich umgehen. Sie geben dem Ausdruck ceremoniae den Vorzug, der ihnen durch die Eigentümlichkeiten der römischen Meßliturgie und der römischen Kultushandlungen überhaupt nahe lag; und an der Stelle, wo sie das Wort *λειτουργία* braucht (Act. 24. R. 273), deutet die Apologie, darin die humanistische Bildung ihres Verfassers bekundend, zuerst auf den Sinn des Wortes bei den Klassikern hin und bezieht sich dann auf die Kirchensprache der Griechen; ein Zeichen, daß neben „missa" und „Messe" das gräzisierende Wort im römisch-kirchlichen Sprachgebrauch der Zeit nicht eben heimisch geworden war. Es ist wohl dem Einfluß des Humanismus zuzuschreiben, daß vom 16. Jahrhundert an der Gebrauch der Wortgruppe in latinisierter Form bei Katholiken sich einbürgert, wie öfters schon die Titel der Werke bezeugen. J. Pamelius, Liturgica Latinorum (1571); Muratori, Liturgia Romana vetus; Mabillon, De liturgia gallicana etc. Ebenso haben die Protestanten das Wort rezipiert; und zwar hat sich bei ihnen der Kreis der Anwendung erweitert, so daß wir im gewöhnlichen, wie im theologisch wissenschaftlichen Sprachgebrauch jetzt auch von Tauf-, Trau-, Konfirmations-, Begräbnisliturgie ebenso unbefangen sprechen, wie von der Liturgie des Hauptgottesdienstes und hier wieder das Wort ohne Unterschied mit Beziehung auf den Gottesdienst anwenden, in dem die Predigt den Mittelpunkt bildet, wie auf den, der von da zur Feier des Sakraments fortschreitet und sie mitumfaßt. D. **Hermann Hering.**

Liturgik s. Gottesdienst, Begriff ꝛc. Bd VII S. 1 ff.

Liturgische Formeln. — 1. Amen. Litteratur: Calvör, Rituale eccl. I (Jena 1705), 477 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I (1883), S. 512 ff.; v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (1901), S. 160.

Wenn in der hebräischen Bibel das אָמֵן adverbial gebraucht wird, so hat es den Sinn bekräftigender Zustimmung (LXX: *γένοιτο*, z. B. Nu 5, 22; Dt 27, 15; Ps 40, 14). Es ist also die Antwort auf die Rede eines anderen. Doch kann es auch am Anfang der eigenen Rede als Bekräftigungsformel stehen; so häufig bei den Worten Jesu. Im Liturgischen findet sich das Amen nur in ersterem Sinne, und zwar bereits in der Liturgie der Juden. Hier ist es die Aneignungsformel, durch die sich die Gemeinde zum Gebet bekannte. Die christliche Gemeinde hat diesen Gebrauch angenommen, und zwar hat sie das hebr. Wort selbst wie überhaupt, so auch in der Liturgie unübersetzt beibehalten. Mit dem griechischen NT dringt das Wort in die verschiedensten Sprachen. Der Sinn des Wortes ist den Theologen nie verloren gegangen. Augustin sagt: „Amen nostra subscriptio est, consensio est, adstipulatio est"; in der pseudo-ambrosianischen Schrift de sacramentis wird das Amen als „verum" gedeutet (IV, 5 n. 25);

Ambrosius, de iis qui initiantur mysteriis I, 9 sagt: Amen, hoc est verum esse, quod os loquitur, mens interna fateatur; vgl. außerdem Hieronymus ep. 137 ad Marc.; in cap. I ep. ad Galat.; Origenes tract. 35 in Matth. und letztes Kapitel in ep. ad Rom.; Isidor Hisp., orig. l. VI, 19; Bernhard von Cl. serm. 7 in coena Dom. (quod rogas Dominum, hoc optamus). Auch in den Auslegungen der Messe begegnet man Erklärungen des Wortes z. B. Amen confirmatio orationis est a populo et in nostra lingua intelligi potest, quasi omnes dicant, ut ita fiat, sicut sacerdos oravit (Gerbert, Monum. lit. Alem. II, 276[b]). Ob aber die Gemeinde allzeit gewußt hat, was sie mit dem Wörtchen Amen ausspricht? Sicher dann, wenn ihr selbst eine Übersetzung vor oder nach dem Amen in den Mund gelegt wird, wie in koptischen Liturgien (vgl. z. B. Renaudot, liturg. orient. collectio I, 15 und 30) und im testamentum Jesu (ed. Rahmani p. 125). So sehr gehört der Gemeinde am Anfang das Amen, daß sich schon im NT beobachten läßt, daß nach einem Gebet, bei dem keine gottesdienstliche Gemeinde vorausgesetzt ist, auch das Amen fehlt. Dagegen hat nach 1 Ko 14, 16 die Gemeinde das Gebet jedes Mitgliedes sich durch diese Formel angeeignet (weitere Belege aus altchristl. Zeit bei v. d. Goltz a. a. O. S. 160). Diese Sitte blieb auch, als das Gebet Sache der Kleriker wurde. Das zeigen fast alle östlichen Liturgien, wenn es auch hier nicht an Gebeten fehlt, die vom Kleriker mit Amen geschlossen werden. Nur die Liturgie im 8. Buch der apost. Konstitutionen macht eine Ausnahme: hier bleibt der Gemeinde das Amen nur in drei Stellen, nämlich nach dem Trishagion, nach dem Intercessionsgebet und nach der Spendeformel (Brightman, Liturgies I, 19, 3; 23, 6; 25, 9. 13; vgl. dagegen folgende Stellen, wo das Amen dem Kleriker zufällt: 5, 27; 6, 32; 7, 24; 9, 19; 13, 3; 24, 15; 26, 18; 27, 12). Auch in allen Serapionsgebeten ist das Amen offenbar dem Kleriker zugewiesen (TU NF II Heft 3[b]). Außer nach den Gebeten sprach der Laie ein Amen auch nach der Spendeformel (vgl. Art. Eucharistie Bd V S. 568, 5 ff.), auch bestätigte die Gemeinde nach den Einsetzungsworten ihren Glauben daran durch Amen (z. B. in der Markuslit. Brightman I, 132, 32 und 133, 15), und die Epiklese wird an der entscheidenden Stelle: *καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα* durch das Amen der Gemeinde unterbrochen, ein Beweis, wie deutlich der Gemeinde die Bedeutung des Wortes gegenwärtig war (vgl. Hoppe, Die Epiklesis S. 244 ff.). Heute ist in der griechischen Kirche der Gemeinde das Amen genommen und dem Chor, freilich nur an wenigen Stellen, in den Mund gelegt. In der Regel spricht es der Priester selbst. — Eigentümlich ist der Gebrauch des Amen in der Taufe. Es scheint in einigen Kirchenprovinzen üblich gewesen zu sein, daß auf die jedesmalige Taufformel (Ich taufe dich im Namen des Vaters — des Sohnes — des heil. Geistes) die Anwesenden mit Amen antworteten. So ist es noch bei den Nestorianern (vgl. Denzinger, ritus orient. I, 374; vgl. Daniel, cod. liturg. IV, 505 Anm. 1). Dagegen spricht in der orthodoxen Kirche dieses Amen jedesmal der Priester selbst (Daniel a. a. O.), ein Zeichen, daß das Amen hier reine Schlußformel ist.

Im Abendland haben wir die deutlichste Fortsetzung der alten Sitte, daß die Gemeinde das Amen spricht, in der mozarabischen Liturgie (MSL 85, 109 ff.). Zwar ist hier ein Teil der Responsa Sache des Chors, aber daneben hat auch die Gemeinde noch zu antworten, namentlich mit unserer Formel. Viel spärlicher werden die Spuren in der gallikanischen Liturgie. Hier finde ich sie noch in der Benedictio populi, auf deren einzelne Sätze nur die Gemeinde das Amen gesprochen haben kann (Missale Gothicum MSL 72, 225 ff.; verkümmert auch im Missale Gallicanum vetus ebenda, S. 339 ff.). Diese Segnung bestand ursprünglich aus drei Gliedern, wie man aus der Mozarabischen Liturgie sehen kann (vgl. Daniel, cod. lit. I, 99[b]). Im heute geltenden römischen Ritus ist das Amen entweder an den Ministranten oder an den Chor oder an den Priester übergegangen. Das Amen nach der Taufformel ist ausdrücklich als sinnlos verboten. Bei der Spendeformel spricht der Spendende selbst das Amen. Das Amen nach dem Paternoster in der Messe ist ebenfalls ausdrücklich dem Priester vorbehalten, und zwar liegt nach dem Catech. Romanus (pars IV, cap. XVII quaest. III) darin die Antwort Gottes an das Volk, Gott habe das Gebet erhört. Diese Bedeutung des Amen sei aber allein dem Gebet des Herrn eigen, während es sonst „nur eine Zustimmung und ein Verlangen" bedeute. — Luther hat in das Amen seinen Glaubensbegriff hineingelegt; ihm ist es am Schluß des Vaterunsers „ein Wort des festen, herzlichen Glaubens, als sprächest du: o Gott Vater! diese Ding, die ich gebeten hab, zweifel ich nit, sie seien gewiß wahr, und und werden geschehen" (EA 21, 226 = WA II, 127 vgl. außerdem die Erklärung des Amen im kleinen Katechismus; vor diesem vgl. die Erklärungen bei Cohrs, D. evangel. Katechis-

musversuche u. s. w. I, 231 = 223; II, 44. 224; III, 28. 116). Die Reformation hat auch der Gemeinde, wenn auch nur in beschränkter Weise, das Amen zurückgegeben, nämlich nur als Responsum auf die Kollekten und auf den Segen, dagegen verbleibt dem Geistlichen das Amen nach dem Kirchengebet, nach dem Vaterunser (nur in der Abendmahlsfeier singt die Gemeinde mit der Doxologie auch das Amen), nach der Spendeformel, 5 nach der Textverlesung und nach der Predigt. In den beiden letzten Fällen hat das Amen in der That sehr oft nur die Bedeutung einer Schlußformel. Wenn Rietschel, Liturgik I, 529 fordert, daß nach der Textverlesung nur dann das Amen gebraucht werden dürfe, „wenn es wirklich als Zeugnis persönlicher gläubiger Annahme oder gläubiger Bestätigung des soeben Verlesenen gelten kann", so ist das zwar berechtigt, aber es wird 10 schwerlich allgemeinere Beachtung finden.

2. Doxologie. — a) Allgemeines: Litteratur: E. Ermelius, Dissertatio hist. de vet. Christ. δοξολογία 1684; A. Rechenberg, Dissertatio de vet. Christ. doxologia in: Syntagma Dissert. 1690; J. A. Schmidt, De insignibus vet. Christ. formulis 1696; Art. Doxologie in der 2. Aufl. Bd III, 683—685; Chase, The Lord's Prayer in the early 15 church in: Texts and Studies I, Nr. 3 (Cambridge 1891), p. 168 ff.; v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 157 ff.; Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie,[2] I, 394.

In Fortsetzung synagogalen Brauches schlossen die alten Christen jedes gottesdienstliche Gebet mit einer Doxologie (Origenes, *περὶ εὐχῆς* c. 33). Diese Sitte wurde auch auf die Predigt 20 übertragen. Die einfachste Formel lautete: *σοί (σοῦ; ᾧ) ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (vgl. Gebet Manasses in Const. Ap. II, 22, 11; Rö 11, 36; Phi 4, 20; Did. 9, 2. 3; 10, 2. 4; acta Theclae c. 42; ep. ad Diogn. 12). Sie wurde aber mannigfach variiert, so daß im Laufe der Zeit eine Fülle von Formeln entstand (über die älteste christliche Zeit vgl. Chase und v. d. Goltz). Nicht allein, daß das einfache *δόξα* durch andere Begriffe 25 ergänzt, beziehentlich ersetzt wurde, auch das *εἰς τοὺς αἰῶνας* genügte der religiösen Innigkeit nicht; so wurde es durch den Zusatz *πάντας* oder *τῶν αἰώνων* oder *καὶ νῦν* oder *νῦν καὶ ἀεὶ* und dgl. verstärkt. Ich vermute, daß eine genauere Untersuchung dieser Schlußdoxologien ergeben würde, daß die verschiedenen Kirchengebiete immer auch eine eigentümliche Doxologie bevorzugen. So ist z. B. die Formel *δόξα καὶ κράτος* (1 Pt 4, 11; 30 Apk 1, 6) vorwiegend in Liturgien von ägyptischem Typus zu finden (vgl. StK 1901, 153 und Brightman, Journal of theol. studies 1899, 108), während z. B. die syrische Jakobus-Liturgie die Formel liebt: *„μεθ' οὗ [Ἰησοῦ Χριστοῦ] εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων"*, die sich auch in der Chrysostomus-Liturgie wiederfindet. Auch 35 diese Schlußdoxologien haben ihre Geschichte. Vor allem hat das trinitarische Dogma auf sie eingewirkt. Während vom 2. Jahrhundert bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts — entsprechend dem Satze des Origenes a. a. O.: *„ἐπὶ πᾶσιν τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι καταπαυστέον"* — der trinitarische Gedanke in der Formel erscheint: *„δι' οὗ [Ἰησοῦ Χριστοῦ] σου ἡ δόξα ἐν ἁγίῳ πνεύματι"*, 40 wurde, da sich hinter diese Formel arianische Ketzerei verstecken konnte (Sozomenos, hist. eccl. III, 20 MSG 67, 1101), die Formel so umgeprägt, daß Vater, Sohn und Geist darin ganz koordiniert stehen: *δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*. Diese Form muß sich sehr rasch eingebürgert haben, denn als Basilius einmal im Gottesdienst die früheren Formeln (außer der oben genannten die Formel: *τῷ θεῷ* 45 *πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*) als Schlußdoxologien brauchte, empfanden das etliche Hörer als eine Neuerung (de spiritu s. I, 3 MSG 32, 72). Diese Formel verdient eine besondere Behandlung, denn sie ist, neben anderen Schlußformeln, zu einem selbstständigen liturgischen Stück geworden und hat als solches eine nicht geringe Rolle gespielt. 50

b) Gloria patri (Doxologia minor). — Litteratur: Jo. H. a Seelen, Comment. ad doxologiae solemnis gloria patri verba: sicut erat in principio, in Miscellanea, 1732; Bona, rer. liturg. libri duo, (Coloniae 1674) II, c. 3 p. 471; Bingham-Grischovius, origines eccl. VI, 29 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 490 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, 355 f. 55

Die Doxologie: *δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν* — lateinisch: Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum, Amen — trägt den Namen der kleinen Doxologie oder des kleinen Gloria zum Unterschied von dem Gloria in excelsis. Wie diese trinitarische Formel entstanden ist, ist 60

oben dargelegt worden. Sie hat aber als selbstständiges Stück längst nicht in allen östlichen Liturgien Aufnahme gefunden. So steht sie z. B. nicht in der klementinischen Liturgie des VIII. Buches der Const. Ap., nicht in der Jakobus-Liturgie, ja selbst die Chrysostomus- und Basilius-Liturgie des 9. Jahrh. kennt sie noch nicht. Reiche Verwendung hat sie in der nestorianischen, der armenischen und in der heutigen Chrysostomus-Liturgie gefunden, auch die verschiedenen Liturgien der Jakobiten machen vereinzelten Gebrauch von ihr. Dabei ist nicht selten die zweite Hälfte (*καὶ νῦν* etc.) anders formuliert; auch werden beide Teile durch einen Zwischensatz getrennt (z. B. Brightman I, 354, 7 und 11; 364, 18 und 20; 365, 29 und 31 u. ö.). Dabei erscheint die Formel in den verschiedenen Liturgien an ganz verschiedenen Stellen. Die Schlußformel: Wie es war im Anfang u. s. w. findet sich im Osten nicht und ist auch schwerlich im Osten entstanden, obwohl sich eine ganz ähnliche Formel schon in der ägypt. KO (TU VI, 4, 56) findet; höchst wahrscheinlich ist dies einer der zahlreichen römischen Einflüsse, die gerade nach Ägypten hin zu bemerken sind. Die Griechen nahmen vielmehr an dieser Zusatzformel der Abendländer Anstoß (Walafr. Strabo, de reb. eccl. c. 25). Daran kann auch die Angabe im 5. Kanon der Synode von Vaison i. J. 529 (Bruns II, 184) nichts ändern, daß nämlich jener Zusatz per totum orientem gebraucht werde. Richtig wird aber die Angabe sein, daß sie in Afrika und in Italien allgemein verbreitet war. Jener Kanon will sie auch in Gallien eingeführt sehen. Auch die mozarabische Liturgie kennt sie nicht (hier lautet die Formel: Gloria et honor patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum MSL 85, 109; 119; 121 u. ö.). Alle Wahrscheinlichkeit spricht demnach dafür, daß diese Schlußformel in Rom, und zwar im 4. Jahrh., geprägt worden ist und daß sie von dort ihren Einzug in die abendländischen Liturgien gehalten hat. Der Gebrauch des Gloria patri ist, im Unterschied vom Osten, in der römischen Liturgie durchaus festgelegt. Es erscheint nämlich in der Regel am Schluß der Psalmen, sodann (hier ohne den Schlußzusatz) in den Responsorien im officium nocturnum und diurnum. In der heutigen römischen Messe erscheint es daher im Vorbereitungsakte, nach dem Introitus und nach den Psalmen beim Händewaschen. Dieser Brauch als Abschluß der im Gottesdienst verwendeten Psalmen oder Psalmstücke ist zuerst durch Joh. Cassian bezeugt (de coenob. inst. II, 8 MSL 49, 94; verfaßt vor 426); der nächste Zeuge ist Papst Vigilius († 555) in ep. I, 2 (MSL 69, 17). Die Angabe der mittelalterlichen Liturgiker, daß Papst Damasus diesen Brauch eingeführt habe, ist vielleicht nicht unrichtig. — Da das Gloria patri den Charakter der Freude trägt (wird es doch als hymnus glorificationis bezeichnet), so fällt es an allen Trauertagen bald ganz, bald wenigstens teilweise aus. In der österlichen Fastenzeit ist sein Gebrauch beschränkt; in den drei letzten Tagen der Karwoche verstummt es gänzlich; ebenso ist dies der Fall bei den Totenmessen, während es die Griechen auch bei dieser Gelegenheit singen.

Ob Luther das Gloria patri nach dem Introitus — denn nur hier konnte es überhaupt in der evangelischen Messe noch vorkommen — wollte gesungen sehen oder nicht, läßt sich mit voller Bestimmtheit nicht sagen. Denn er erwähnt es weder in der Formula missae, noch in der „deutschen Messe". In der Formula m. will er den Introitus beibehalten (Opp. lat. v. a. 7, 5), also hat er auch höchst wahrscheinlich das Gloria nicht gestrichen. In der „deutschen Messe" aber ersetzt er den Introitus durch ein „geistlich Lied oder einen deutschen Psalm", und darauf soll das Kyrie folgen (EA 22, 237). Also ist hier höchst wahrscheinlich das Gloria als getilgt zu betrachten. Dasselbe gilt auch von den KOO: etliche lassen den Introitus stehen, etliche ersetzen ihn durch ein Lied (vgl. Rietschel I, 425). Welche evangelischen Gottesdienstordnungen vor Luthers „deutscher Messe" das Gloria beibehalten haben, ist aus Smend, Evangel. deutschen Messen S. 256 zu ersehen. Die neueren lutherischen Agenden haben das Gloria patri nach dem Introitus.

c) Gloria in excelsis (Doxologia maior; Hymnus angelicus). — Litteratur: Bona, rer. liturg. libri duo, (Coloniae 1674) II, c. 2, p. 491 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, 77 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, 361 ff.; 426; 520 ff.; Duchesne, origines du culte chrétien², 1898, 158; Bingham-Grischovius, origines eccl. VI, 35, vgl. V, 324.

Der Gebrauch von Lc 2, 14, dem Lobgesang der Engel, ist bei den Griechen ein doppelter: 1. kommt der Lobgesang in der Messe vor, aber in den verschiedenen Liturgien an ganz verschiedenen Stellen und in ganz verschiedener Weise (Brightman, Liturgies I, 24, 25; 45, 3[b]; 64, 12; 227, 17; 248, 19; 252, 11; 361, 33); eine feste Überlieferung besteht also hierin bei den Griechen nicht. 2. bildet dieser Lobgesang den Anfang eines Morgengebets (*προσευχὴ ἑωθινή*), das sich in den Const. Ap. VII, 47 (vgl. den

Art. Kirchenlied I Bd X S. 402, 49 ff.), in der pseudo=athan. Schrift de virginitate und im Codex Alexandrinus als ältesten Quellen findet (vgl. Chrysostomus, hom. 69 in Matth.). Der Verfasser ist unbekannt. Dieser Hymnus ist in die römische Messe aufgenommen worden, doch hat er mit der lateinischen Übersetzung (von Hilarius v. Poitiers?) einige Änderungen erfahren. Nach dem liber pontificalis (I, 129 und 263) habe Papst Telesphorus († ca. 138) den einfachen Hymnus angelicus aus Lc 2, 14 für die Christnachtsmesse, Papst Symmachus († 514) den erweiterten Hymnus für alle Sonntage und die Jahrestage der Märtyrer verordnet, allein nur für die Bischofsmessen; und zwar steht dies Gloria nach Introitus und Kyrie. Die Priester durften es nur zu Ostern und am Tage ihrer Installation singen (Sacr. Gregorianum; Walafr. Strabo c. 22 MSL 114, 945; Berno v. Reichenau MSL 142, 1059; ordo bei Duchesne p. 460). Am Ende des 11. Jahrhunderts war es den Priestern ganz freigegeben (Micrologus c. 2). Als höchster Jubelhymnus wird das große Gloria heute in der römischen Messe an allen Fest= und Freudentagen, wozu auch die Marien= und Aposteltage gehören, gesungen, fällt aber an allen Tagen ernsten Charakters aus, also in der Adventszeit, von Septuagesima bis Ostern und am Tage der unschuldigen Kinder (28. Dezember), natürlich auch bei den Totenmessen.

Luther hat in der Formula missae das Gloria stehen gelassen, doch fügt er hinzu: „in arbitrio stabit episcopi, quoties illum omitti voluerit" (opp. lat. v. a. 7, 6). In der „deutschen Messe" erwähnt er es gar nicht. Doch ist damit nicht gesagt, daß er es beseitigt wissen wollte, denn ihm — und nicht ihm allein — galt das Gloria als zum vorausgehenden Kyrie gehörig (vgl. a. a. O. u. Rietschel 400, Anm. 3). Höchst wahrscheinlich haben die Zeitgenossen Luther so verstanden, denn fast alle lutherischen KOO behalten das Gloria bei; etliche setzen es in einem Liede („All' Ehr' und Preis soll Gottes sein" von Luther oder „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" von Decius) fort. (Näheres bei Rietschel I, 426 und bei Smend, Deutsche Messen 9; 10; 101; 127; 164.) Auch die Reformierten behielten das Gloria in exc. bei. Zwingli ließ es deutsch vom Pfarrer anstimmen und wechselweise von den Männern und Weibern sprechen (Aktion oder Bruch des Nachtmals u. s. w. bei Smend a. a. O. S. 197). In der neueren Zeit ist das große Gloria nach dem Vorgang der preußischen Agende von 1821 in viele Agenden übergegangen, bald mit dem Zusatz des „Wir loben dich u. s. w.", bald ohne denselben, bald mit dem folgenden Lied: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'".

3. Halleluja. — Litteratur: Bingham=Grischovius, Origines sive antiqu. eccl. VI, 41 ff.; Bona, De divina psalmodia c. XVI, 7 und rer. liturg. libri duo, l. II, p. 533 ff.; Baronius, Annales ad ann. 384 Nr. 28 u. 29; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, 515 ff. II, 100 ff.; Rietschel, Lehrb. der Liturgik I, 322. 366 f.

Die hebräische Formel הַלְלוּ־יָהּ „lobet Jahve" ist unübersetzt ins Griechische (und in andere Sprachen) übergegangen, und zwar in der Form: Ἀλληλούϊα (LXX). Im jüdischen Gottesdienste hatte diese Formel mit den Psalmen und ohne dieselben einen reichen Gebrauch gefunden, namentlich wurde sie häufig beim Passah im großen Hallel (Ps 112 bis 117) gesungen. Sangen nun die Christen von Anfang an in ihren Gottesdiensten Psalmen und Hymnen, und zwar jüdische und neugedichtete, so werden sie damit zugleich das Halleluja in ihren Gottesdienst aufgenommen haben. Das erste Zeugnis, aus dem wir auf den Gebrauch dieser Formel im christlichen Kultus schließen können, ist Apk 19, 1—8. Von den da gebotenen Oden sagt v. d. Goltz (das Gebet in der ältesten Christenheit S. 238) mit Recht, daß sie wie „Danklobgesänge nach dem Genuß der hl. Mahlzeit" klingen. Darin kommt viermal die Formel ἀλληλούϊα vor, und zwar steht sie je einmal am Anfang eines kleinen Liedes (v. 1 u. v. 6), während sie einmal (v. 3) nur als Einleitung des Schlusses und einmal (in der Form ἀμὴν ἀ. v. 4) als Abschluß des ganzen Liedes, und zwar als Responsum erscheint. Man sieht also, daß die Formel in der mannigfachsten Weise verwendet wurde, ein Beweis, wie eingebürgt sie gewesen sein muß.

Bleiben wir bei den östlichen Kirchen stehen, so haben wir allerdings für die nächsten Jahrhunderte kein unmittelbares Zeugnis für den Gebrauch des Halleluja im Gottesdienst. Allein man darf wohl mit Recht aus der Angabe des Hieronymus, daß der Landmann auf den Fluren Bethlehems hinter dem Pfluge her das Halleluja singe (ep. ad Marcell. 43, 12 MSL 22, 491), den Schluß auf gottesdienstlichen Gebrauch des Hall. ziehen. Wie der Psalmengesang, so hat auch das Hall. von altersher vor allem im Gottesdienst an zwei Stellen Verwendung gefunden: beim Kommunionsakt und nach der Epistelverlesung. Beim Kommunionsakt findet es sich in der byzantinischen Lit. des 7. u.

9. Jahrhunderts (Brightman 537, 6 und 342, 9); in der Chrysostomus-Lit. (Br. 393, 20); in der Lit. der Nestorianer (Br. 299, 4 ff.); in der der Armenier (Br. 449 u. 450), in der der koptischen und syrischen Jakobiten (Br. 185; 102 ff.; Renaudot, Liturg. orient. collectio II, 40 u. 41). Ist es zufällig, daß die ägyptischen Liturgien (die koptischen 5 Jakobiten sind jedenfalls von den syrischen beeinflußt) fehlen? — Nach der Verlesung des „Apostolos" oder vor dem Evangelium (über den Psalmengesang an dieser Stelle vgl. A. Graduale Bd VII, 57) wird das Hall. zwei oder mehrere Male gesungen in allen Liturgien, nur nicht in der abessinischen. Die Griechen behalten das Hall. sowohl in der Bußzeit (daher auch in der missa praesanctificatorum), als auch in der Totenliturgie 10 bei (Goar, Euchologion, 1647, p. 187 u. 205). — Im Westen ist der erste Zeuge für das Hall. Tertullian. De orat. c. 27 (ed. Oehler I, 582) sagt er, daß die eifrigeren Christen ihren (privaten) Gebeten (Psalmen) das Hall. anzuhängen pflegten, und zwar derart, daß die Anwesenden damit respondierten (Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst S. 359 f.), offenbar ein aus dem Gottesdienst stammender Brauch. Bei der viel stärkeren Betonung 15 des Kirchenjahres, die wir im Westen finden, kann es nicht auffallen, daß man schon früh angefangen hat, das Hall. als mit dem Ernst der Fastenzeit unverträglich in dieser Zeit verstummen zu lassen. Aus Augustin wissen wir, daß in der afrikanischen Kirche in der Quadragesima kein Hall. gesungen wurde (enarr. in ps. 110 u. 148). Einer anderen Stelle bei Augustin (ep. ad Jan. 55) können wir entnehmen, daß zu seiner Zeit überall 20 zwischen Ostern und Pfingsten das Hall. gesungen wurde, da und dort sogar noch an anderen Tagen. Für die afrikanische Kirche bezeugt ferner Isidor Hisp. (de off. I, 13), daß das Hall. nur in jener Zeit und an den Sonntagen „pro significatione futurae resurrectionis et laetitiae" in Übung war. Der Westen war also ohne Zweifel zurückhaltender im Gebrauch des Hall., als der Osten. Über Rom liegt ein Zeugnis des 25 Sozomenos (hist. eccl. VII, 19 MSG 67, 1476) vor, daß dort τὸ Ἀλληλούϊα nur einmal im Jahr, nämlich am ersten Ostertag gesungen werde. Cassiodor (um 570) hat in der hist. tripart. (IX, 39 MSL 69, 1156) dieser Notiz Aufnahme gegönnt, und ebenso hat Vigilantius (um 400) diese Sitte nicht nur gekannt, sondern sie auch im Osten einzuführen versucht (vgl. Hieronymus, contra Vigil. c. 1). Zweifel an dieser Angabe 30 sind also kaum berechtigt. Allerdings stehen damit andere Zeugnisse in Widerspruch. Nach Johannes Diakonus war das Hall. zu seiner Zeit (5. Jahrhundert) in Rom in der Pentekoste (also zwischen Ostern und Pfingsten) im Gebrauch, und zwar nur in dieser Zeit (MSL 59, 406). Noch verworrener wird das Bild durch eine Briefstelle Gregors I. Auf den Vorwurf, er habe das Hall. nach dem Vorgang Konstantinopels in der Messe 35 auch außer der Pentekostalzeit singen lassen, antwortet er: „Nam ut Alleluja hic [non?] diceretur, de Jerosolymarum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum, et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavi, quae hic a Graecis fuerat tradita" (MSL 77, 956). Diese Stelle giebt nur einen Sinn, wenn man mit etlichen Handschriften das 40 non tilgt. Denn von den Griechen, die das Hall. das ganze Jahr hindurch sangen, konnte eine Einschränkung unmöglich kommen. Gregor sagt: Von Jerusalem her, und zwar durch Hieronymus, soll zu des Damasus Zeiten die Sitte nach Rom gekommen sein, das Hall. durch das ganze Jahr hin zu singen. Gregor leugnet nicht, daß er das Hall. auch außerhalb der österlichen Zeit singen lasse (vgl. die vorhergehenden Worte: „Cui ego 45 respondi, quia in nullo eorum [der von Gregor getroffenen Einrichtungen] aliam ecclesiam secuti sumus"), aber er behauptet, daß dies im Vergleich mit dem von den Griechen eingeführten Brauch nur eine Einschränkung bedeute. Dies steht also fest: Gregor ließ zu seiner Zeit das Hall. auch noch zu anderen Zeiten, als von Ostern bis Pfingsten singen, aber nicht das ganze Jahr hindurch. Daß er diesen letzteren Brauch 50 vorgefunden habe, steht nicht da. Er stellt keinen Vergleich an mit dem, was er vorgefunden, und dem, was er eingeführt, sondern er stellt die angeblich unter Damasus übliche, auf die Griechen zurückgehende Sitte (illam consuetudinem, quae hic a Graecis fuerat tradita) seiner Neuordnung gegenüber, um sich gegen den Vorwurf, den Griechen nachgegeben zu haben, zu verteidigen. Welche Sitte zwischen Damasus und seiner Zeit 55 bestanden habe, giebt er nicht an. In diesem Zeitraum — man bedenke, daß es sich um über zwei Jahrhunderte handelt — kann aber sehr wohl in Rom der Brauch bestanden haben, den Johannes Diakonus im 5. Jahrhundert bezeugt, daß nämlich das Hall. nur in der Osterzeit gesungen wurde. Nach der Angabe Gregors hätten wir in Rom also folgende Entwickelung: Zur Zeit des Damasus (366—384) dringt von Jerusalem her in den 60 römischen Gottesdienst die östliche Sitte ein, das Hall. das ganze Jahr hindurch und auch

bei Begräbnissen (Hieronymus ep. 30; vgl. ep. 7 u. 27) zu singen; darauf beginnt man im 5. Jahrhundert das Hall. auf die österliche Zeit zu beschränken (vgl. die Notiz bei Augustin ep. ad Jan. 55, die von solchen Übergängen handelt), bis endlich Gregor wieder einen reicheren Gebrauch zuläßt. Wie ist aber damit jene Notiz des Sozomenus und seines Nachfolgers, daß nur zu Ostern *τὸ Ἀλληλούϊα* gesungen worden sei, in Einklang zu bringen? Jede Schwierigkeit fällt, wenn man sich gegenwärtig hält, daß *τὸ Ἀλληλούϊα* für die Griechen ein ganz bestimmtes Lied bedeutet, und nicht etwa den einzelnen Hallelujaruf. Man vgl. bei Sozomenos a. a. O. die Bezeichnung: *τοῦτον τὸν ὕμνον* oder bei Simeon von Thessal. (gest. 1429) de sacro templo c. III (*τὸ Ἀ., ὅ προφητικόν ἐστιν ᾆσμα,* vgl. de sacram. c. 63; expos. de div templo MSG 155, 316. 225. 724). Also Sozomenos will gar nicht darüber berichten, zu welcher kirchlichen Zeit der Hallelujaruf im römischen Gottesdienst erscholl und zu welcher nicht, er berichtet nur, daß der dem Griechen als *τὸ Ἀλληλούϊα* bekannte Hymnus in Rom nur einmal im Jahr, nämlich zu Ostern gesungen worden sei; das schließt keineswegs aus, daß zu anderen Zeiten der Hallelujaruf gesungen wurde. — Heute wird das Hall. in der römischen Messe nach der Epistel, mit Ausnahme der Advents- und Fastenzeit, einiger anderer den Charakter des Ernstes tragenden Tagen und der Totenmesse, durchs ganze Jahr hin gesungen, und zwar dreimal; zwischen dem zweiten und dritten Hall. wird ein Vers eingefügt. In der österlichen Zeit wird ein größerer Hallelujahgesang angestimmt — vielleicht eine Weiterbildung des griechischen Hallelujahymnus, von dem eben die Rede war. Außerdem erscheint das Hall. in der römischen Messe im Offertorium, endlich noch einmal am Schluß, nach dem ite, missa est, jedoch nur in der Osterzeit. — Die mozarabische Messe hat das Hall. merkwürdigerweise nach dem Evangelium (MSL 85, 112; 4. Synode von Toledo 633 c. 12 bei Bruns I, 227). Außerdem erklingt es aber noch mehrfach in der Messe (MSL 85, 113 A. u. B; 119 B u. D; 120 A u. C). Auch wurde es durchs ganze Jahr gesungen (c. 11 der obengenannten Synode bei Bruns I, 226), die Fastenzeit ausgenommen.

Luther hat das Hall. in der Formula missae mit dem Graduale beibehalten (opp. lat. v. a. 7, 6), in der „deutschen Messe" dagegen hat er es nicht mehr erwähnt, dafür aber ein deutsches Lied eingesetzt. Die lutherischen KOO des 16. Jahrhunderts haben längst nicht alle das Hall.; wenn sie es haben, so verbinden sie es mit einem deutschen Gesang (Preußen 1525, 1558; Braunschweig 1528; Braunschweig-Wolfenbüttel 1543). In den neueren luth. Agenden ist das Hall. fast überall nach der Epistel angeordnet. Doch schweigt es in der Passionszeit, obwohl Luther (opp. lat. v. a. 7, 7) es auch in dieser Zeit wollte gesungen wissen.

4. Hosanna. — Litteratur: Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, 185; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, S. 380.

Das Hosanna kommt in den Liturgien nur in dem Benediktus genannten Lobgesang Mt 21, 9 (vgl. Ps 118, 26 f. und Mc 11, 9 f.) vor. Allein dieser findet sich längst nicht in allen Liturgien. So fehlt er zunächst in allen Liturgien, die zum Ägyptischen Typus gehören, und zwar schon von den Serapions-Gebeten und der ägypt. KO an. Ebenso kennen ihn viele syrische Liturgien nicht; z. B. steht er in keiner der zahlreichen Liturgien, die sich bei Renaudot, lit. orient collectio II finden; er war unbekannt in Antiochien zur Zeit des Chrysostomus, in Jerusalem zur Zeit des Cyrill, in der byzantinischen Liturgie des 5.—8. Jahrhunderts, wie sie Brightman (Liturgies I, 481) rekonstruiert hat. Dagegen steht das Benediktus in der Didache 10, 6 und danach Const. Ap. VII, 26, 1; ferner Const. Ap. VIII, 13, 3; in der byzantinischen Basilius- und Chrysostomus-Liturgie; in der Jakobus-Liturgie; in der Armenischen Liturgie; in der Liturgie der Nestorianer (persischer Typus; vgl. Brightman 284); in der byzantinischen Liturgie des 9. Jahrhunderts (Brightman 324). In diesen Liturgien steht das Benediktus überall mit einer Ausnahme an der gleichen Stelle. Sehen wir von der Didache und ihrer Parallele in den Const. Ap. ab, so findet es sich nämlich immer nach dem Trishagion (vgl. den Art. Eucharistie Bd V, S. 565, 29), in das das Präfationsgebet ausklingt, nur Const. Ap. VIII, 13, 3 steht es vor dem Spendeakt und unmittelbar nach der Formel: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, fehlt aber natürlich nach dem Trishagion. Hier antwortet das Volk auf jenen Zuruf folgendermaßen: *Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ιησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις,* also

eine Kombination aus Mt 21, 9 und Ps 118, 26 nach LXX. Man wird nicht leugnen können, daß sich hier dieser Lobspruch vortrefflich anschließt an das *εἷς ἅγιος* und daß er auch unmittelbar vor der Ausspendung sehr gut paßt. Möglicherweise bewahrt hier die klementinische Liturgie einen älteren liturgischen Brauch. Jedenfalls ist es mir außer Zweifel, daß das Benediktus nur ziemlich spät seinen Platz nach dem Trishagion erhalten haben kann. Denn das Präfationsgebet vor wie nach dem Trishagion wendet sich allein an Gott den Vater, dagegen kann sich das „gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" nur auf Christus beziehen. Also paßt dieses Stück gar nicht in den Zusammenhang. Ferner knüpft die darauf folgende Fortsetzung des Gebetes in allen Liturgien an das *ἅγιος* an, niemals aber an das *εὐλογημένος*. Daher halte ich das Benediktus an dieser Stelle für einen späten Eindringling. Noch erübrigt ein Wort über Didache 10, 6. Nach v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 212 f., 218 und 222 sind die an der genannten Stelle sich findenden kurzen Sätze nicht zu dem vorherigen Gebet gehörig, überhaupt nicht untereinander im Zusammenhang stehend, sondern teils Anfänge von Hymnen, so der erste Satz: *ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος* und gleichfalls der zweite, eben das *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*, teils kurze Rufe, die uns aber hier nicht näher beschäftigen. Diese Auffassung hat sehr viel für sich. Wir können also der Didache entnehmen, daß bei der Eucharistiefeier u. a. auch der Lobgesang Ps 118, 25 ff. gesungen worden ist. Die Frage ist nur, ob man annehmen soll, daß er unmittelbar vor der Ausspendung gesungen wurde, oder nach der ganzen Feier. Nach der Auffassung, die v. d. Goltz überhaupt von den zwei letzten Abendmahlsgebeten der Didache hat, daß sie nämlich die eigentliche „Präfation" seien, schließt sich an den Gesang der genannten Hymnen die Nießung an. Ursprünglich habe freilich 10, 6 gar nicht im Text gestanden, sondern erst eine spätere Hand habe, als man bereits den Genuß der gesegneten Elemente von der vorhergehenden Mahlzeit gesondert habe, diese kurzen Sätze hinzugefügt. Dagegen spricht aber auf das Bestimmteste der eschatologische Charakter dieser Sätze. Gerade darin verrät sich ihr hohes Alter. Nun wurde aber bei den Juden nach dem Passahmahl Ps 118, 25 ff. gesungen. Liegt es nicht nahe, anzunehmen, daß auch etliche Christengemeinden diesen Brauch auf das Abendmahl übertrugen, indem sie die Psalmstelle auf die nahe Wiederkunft des Herrn deuteten? Vielleicht zeigen einige Liturgien Spuren dieses alten Gebrauchs. In der armenischen Liturgie (Brightman 453) singen nämlich die Priester nach der Ausspendung: „Unser Gott und unser Herr ist uns erschienen. Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn"; die koptischen Jakobiten lassen den Diakon nach der Kommunion der Weiber sagen: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" (Brightman 186), und endlich sei erwähnt, daß nach der Chrysostomus-Liturgie der Chor unmittelbar vor oder während der Austeilung: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν* (Ps 118, 26 f. nach LXX) singt, während bei den Nestorianern noch nach derselben der 117. Psalm, also ein Stück des jüdischen Hallels, gesungen wird (Brightman 303).

Wenden wir uns nun dem Westen zu! Hier treffen wir den Lobgesang in allen Zeugnissen der verschiedenen liturgischen Typen wieder, und zwar ausnahmlos in Verbindung mit dem Trishagion. Für die mozarabische Liturgie vergleiche man MSL 85, 116; für die keltische das Stowe-Missale (bei Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church p. 234; für die mailändische Messe Ceriani, Notitia lit. Ambros. (1895) p. 6. In der gallikanischen Liturgie findet sich die abweichende Erscheinung, daß der Lobgesang nicht vom Chor gesungen wird, wie das Trishagion, sondern öfter den Anfang einer collectio post Sanctus bildet, so im Missale Gothicum MSL 72, 233. 253. 259. 304. 317; Missale Gallicanum vetus ebenda, 342; oder vielleicht wird auch nur der Lobgesang vom Priester wiederholt, um daran das folgende Gebet anzuschließen. Jedenfalls nimmt die collectio post Sanctus auch sonst deutlichen Bezug auf den Lobgesang (vgl. a. a. O. 311. 315). So verraten auch zwei der in den Moneschen Messen befindlichen Kollekten durch ihre Anfänge, daß das Hosanna in der Höhe u. s. w. vorher gesungen worden ist (vgl. Mone, Latein. und griech. Messen S. 18 und 29). Wie steht es in der römischen Messe? Das Sacramentarium Leonianum bleibt uns jede Auskunft schuldig. Dagegen hat das Gelasianum in seinem canon actionis den Lobgesang (vgl. Wilson, The Gelasian Sacramentary p. 234); ebenso kehrt er im Gregorianum und im ordo Romanus II von Mabillon (Museum ital. II, 47 f. vgl. ordo I p. 12) wieder. So steht bis heute das Benediktus hinter dem Trishagion in der Messe.

Luther hat in der Formula missae (Opp. lat. v. a. 7, 9) des Sanktus und Hosanna beibehalten, aber er hat diese Stücke nach den Einsetzungsworten und vor der

Kommunion vom Chor singen lassen. In der „deutschen Messe“ gedenkt Luther des Benediktus überhaupt nicht. Doch folgen schon einige der ältesten KOO (Nürnberg 1524, Preußen 1525, Riga 1530) dem Vorbild der Formula missae. Heute wird meist Sanktus, Hosanna und Benediktus an das Präfationsgebet angeschlossen. Man hat dagegen Bedenken erhoben (Muethel, Rietschel), ob diese Stellung vor der Konsekration die rechte sei, weil damit dem Gedanken der Wandlung durch die Konsekration Vorschub geleistet werde, und Rietschel schlägt deshalb vor, das Sanktus zwar an die Präfation anzuschließen, das Hosanna und Benediktus aber vor die Austeilung zu stellen, wo es in der Formula missae steht.

5. *Κύριε ἐλέησον.* — Litteratur. Art. Kyrie eleison in der 2. Aufl der RE. Bd VIII, 333 f.; Bona, Rer. liturg. libri duo (Coloniae 1674), II, c. 4, p. 482 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 495—500; II, 75 f.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, 358 ff.; 425; Victor Schultze, in Monatschrift für Gottesd. und kirchl. Kunst H² 65.; E. Chr. Achelis, ebenda IV, 161 ff. und 211 ff.; Duchesne, Origines du culte chrétien, 1898, p. 156 f.

Im A und NT begegnet uns häufig der Ruf: *κύριε ἐλέησόν με* oder *ἡμᾶς*. Höchst wahrscheinlich ist die griechische Formel (vgl. LXX z. B. Ps 6, 3; 9, 14; 122, 2; Jes 33, 2 u. s. w.) bereits im jüdischen Kultus gebräuchlich gewesen. Daher kann es uns nicht wunder nehmen, daß er auch in die christliche Liturgie eindrang, ist er doch der unmittelbarste Ausdruck des Gefühls der Hilflosigkeit und der Unwürdigkeit vor Gott. Wann diese Formel in abgekürzter Gestalt als *κύριε ἐλέησον* in den christlichen Gottesdienst aufgenommen worden ist, ist nicht zu sagen. Die Didache, Justin (oder sollte sich Dial. c. Tryph. 96 ein Anklang an die Formel finden?), die Serapions-Gebete, die canones Hippolyti und die Ägypt. KO, erwähnen sie nicht. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht zu ihrer Zeit doch schon gebräuchlich war. Wenn Th. Zahn (Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum² [1895], S. 20) meint, daß bereits Epiktet das *Κ. ἐ.* aus christlichem Munde kenne, so ist das ein Irrtum. Die erste Bezeugung für Syrien und Jerusalem, und zwar für die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, durch die const. Ap. (VIII, 6, 1. 2; 8, 3), durch die Schriften des Chrysostomus und durch die Reisebeschreibung der Silvia zeigt uns diesen Gebetsruf schon fest im Gottesdienst eingebürgert und im reichsten Gebrauch. Wenn die Silvia erzählt: „unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina, semper pisinni [parvuli = *παιδία*] plurimi stant, respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos: Miserere domine, quorum voces infinitae sunt“ (peregr. Silviae ed. Gamurrini p. 78) — so stimmt damit vollständig die Bestimmung in den const. Ap. VIII, 6, 1 überein: „*πάντες οἱ πιστοὶ κατὰ διάνοιαν ὑπὲρ αὐτῶν* [*τῶν κατηχουμένων*] *προσευχέσθωσαν λέγοντες ‘κύριε ἐλέησον’*“ und 6, 2: „*Ἐφ’ ἑκάστῳ τούτων, ὧν ὁ διάκονος προσφωνεῖ, ὡς προείπομεν, λεγέτω ὁ λαὸς ‘κύριε ἐλέησον’*“. Das Volk respondiert also mit jenem Bittruf auf jeden kurzen Gebetssatz, den der Diakon vorspricht. So entstehen litaneiartige Gebete, die meist nur der Diakon, bezw. der Archidiakon (in der alexandrin. Gregorius-Liturgie der *ἱερεύς*, Renaudot, Liturg. orient. coll. I, 99. 102) vorspricht. Durch das Responsum eignet sich die Gemeinde die betreffende einzelne Bitte an. Solche litaneiartige Gebete sind vor allem die Fürbittgebete für die Katechumenen, für die Besessenen und für die Büßer und das große Kirchengebet, doch ist damit die Gruppe der Litaneigebete durchaus nicht erschöpft. Das gilt schon von den const. Ap. Denn nicht allein wird hier thatsächlich das *κ. ἐ.* auch für die Büßer gebetet (VIII, 8, 3), sondern höchstwahrscheinlich hat jene oben mitgeteilte Bestimmung aus c. 8, 2 auch auf die Gebete 9, 2 ff. und 23 (Brightman 9 ff., 23 f.) Anwendung, worauf schon der Umstand hinweist, daß die Gemeinde bei diesen Gebeten das Knie beugt (vgl. Duchesne p. 58). Eine Entwickelung des Gebrauchs dieser Formel wird sich sehr schwer verfolgen lassen. Nur das läßt sich wohl sagen, daß im Osten das *κ. ἐ.* zunächst nur Zwischenruf war, und erst später erscheint es als selbstständiges Gebet. So wird z. B. das *κ. ἐ.* in der Jakobus-Lit. (Brightman 62) zwölfmal, in der Markus- und in der alexandrinischen Basilius-Lit. (Brightman 138, 8 und Renaudot I, 79) dreimal vor dem Kommunionsakt gerufen; auch im Vorbereitungs- und im Entlassungsakt kommt es vor. Namentlich sind es die syrischen und byzantinischen Liturgien, in denen das Kyrie sehr häufig verwendet wird. Auch wurde es bei Prozessionen ausgiebig gebraucht. Die Formel findet sich übrigens griechisch in den koptischen, abessynischen und syrischen Liturgien. — Das älteste

Zeugnis für das K. im Westen ist die oben mitgeteilte Stelle aus dem Berichte der
Aquitanierin Silvia. Daraus geht hervor, daß man in ihrer Heimat Gallien wohl
den Ruf miserere domine kennt, aber nicht den griechischen Ruf: κ. ἐ.; ferner
daß man dort jenen Ruf nicht als Zwischenruf, am wenigsten im Munde der Kinder und
5 in dieser Häufung (voces infinitae) kennt. Damit stimmt das nächstälteste, ebenfalls
Gallien angehörende Zeugnis überein. Kanon 3 der zweiten Synode von Vaison 529
(Bruns, Can. ap. et conc. II, 184) bestimmt nach dem Vorbild des Orients, Roms
und Italiens überhaupt, daß auch in Gallien des κ. ἐ. „frequentius" bei dem Früh-
gottesdienst, bei den Messen und bei der Vesper gebraucht werde. In den Klöstern
10 Galliens war aber das κ. ἐ. bekannt, wie die regula ad monachos des Bischofs
Aurelian v. Arles (gest. 550) beweist; hier wird es für den Gottesdienst ad tertiam
am Ostersonntag vorgeschrieben (MSL 68, 393); aber es erscheint durchaus selbstständig,
nicht als Zwischenruf bei einem Gebet, sondern in Parallele zu Psalmen und Antiphonen;
es wird dreimal nacheinander gesungen. Denselben selbstständigen Gebrauch des K. sieht
15 Benedikt v. Nursia in seiner regula monachorum vor; hier wird es sogar suppli-
catio letaniae (vgl. Nachweise im Art. Litanei) genannt, es wird also durchaus
als ein selbstständiges Gebet empfunden. Während also im Osten das κ. ἐ. erst später
Selbstständigkeit gewinnt, erscheint es im Westen zuerst im Gottesdienst gerade als
selbstständiges Gebet. Unter Umständen beruht sogar der spätere östliche Gebrauch auf
20 westlichem Einfluß, während der westliche Gebrauch ein Niederschlag aus dem Pro-
zessionsgebet ist (vgl. Art. Litanei). Denn warum singt man gerade am Ostersonntag und sonst
nicht nach der Regel des Aurelian das K.? Ich erinnere daran, daß der Ostersonnabend
durch eine große Prozession ausgezeichnet war (vgl. Art. Litanei). Hat das etwa Einfluß
auf die Gestaltung des Gottesdienstes am Ostersonntag gehabt? — Auf eine von den Griechen
25 unabhängige Entwickelung in Rom weist auch die oft citierte Stelle aus einem Brief
Gregors I. an Johannes von Syrakus (ep. IX 12 MSL 77, 956) hin: „Kyrie eleison
autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in
Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo
respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud
30 Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis missis aliqua quae dici solent
tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his de-
precationis vocibus paulo diutius occupemur". Aus dieser Stelle geht zunächst
hervor, daß die Lateiner, im Unterschied von den Griechen, auch den Ruf Christe elei-
son haben; 2. ist deutlich, daß Gregor nicht an das diakonische Gebet denkt, weil er von
35 einer genau bemessenen — aber nicht angegebenen — Zahl der Bittrufe spricht, also auch hier
erscheint das K. als selbstständiges Gebet; 3. um möglichst lang dieses Kyriegebet aus-
dehnen zu können, werden in der täglichen Messe lieber sonst übliche Stücke weggelassen,
Stücke, die mit dem K. organisch verbunden waren; aber ob sie sonst in Rom oder ob sie
von den Griechen gebraucht zu werden pflegten, geht aus der Stelle nicht hervor. 4. Wie
40 aber ist das K. gebetet worden? Soll man dem Gregor nicht zutrauen, daß er die Sitte
des Ostens falsch wiedergegeben habe, so kann er nur ein responsorisches oder wechselweises
Beten bezw. Singen meinen, so daß also der Priesterchor ein oder mehrere Male des
K. singt, worauf die Gemeinde einsetzt (verfehlt ist die Erklärung der Stelle bei Probst,
Abendl. Messe, S. 123 f.). Jedenfalls haben wir auch hier das K. als ein selbstständiges
45 Gebet vor uns. Aus dem Ordo Romanus I (ed. Mabillon, museum ital. II, p. 9)
erfahren wir, daß es von der schola solange gesungen wurde, bis der Pontifex ein Zeichen
gab mutare numerum letaniae. Was dies bedeutet, wird am besten aus einem von
Duchesne (a. a. O. S. 442) mitgeteilten ordo klar: „Et dum compleverit scola
antiphonam, annuit pontifex ut dicatur Kyrie eleison. Et dicit scola, et
50 repetunt regionarii qui stant subtus ambone. Dum repetierunt tertio, iterum
annuit pontifex ut dicatur Christae eleison. Et dicto tertio, iterum annuit
ut dicatur Kyrie eleison. Et dum compleverint novem vicibus, annuit ut
finiantur." Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, daß schon im 9. Jahrhundert (denn
aus dieser Zeit etwa stammt die Handschrift) das K. sogar neunmal, und nicht, wie man
55 gewöhnlich annimmt, nur dreimal (Amalarius, de div. off. III, 6) gesungen wurde.
Der älteste Zeuge neunmaligen Gesanges war bisher Honorius von Autun (gest. 1120).
Noch heute besteht dieser Brauch in der röm. Messe. Im Mittelalter erfuhren diese Gebets-
rufe mannigfache Erweiterungen (Bona p. 486 f.). Aus diesem „Ruf" haben sich in
Deutschland kurze Liedstrophen, religiöse Volkslieder, Leisen genannt, gebildet, die in und
60 außer der Kirche vom Volke gesungen wurden. — In den sonstigen westlichen Liturgien

erscheint das K. bezw. das miserere domine in der mailändischen Liturgie nach dem Gloria in excelsis, nach dem Evangelium und am Schluß, und zwar griechisch, je dreimal (Ceriani, Notitia lit. Ambr. [1895], p. 3; 4; 13 und 43). Die mozarabische Liturgie kennt den Ruf nicht; nur in einer Messe (MSL 85, 1014) kommt Kyrieleison, Christeleison, Kyrieleison vor — offenbar römischer Einfluß. Von Gallien haben wir gehört; in der expositio des Germanus von Paris (gest. 576) ist die griechische Formel des K. bekannt (MSL 72, 90), und zwar wahrscheinlich als selbstständiges Gebet; etwas näheres erfahren wir nicht, auch nicht aus den gallikanischen Sakramentarien. Im Missale von Stowe treffen wir das K. als selbstständigen Gebetsruf nur am Anfang der Eingangslitanei (cyrie elezion, vgl. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic church p. 226). Diese geringe Ausbeute ist allerdings noch kein abschließender Beweis dafür, daß das K. nicht doch noch häufiger gebraucht worden ist. Aber den Schluß darf man wohl wagen, daß Rom es gewesen ist, wo der häufige Gebrauch des K. entstanden ist und sich eingebürgert hat. — Als Zwischenruf im diakonischen Gebet finden wir das miserere domine in der afrikanischen Liturgie (Nachweise bei Rietschel, S. 300), im Stowe-Missale (in der Form: domine, exaudi et miserere, domine, miserere, bei Warren a. a. O. 229), in einem in den Fasten in Mailand gebräuchlichen Litaneigebet (Warren a. a. O. 252 ff., wo noch etliche dieser Gebete angeführt sind).

Während die Reformierten das K. e. ganz verwerfen, hat es Luther nach dem Introitus beibehalten, und zwar in der Formula missae (1523, Opp. lat. v. a. 7, 6) neunmal, in der „deutschen Messe" (1526, EA 22, 237) nur dreimal. So finden wir es auch in den meisten luth. KOO des 16. Jahrhunderts wieder, in etlichen deutsch, in etlichen griechisch, lateinisch und deutsch (Näheres bei Rietschel, S. 425), und auch heute haben es fast alle Agenden von luth. Typus. Doch ist mit Recht von verschiedenen Liturgikern (zuletzt von Rietschel S. 517 f.) betont worden, daß im deutschen Gottesdienst die griechische Formel kein Recht hat, und daß ferner der Bußruf, wie er jetzt auf den Introitus folgt, jeder Vermittelung entbehrt, daher müsse ihm ein Confiteor vorausgehen, das sich die Gemeinde in dem deutschen Bußruf: „Herr erbarme dich" aneignet. Diesen Ruf, weil für die gläubige Gemeinde überhaupt unpassend, ganz zu verwerfen, wie Achelis thut, scheint mir kein Grund vorzuliegen.

6. **Die Salutation: Pax vobis [vobiscum] — Dominus vobiscum.** Litteratur: Petrus Damiani, Liber qui appellatur Dominus vobiscum c. III MSL 145, 233 f.; Bingham-Grischovius, Origines eccl. V, 273; VI, 76 ff.; 154 ff.; 294 ff. (Pax); Calvör, Rituale eccl. I, 468 ff. (Dominus); Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgie I, 503 ff.; II, 82. 85. 422; Achelis, Lehrbuch der prakt. Theol.² I, 396 f.; 587 f.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, 321; 362 f.; 426; 523; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen V [II²], S. 297; VI [III²], S. 304.

Der jüdische Gruß: Friede mit dir (mit euch) שָׁלוֹם לְךָ oder שָׁלוֹם לָכֶם, dessen sich auch der Auferstandene bedient (Jo 20, 19. 21. 26; vgl. Lc 24, 36), ist in den gottesdienstlichen Gebrauch übergegangen als Begrüßungsformel des Bischofs an die Gemeinde beim Beginn des Gottesdienstes (vgl. Chrysostomus bei Brightman, Liturgies I, 470, 22). Dieser Brauch ist jedenfalls sehr alt. Die Formel wandelte sich aber in *εἰρήνη πᾶσιν*, und in dieser Gestalt ist sie in alle Liturgien eingedrungen. Chrysostomus kennt beide Formeln oder richtiger gesagt, er kennt auch noch die ursprüngliche. Nur höchst selten fehlt darauf das Responsum der Gemeinde, bezw. des Chores: *καὶ τῷ πνεύματί σου* [et cum spiritu tuo]. Die Kopten gebrauchen die Formel in griech. Fassung. Diese Grußformel wird zu Anfang eines jeden neuen Gebetes bezw. Aktes im Gottesdienst gebraucht; so steht sie z. B. in der Markusliturgie zehnmal. Auch vor der Predigt war sie üblich (Chrysostomus, hom. III in ep. ad Coloss. n. 4). Daß sich das Responsum aus 2 Ti 4, 22 gebildet habe (Rietschel, Liturgik I, 363), kann man nicht behaupten, denn die Formel *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* steht auch Ga 6, 18; Phi 4, 23; Phil 25 (sämtliche paulinische Segensformeln zusammengestellt bei v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit S. 115). Jedenfalls ist diese Formel aber gar nicht allein auf eine ntl. Stelle oder auf Paulus zurückzuführen, sondern sie ist wahrscheinlich auch sonst gang und gäbe gewesen. Im Westen hielt man zunächst weithin noch an der ursprünglichen Formel fest: Pax vobis. Zwar aus der Bestimmung der Synode zu Hippo 393, can. 1, „ut lectores populum non salutent" (Bruns, Canones I, 136), erfahren wir nicht, wie die Grußformel gelautet hat, wohl aber wissen wir aus Augustin (de civit. Dei 22, c. 3 n. 23) und aus Optatus v. Mileve (de schism. Donat. III, 10), daß zu ihrer Zeit die Grußformel pax vobiscum gelautet hat. Das pax vobis bezeugt auch Ambrosius (de

dignit. sacerd. § 2). Auch daß später wenigstens der Bischof noch am Eingang das pax vobis sprechen darf (s. unten), ist ein Beweis, daß ursprünglich auch in Rom diese Formel in Gebrauch war. Nun ist ihr aber, höchst wahrscheinlich im Westen, eine Konkurrentin entstanden in der Formel: ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν (2 Th 3, 16), worauf nach wie vor mit καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σοῦ geantwortet wurde. Diese Formel eroberte sich zunächst die Stelle am Eingang der Präfation vor dem sursum corda. Ob man diese Formel für passender und für dem Folgenden entsprechender hielt als die frühere? Gleichviel, an dieser Stelle steht sie schon in den canones Hippolyti (TU VI, 4 S. 48 u. Riedel, Kirchenrechtsquellen S. 202), und zwar griechisch, im Sacr. Gelasianum (ed. Wilson, p. 71: Dominus vobiscum) und ebenso im Gregorianum und im ordo Rom. I (Mabillon, Mus. ital. II, 25). Die älteste mailändische Liturgie hat diese Formel ebenfalls schon und zwar nur diese (Ceriani, Notitia lit. Ambrosianae, p. 6 n. 22). Was aber das Merkwürdigste ist, diese Formel findet sich ausnahmslos gerade an dieser Stelle wieder in den ägyptischen und den äthiopischen Formularen; vgl. Brightman, Liturgies I, 125, 7; 164, 15; 228, 4; 463, 19; Aegypt. KO TU VI, 4, S. 48; testam. Jesu ed. Rahmani p. 39 u. 183 (vgl. StKr 1901, 149); Renaudot, Lit. orient. coll. I, 13; 39; 131. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dies kein zufälliges Zusammentreffen ist, sondern daß dies auf Beeinflussung beruht, denn die syrischen und byzantinischen Formulare zeigen von dieser Salutation keine Spur. Ob der Westen dabei gebend oder umgekehrt empfangend war, mag hier unerörtert bleiben. Daß aber gerade im Westen diese Formel den tiefsten und breitesten Boden gefunden hat, das beweist die mozarabische Liturgie, in der sich durchweg die Formel: Dominus sit semper vobiscum findet, die übrigens an der einzigen Stelle, wo Germanus von Paris überhaupt von der Salutation spricht, auch bei ihm wiederkehrt (MSL 77, 89 B). Daß die Formel in dieser erweiterten Gestalt aber auf der einfachen: Dominus vobiscum beruht, ergiebt ein Kanon der Synode von Braga 563, auf den wir sofort zu sprechen kommen müssen. Er lautet: „De salutatione: Dominus vobiscum. Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro legitur Ruth, ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo, sicut et ipsis apostolis traditum omnis retinet Oriens et non sicut Priscilliana pravitas permutavit" (Bruns a. a. O. II, 34). Dieser Kanon giebt uns also weiter davon Kunde, daß offenbar die alte Formel: pax vobis wieder aufleben wollte, nach dem Vorgang der Priscillianisten, und zwar in der Weise, daß die eine Formel den Bischöfen, die andere den Presbytern zugewiesen wurde. Dabei ist höchst wahrscheinlich, mit Berufung auf den östlichen Brauch, das Alter und damit die Würde der Formel: pax vobis in gehöriges Licht gerückt worden, um sie den Bischöfen zuzuschreiben. Die Synode bleibt dem gegenüber bei der heimischen Formel und ihrem Gebrauch und führt dafür ihre Gegeninstanzen an. Über den Brauch in Rom zur damaligen Zeit läßt sich aus diesem Kanon nichts entscheiden. Sicher ist, daß Rom den Gruß pax vobiscum nicht ganz preisgegeben hat, während er in der mailändischen und in der mozarabischen Liturgie gänzlich verschwunden ist. Daher kann man kaum annehmen, daß die neue Formel dominus vobiscum von Rom ausgegangen ist. Hier hat nämlich der Brauch Gesetzeskraft erlangt, daß nur der Bischof am Eingang der Messe, und zwar nur an den Tagen, an denen das Gloria in excelsis gesungen wird, als Eingangsgruß pax vobiscum gebrauchen darf, während er an anderen Tagen und stets auch an allen anderen Stellen der Messe, wo eine Grußformel steht, mit dominus vobiscum zu grüßen hat. Der Priester darf sich überhaupt nur dieser letzteren Formel bedienen. Wann dieser Brauch aufgekommen ist, ist nicht festzustellen. Ein ordo, den Duchesne (orig. du culte chrét.², p. 439 ff.) mitteilt, hat bereits diese Ordnung (vgl. S. 442). Aber wie alt mag dieser ordo sein? Duchesne schwankt zwischen der Zeit um 800 und später; die Handschrift stammt aus dem 9. Jahrhundert. Ein Brief Leos VII. von 936 (bei Martène, De ant. eccl. ritibus II, 4. art. 3) bezeugt uns, einmal, daß um diese Zeit in Rom der besprochene Brauch als fest eingewurzelt galt — daß also Petrus Damiani a. a. O. eine salutatio episcopalis und eine sal. sacerdotis unterscheidet, kann uns nicht wundern, das Gleiche findet sich auch bei Alcuin, de div. offic. c. XL (opp. Alcuini ed. Froben tom. II, p. 498 b) — sodann, daß in Gallien und Deutschland um diese Zeit die römische Sitte noch nicht durchgedrungen war. Dagegen findet sich in einer expositio missae aus einer Handschrift des Klosters Einsiedel aus dem 10. (?) Jahrhundert folgende interessante Stelle: „Post introitum praecedunt laetaniae salutationem presbyteri ad populum; cui et populus pacis respondet verbum" (Gerbert, Monum. lit. Alem. II, 291 b).

Während sonst in dem betr. Abschnitte nur vom sacerdos die Rede ist, erscheint hier der terminus technicus: salutatio presbyteri d. h. es ist deutlich damit die Formel dominus vobiscum bezeichnet; daß diese Formel aber noch als ungewöhnlich gilt, geht aus dem Folgenden hervor: das Volk soll darauf mit dem verbum pacis antworten, d. h. mit derselben Formel, wie auf dem bekannten Gruß: pax vobiscum, nämlich: et cum spiritu tuo. Den Zustand des Übergangs, in welchem die Frage, ob pax vobiscum oder dominus vobiscum vom Priester gebraucht werden dürfe, zeigen deutlich die Ausführungen des Amalarius von Metz (gest. c. 850), de offic. eccl. III, 9 (MSL 105, 1115 f.). — Die Reformation hat die übliche Salutation: „Der Herr sei mit euch" nebst Responsum beibehalten. Luther hat sie freilich in der Formula missae (1523) (Opp. lat. v. a. 7, 8) nur vor der Präfation, nicht nach dem Gloria erwähnt, in der „deutschen Messe" (1526) hat er sie ganz übergangen. Zwingli dagegen hat in seiner „Aktion oder Brauch des Nachtmahls" (1525) den Gruß am Eingang nach dem Gloria, nicht aber vor dem Abendmahl beibehalten. Dieser letztere Brauch findet sich auch in den meisten lutherischen KOO des 16. Jahrhunderts. Die Hildesheimer KO von 1544 erklärt die Salutation an dieser Stelle für unnötig. Als Kuriosum sei erwähnt, daß in einer Ausgabe der Straßburger KO von 1526 der Priester allein singt: „Der Herr sei mit euch und mit s e i n e m Geiste". Nach der Rigaer KO von 1537 respondiert die Gemeinde: „Uns geschehe nach deinem Wort". Wenn die neueren luth. Agenden die Salutation nach dem Gloria und vor der Kollekte beibehalten haben, also mitten im Gottesdienst, so ist das nicht zu rechtfertigen, auch damit nicht, daß dadurch der Gemeinde zum Bewußtsein gebracht werde, daß nun ein neuer Teil des Gottesdienstes, nämlich der Predigtteil beginne. Der Gruß leistet eben das nicht. Viele neuere Liturgiker (Achelis, Bassermann, Beyschlag, Smend, Spitta) sind der Meinung, daß er zu beseitigen sei. Darüber mag man streiten, dagegen sollte darüber unter den Liturgikern kein Streit mehr sein, daß der Gruß nur verständlich ist am Anfang des Gottesdienstes. **Drews.**

Liudgerus, der heilige, gest 809. — L i t t e r a t u r: Dr. Wilh. Diekamp, Die Vitae S. Liudgeri in den Geschichtsquellen des Bist. Münster, IV. Bd, Münster 1882; Hüsing, Der hl. Liudger, Münster 1878; Tingsmann, Der hl. Liudgerus, Apostel der Friesen und Sachsen, Freiburg i. Br. 1879; Emil Knodt, Kirchengeschichtl. Skizzen. Sturm, Ansgar, Liudger, Gütersloh 1900; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, II, 421; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, II, 317 ff. 369 ff.; Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgesch., II, 1, Berlin 1882, S. 376 ff. 398 ff. Die Quellen für die Lebensgeschichte Liudgers hat neuerdings Dr. Wilhelm Diekamp vollständig und mit großer Sorgfalt herausgegeben. Hauptquelle ist die Biographie, welche ein Neffe Liudgers, Altfried, der dritte Bischof von Münster (839 bis 849), auf Grund von Nachrichten, die er bei Augenzeugen, namentlich in dem Verwandtenkreise Liudgers, einzog, schrieb (abgedruckt AA. SS. Boll. Mart. III. 642; Leibnitz, Scriptores I, 85; Pertz, MG. SS. II, 405, am besten bei Diekamp a. a. O. p. 1 ff.). Außerdem besitzen wir noch eine II. und III. Vita, die beide Bearbeitungen jener älteren sind. Für die Vita II sind, nachdem Diekamp nachgewiesen, daß das bisher zu ihr gerechnete II. Buch vielmehr zur Vita III gehört und damit der Grund wegfällt, sie, wie bis jetzt angenommen, nach dem Jahr 864 zu legen, wohl die ersten Jahre nach 850 als Entstehungszeit anzunehmen. Sie ist vollständiger, bietet bereits manches Sagenhafte und Irrige, aber auch hie und da noch ein beachtenswertes Datum. Die Vita III ist von den Mönchen des Klosters Werden, einer Stiftung Liudgers, zur Verherrlichung ihres Stifters nach 864 verfaßt und bereits ein gut Teil sagenhafter, von einer rhythmischen Bearbeitung hatten die Bollandisten (a. a. O. p. 660) bereits Bruchstücke mitgeteilt. Diekamp giebt sie ganz. Sie ist von einem Mönche in Werden c. 1141 verfaßt und enthält die in Werden fortgepflanzte Tradition über Liudger mit dem was sich später der Sage, namentlich über die Beziehungen Liudgers zum Bistum Halberstadt, angesetzt hat, und hat nur Wert, sofern es von Interesse ist, diesen Sagenkreis zu überblicken. Sehr wertvoll ist dagegen das vorhandene Urkundenmaterial, namentlich die Urkunden des Klosters Werden bei Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins (Düsseldorf 1840), vgl. auch Erhardt, Regesta Westphaliae, I. Bd.

Liudger, über dessen Familienverhältnisse Altfried ausführliche Nachrichten giebt, war von Geburt ein Friese. Sein Großvater, Wursing, in der Gegend von Utrecht begütert, war, durch König Radbod vertrieben, ins fränkische Reich übergesiedelt und dort Christ geworden. Auch nach Friesland zurückgekehrt, blieb die Familie dem Christentume treu, namentlich waren Liudgers Eltern, sein Vater Thiadgrim und seine Mutter Liafburg, eifrige Christen, den Friesen-Aposteln Willebrord und Bonifatius befreundet. Das Geburtsjahr Liudgers läßt sich nur annähernd bestimmen, er selbst erzählt in der von ihm verfaßten Vita seines Lehrers Gregor (c. 14), er habe den Bonifatius „candidum

canitie et decrepitum senectute" noch gesehen. Danach muß Liudgers Geburt etwa in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts fallen. Seine Bildung erhielt er auf der Schule in Utrecht, wo damals noch Gregor wirkte. Von dort ging er etwa 767 (auch dieses Jahr ist noch nicht sicher) auf ein Jahr nach York, genoß dort den Unterricht Alcuins und wurde zum Diakon geweiht. Nachdem er später noch einmal dort verweilt hatte, wurde er nach seiner Rückkehr von dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Gregor, Alberich, zum Missionsdienste in Friesland verwendet. Als Alberich 777 in Köln zum Bischof von Utrecht geweiht wurde, erhielt Liudger (wahrscheinlich gleichzeitig) die Weihe als Presbyter und wirkte nun fast 7 Jahre als Priester an der Todesstätte des Bonifatius in Dockum, jedoch so, daß er in jedem Jahre die 3 Herbstmonate in Utrecht als Lehrer an der dortigen Schule zubrachte. Ein Einfall der Sachsen unter Widukind zerstörte (784, nicht wie Richthofen II, 1, 386 annimmt 782 vgl. Hauck II, 318 Anm.) diesen Wirkungskreis, Liudger wurde vertrieben und begab sich nach Rom und Montecassino, wo er 2½ Jahre, ohne selbst Mönch zu werden, das Klosterleben kennen lernte, wohl schon selbst mit dem Gedanken einer klösterlichen Stiftung beschäftigt. Zurückgekehrt, wurden ihm von Karl d. Gr., dem er durch Alcuin empfohlen war, die fünf friesischen Gaue Hugmerchi, Hunusga, Fivilga, Emisga und Fediritga und die (später untergegangene) Insel Bant als neuer Wirkungskreis angewiesen, in welchem er, der friesischen Sprache mächtig, mit besonderem Segen arbeitete, seine Wirksamkeit auch noch darüber hinaus nach Fosetesland (Helgoland) ausdehnend. Wie ähnliche Einrichtungen öfter vorkommen, hatte ihm Karl als gesicherten Rückhalt für seine Missionsthätigkeit die Abtei Lotusa (gewöhnlich versteht man darunter Leuze bei Tournay im Hennegau, die Tradition in Kloster Werden nimmt aber Zele bei Termonde an, und daß dieses das richtige ist, darauf scheint der Umstand hinzudeuten, daß Werden dort im 10. Jahrhundert noch Grundbesitz hatte) angewiesen. Nachdem das Sachsenland soweit beruhigt war, daß an die Errichtung von Bistümern gedacht werden konnte, wurde Liudger für das südliche Westfalen bestimmt, und ihm als bischöflicher Sitz Mimigernaford (oder Mimigardevord, die erstere Form ist die älteste) angewiesen, das nachherige Münster. Die zweite Vita erzählt (I, 17), vorher sei ihm das Bistum Trier angeboten, er habe es aber mit Bescheidenheit abgelehnt, eine Notiz, die wohl richtig sein kann, da in diese Zeit eine Vakanz von Trier zwischen Wiomad 791 und Richbod 794) fällt. Dem Hauptteile der Diöcese Münster im südlichen Westfalen wurden, obwohl örtlich davon getrennt (ein seltenes Beispiel örtlicher Trennung einer Diöcese), jene fünf friesischen Gaue, in denen Liudger früher gewirkt hatte, beigelegt (vgl. L. v. Ledebur, Die fünf münsterschen Gaue, Berlin 1836). Das Jahr der Bischofsweihe Liudgers und damit das der eigentlichen Stiftung von Münster läßt sich nicht genau bestimmen. Im Januar 802 (vgl. die Urkunde bei Lacomblet I, 23) heißt er nach Abbas, in einer Urkunde vom 23. April 805 (Lacomblet I, 27), zum erstenmal episcopus. Von der bischöflichen Thätigkeit Liudgers wissen wir wenig. An seinem Bischofssitze erbaute er ein Münster für sich und seine Kleriker („honestum monasterium sub regula canonica Domino famulantium", sagt Altfried), wahrscheinlich auch die Marienkirche zu Überwasser (trans aquas). Seine Hauptstiftung ist das Kloster Werden an der Ruhr. Schon bald nach seiner Rückkehr sammelte er dazu Schenkungen, die er auf von Rom mitgebrachte Reliquien ausstellen ließ, bis er dann das Kloster selbst stiftete. Wann dies geschehen, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Eine Urkunde vom 1. Mai 801 (vgl. Lacomblet I, 19) ist datiert in Diapanbeci (der frühere Name des Ortes, den Liudger dann Werethinum nannte) in ripa Rurae ad reliquias s. Salvatoris et S. Mariae. Damals scheinen die Reliquien also bereits eine feste Stätte gefunden zu haben. Wir besitzen von Liudger nur die schon oben erwähnte Vita seines Lehrers Gregor (AA. SS. Boll. Aug. V, 254). Nachdem er noch an demselben Tage in Billerbeck eine Messe gelesen, starb er dort am 26. März 809. Seine Leiche wurde zuerst in der Marienkirche zu Ueberwasser in Münster beigesetzt, dann nach Werden gebracht, wo sie bald das Ziel vieler Pilger wurde.

Die spätere Zeit hat das Leben Liudgers mannigfach mit Sagen umflochten. Um ihn für den Benediktinerorden zu gewinnen, ist er, trotz der bestimmten Angabe Altfrieds, er habe das Mönchsgelübde nie abgelegt, zum Benediktiner gemacht (AA. SS. a. a. O. S. 640). Er soll Widukind getauft und dieser von ihm den Namen Liudger angenommen haben. Eine Spur davon findet sich noch im Nibelungenliede, wo der Sachsenherzog in der III. aventiure „Liudegêr" heißt. Endlich hat die Sage Liudger vielfach in die älteste Geschichte des Bistums Halberstadt hineingezogen. Sein Bruder Hildegrim soll der erste Bischof von Halberstadt, er selbst der Gründer des Liudgeristifts in Helmstädt sein.

Das alles ist Sage, wie denn auch Altfried nichts davon weiß. Gegenwärtig darf als ausgemacht gelten, daß Liudger mit Halberstadt in gar keiner Beziehung steht. Er ist über Minden und den Hessgau nicht hinausgekommen und hat ebensowenig das Liudgeristift in Helmstädt gegründet, als sein Bruder Hildegrim, den wir nur als Bischof von Chalons und als Rektor von Werden kennen, Bischof von Halberstadt gewesen ist. Das 5 Liudgeristift mag etwa im Anfange des 10. Jahrhunderts entstanden sein, vielleicht als Kolonie von Werden, jedenfalls hatte es Liudger zum Patron. Aus dem Patron konnte dann in diesem Falle um so leichter der Stifter werden, als Hildegrim, der Bruder Liudgers, in der Tradition zum ersten Bischof von Halberstadt geworden war. Auch Diekamp (a. a. O. p. CXV) verwirft die Tradition als ungegründet. **G. Uhlhorn †.** 10

Liudprand, gest. um 970. — Liudprandi opp. ed. Pertz MG SS 3, 264—363; in usum scholarum 1839, neue Ausgabe von Dümmler 1877, 8°. Uebersetzt (die Antapodosis im Auszug) vom Frhrn. Karl von der Osten-Sacken, mit Einleitung von Wattenbach, in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit 10. Jahrhundert, 2. Bd, 1853; Köpke, De vita et scriptis Liudprandi, 1842; Köhler, Beiträge zur Textkritik L.s im NA VIII S. 49 ff.; 15 L v. Ranke, Weltgeschichte, VIII S. 634 ff. Weitere Litteratur s. bei Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 6. Aufl., 1, 423—428, Berlin 1893.

Liudprand, dessen Schriften zu den ersten Geschichtsquellen des 10. Jahrhunderts gehören, war ein Italiener aus vornehmem langobardischem Geschlecht. Am Hof zu Pavia ausgebildet, zog er dort früh die Aufmerksamkeit des Königs Hugo auf sich. Wir finden 20 ihn dann im Dienste des Königs Berengar, als dessen Kanzler. Im Jahre 949 ging er im Auftrag des Königs nach Konstantinopel. Später kam es zu Mißhelligkeiten zwischen ihm und dem König; er ging nun nach Deutschland an den Hof Ottos I., der ihn im Jahre 962 zum Bischofe von Cremona erhob. Im Sommer 968 unternahm er seine zweite Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel, um im Auftrage des Kaisers für Otto II. um die 25 Hand einer griechischen Prinzessin zu werben. Seine drei übrigens unvollendeten Werke sind: 1. Antapodosis, eine Geschichtserzählung mit dem Zweck, das ihm widerfahrene Böse und Gute zu vergelten, speziell gegen Berengar und Willa gerichtet, von 887—949, 2. Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris, Erzählung nur aus den Jahren 960—964, 3. Relatio de legatione Constantinopolitana, wo der Verfasser 30 Brautwerber um Theophano war, 968—969. Liudprands Schriften ziehen durch das starke subjektive Element an, das ihnen eignet; aber darin liegt auch die Schranke ihres Wertes als geschichtlicher Quellen. Schon der Titel des Hauptwerks zeigt, daß er nicht die Absicht hegte, einen nur durch die Forderung der Wahrhaftigkeit beherrschten Bericht zu geben. Ueberdies erzählte er vielfach nach mündlicher Kunde und hielt er für not- 35 wendig die Geschichte novellistisch zuzustutzen. Das alles bewirkte, daß die Schriften dieses urteilsfähigen und in viele Verhältnisse eingeweihten Zeitgenossen für die Geschichte seiner Zeit nur sekundären Wert haben. **J. Weizsäcker † (Hauck).**

Livingstone, David, gest. 1873. — Litteratur: L. Missionary Travels and Researches in South Africa, London 1857; Expedition to the Zambesi, London 1865; 40 Last Journals in Central Africa, London 1880; H. M. Stanley, How I found L, London 1872. Von den zahlreichen Biographien L.s sei nur die bedeutendste genannt: Blaikie, Personal life of David L., London 1880, deutsch von Denk, Gütersloh 1881.

David Livingstone wurde geboren am 19. März 1813 zu Blantyre, nicht weit von Glasgow. Sein Vater, Neil L., der einen kleinen Handel betrieb, war ein ernster, strenger 45 Mann, der sich nicht scheute als Mäßigkeitsbeförderer, Missionsfreund, Sonntagsschullehrer und in Gebetsversammlungen öffentlich zu wirken, obgleich dergleichen damals auch in Schottland noch vielfach verspottet wurde. Seine Gattin, Agnes, geb. Hunter, vereinigte mit herzlicher Frömmigkeit ein frohes, heiteres Wesen. Bei den bescheidenen Verhältnissen, in denen die Eltern lebten, konnten sie nicht viel zur Ausbildung ihrer Kinder thun, unter 50 denen David der zweite Knabe war. Von einem alten abgedankten Soldaten erlernte er mit anderen Kindern des Dorfes die nötigsten Kenntnisse und Fertigkeiten. Auch ausgedehnte Abschnitte der Bibel prägte er mit Erfolg seinem Gedächtnis ein. So z. B. konnte er schon im 9. Lebensjahre den 119. Psalm aufsagen.

Zehn Jahre alt kam L. in eine Baumwollspinnerei als Anstückler. Einige Jahre 55 später zum Spinner aufgerückt, fing er an von seinem regelmäßigen Wochenlohn Bücher zu kaufen — eine lateinische Grammatik, sodann naturwissenschaftliche Werke. Mit großem Eifer studierte er bis tief in die Nacht hinein, zum Kummer der Mutter, der das

verschwendete Oel leid that. Der Vater hätte ihn lieber bei Erbauungsbüchern gesehen, die er ihm sogar einmal mit dem Stock aufzudrängen versuchte.

L. machte mit seiner autodidaktischen Thätigkeit erstaunliche Fortschritte. Der Fabrikjunge wurde ein perfekter Lateiner und las mit 16 Jahren seinen Virgil und Horaz ohne Schwierigkeit. Er gewöhnte sich selbst bei der Arbeit aus dem auf dem Rahmen der Maschine liegenden Buche zu studieren, während seine Hände mechanisch thätig waren und das Geschwirr von Tausend Spindeln ihn wie das Rauschen eines Wasserfalls umtoste. Nur an wissenschaftlichen Büchern hatte er Gefallen; Romane waren nie nach seinem Geschmack. An freien Tagen suchte er seine Kenntnisse aus der Botanik, Geologie u. s. w. durch praktisches Studium zu ergänzen; selbst dem Sport des Angelns war er nicht abhold — wobei die Grenzen des Fischereigesetzes nicht immer beobachtet wurden.

Im Winter 1830 bezog L. die Universität Glasgow, um Medizin zu studieren. In den Sommermonaten erwarb er sich die dazu nötigen Mittel. So konnte er in mehreren Jahren ohne fremde Beihilfe sein Studium absolvieren. In dieser Zeit erfuhr er eine tiefe Umwandlung. Die Lehre des Christentums war ihm aus dem elterlichen Hause geläufig; aber jetzt erst kam er zur persönlichen Aneignung der christlichen Wahrheit. Er sagt darüber (Miss. Travels p. 4) „die Veränderung war etwa derjenigen ähnlich, die eintreten würde, wenn ein Fall von Farbenblindheit geheilt werden könnte". Innige Liebe zu dem Heilande erweckte in ihm das Bestreben seinem Reiche zu dienen. Zunächst that er dies mit ansehnlichen Beiträgen zur Mission; später durch einen Aufruf Gützlaffs angeregt, entschloß er sich, selbst Missionar zu werden. Er wollte auf eigene Hand unter die Heiden gehen. Neben der Medizin studierte er Theologie. Nicht ohne Selbstüberwindung gab er schließlich den Mahnungen seiner Freunde nach, sich einer organisierten Mission anzuschließen, und stellte sich 1838 der Londoner Missionsgesellschaft zur Verfügung. Zur weiteren Vorbereitung und Prüfung wurde er einem independentischen Prediger auf 3 Monate zugewiesen. Bei seiner ersten Predigt blieb L. stecken. Ein hervorragender Redner ist er nie geworden. Auch seine freien Gebete waren nicht fließend genug, so daß ihm fast die Aufnahme versagt worden wäre. Dennoch wurde sie ihm schließlich zu teil und er durfte auf Kosten der Gesellschaft sein Studium in London fortsetzen.

China, das er bis dahin ins Auge gefaßt hatte, war durch den Ausbruch des Opiumkrieges ganz unzugänglich geworden. Die Bekanntschaft mit dem gerade in der Heimat weilenden Missionar Moffat brachte ihn zur Entscheidung für Südafrika. Dahin wurde er am 8. Dezember 1840 abgeordnet.

Der genannte Missionspionier hatte bereits 20 Jahre lang tief im Innern unter den Betschuanen gearbeitet. Doch war sein Einfluß noch auf ein verhältnismäßig kleines Gebiet beschränkt geblieben. Auf seiner Station Kuruman sollte L. zunächst die Sprache lernen, sodann aber die Arbeit zu den ferneren Stämmen ausdehnen. Als dieser nach halbjähriger beschwerlicher Reise seinen Bestimmungsort erreichte, staunte er über die Erfolge der Mission, hatte aber auch manche Veranlassung seine bisherigen Vorstellungen von derselben zu korrigieren. Auch mit der Missionspraxis war er in manchen Stücken nicht einverstanden. Gern hätte er ein Seminar zur Ausbildung eingeborner Gehilfen gehabt. Dieser Wunsch ist ihm während seiner Missionsthätigkeit, trotz mehrfacher Anregung bei der Gesellschaft, nicht erfüllt worden — erst nach einigen Jahrzehnten wurde das Moffat-Kolleg in Kuruman gegründet. Von vornherein aber zeigte sich L.s charakteristischer Drang zu entfernten Völkerschaften vorzudringen und bei ihnen Beziehungen anzuknüpfen und den Boden für weitere Arbeiten von Nationalgehilfen vorzubereiten. Wenige Monate nach seiner Ankunft machte er eine Reise von mehr als 1200 km. Zu Kuruman, wo ein anderer Missionar den noch abwesenden Moffat vertrat, gewann er durch seine ärztliche Praxis bei Christen und Heiden bald volles Zutrauen. Die Kunde von seinen Heilungen drang bis zu fernen Stämmen vor und von weither kamen Hilfesuchende.

Moffat kehrte mit einen jungen Missionar Ewards zurück. Dieser sollte mit L. zusammen eine neue Station gründen. Der Letztere hatte den Stamm der Bakhatla, der viel Entgegenkommen bewies, als Feld der Thätigkeit gewählt. Nach Mabotsa, dem Häuptlingssitze, siedelten die beiden Gefährten 1843 über, begleitet von einigen Nationalgehilfen. Bei den äußeren Anfangsarbeiten zeigte L. ein großes Geschick. Bauen, Anlage von Aeckern und Gärten, Ziegelstreichen, Schmiedearbeit, Seifekochen, Ledergerben und Schuhmacherarbeit — alles ging ihm glatt von der Hand. Diese äußere Thätigkeit schätzte er wegen der vorbereitenden Kultureinflüsse, die der Mission die Wege bahnen.

Nach einem Jahr war die Station soweit eingerichtet, daß L. wagte einen Hausstand zu gründen, und Moffats Tochter, mit der er bereits in Kuruman sich verlobt hatte, heimzuführen. Sie wurde ihm eine treue Gehilfin auch in der Missionsarbeit. Der Aufenthalt zu Mabotsa dauerte nicht lange. Leider war das Verhältnis Ewards zu L. nicht wie man es zwischen Missionaren erwarten sollte. Jener ließ an den Vorstand der Missionsgesellschaft schwere Anklagen gegen L. gelangen. Wie es scheint waren sie aus gekränkter Eitelkeit entsprungen. Um nicht einen Skandal hervorzurufen, der die Missionssache empfindlich schädigen mußte, hielt L., trotz seines reinen Gewissens in dieser Sache, es für das Beste, seinen Wanderstab weiter zu setzen, und sein mühsam erbautes Haus und die Pflanzungen im Stich zu lassen.

Schon früher war er mit Setschele, dem Häuptlinge der weiter nördlich wohnenden Bakwena, bekannt geworden, der damals in Tschonuane seinen Sitz hatte. Dahin siedelte er 1846 mit seiner Frau über, und fing aufs neue an zu bauen und zu pflanzen. Aber die Landschaft war allzudürr. L. veranlaßte den Häuptling seine Residenz 60 km weiter nördlich nach Kolobeng zu verlegen, was dieser gern that. Der weiße Lehrer hatte schon einen tiefen Eindruck auf den schwarzen Fürsten gemacht. Nach dreijährigem Unterrichte konnte derselbe getauft werden, da er auch das schwerste Hindernis, das fast überall die afrikanischen Machthaber vom Evangelio fern hält, die Polygamie, überwunden hatte. Hierdurch wurde dem Missionar die mühselige dritte Stationsgründung erleichtert. Leider folgten nur wenige Unterthanen dem Vorbilde des Häuptlings. Zauberer und Regenmacher hielten das Volk im Bann, so daß die kleine christliche Gemeinde selbst allerlei Verfolgung zu erdulden hatte. — Wie L. hier arbeitete, darüber erfährt man sehr wenig, weil seine Tagebücher (wie wir bald hören werden) verloren gegangen sind. Er dachte übrigens über die Bekehrung der Bakwena nichts weniger als sanguinisch. Seine ausgesprochene Absicht eine Gemeinde von nur aufrichtig Gläubigen zu sammeln ließ seine Arbeit keine ausgedehnten Erfolge finden. Seine direkte Missionsthätigkeit hätte ihn nie zu einem berühmten Manne gemacht.

Seine großartig angelegte Natur aber trieb ihn immer weiter und weiter zu neuen Völkerschaften, ebenso wie der Apostel der Südsee, John Williams, sich nicht auf ein Inselchen beschränken konnte, sondern von Archipel zu Archipel zog, um die frohe Botschaft zu bringen. So hatte auch L. in Kolobeng keine Ruhe. Immer wieder ging er auf die beschwerliche Reise um neue Völker des noch unerforschten Innern aufzusuchen. Aus dem Missionar wurde der Entdecker und Pionier christlicher Kultur, dessen Name nun auf der ganzen Welt von den Gebildeten mit Achtung genannt wird, und von den Völkern Afrikas noch nach Jahrhunderten gepriesen werden wird. Die Entdeckung des Ngami-Sees (1849) nach sehr beschwerlicher Durchquerung der Wüste Kalahari und eine weitere Reise bis an den Sambesi (1852) wurden in dieser Hinsicht entscheidend, zumal seine Station Kolobeng in dieser Zeit von den Transvaalburen zerstört wurde. Dies traurige Ereignis ist meistenteils nur in einseitiger Weise zur Darstellung gekommen. Die Gerechtigkeit erfordert es, daß beide Teile gehört werden. Die Buren waren unter schweren Opfern der englischen Herrschaft im Kaplande gewichen und hatten sich unter den größten Mühsalen in den Wüsteneien des Innern eine neue Heimat gesucht. (Ihre Niederlassung im Transvaallande war nicht bloß ein rechtloses Sichfestsetzen in fremdem Gebiete; durch die Vertreibung des Tyrannen Mosilikatse hatten sie den dort ansässigen, bisher unterdrückten Stämmen einen großen Dienst geleistet und sich wohl ein Recht auf Grund und Boden erworben.) Sie lebten in beständigem Kampfe ums Dasein gegen die wilden Tiere und gegen die noch wilderen Eingeborenen, die ihnen hundertfach an Zahl überlegen waren. Unter diesen Verhältnissen kann man es ihnen nicht verdenken, wenn sie mit Argwohn wachten über jede Flinte und jedes Pfund Pulver, daß in ihr Gebiet gebracht wurde. Sie waren erbitterte Gegner des Freihandels. Livingstone aber war ein Freihändler vom Kopf bis zur Zehe. Das Evangelium war ihm solidarisch mit den Prinzipien des politischen Liberalismus verbunden. Gelegentlich hat er es einmal geradezu ausgesprochen, daß der Schutzhandel nur ein Überbleibsel des Heidentums sei (Blaikie, Das Leben Dav. L. I, 271). Er sah es als einen Teil seines Berufes an, den englischen Händlern behilflich zu sein und wurde dadurch den Buren ein Dorn im Auge. Hier standen Prinzipien schroff einander gegenüber, auf der einen Seite vertreten von schottischer Zähigkeit, auf der anderen von holländischer Beharrlichkeit. — Die Buren hatten Setschele mehrfach ohne Erfolg aufgefordert, den Handel mit Pulver und Blei in seinem Gebiete zu unterdrücken. Auch sollen Räubereien der Schwarzen begründete Veranlassung zu einem Kriegszuge gegeben haben (Christ. Express, Lovedale 1885, p. 119). Durch ein bewaffnetes Kommando wurde der

Bakwena-Häuptling gezüchtigt, wobei auch die leer stehende Missionsstation zerstört wurde. Bei dieser Gelegenheit gingen L.s Tagebücher verloren.

Ob L., abgesehen von der Feindseligkeit der Buren, nachdem er den Ngami-See entdeckt hatte, fernerhin zur Missionsarbeit auf einer festen Station Ruhe gehabt hätte, kann fraglich erscheinen. Eine großartige Aufgabe hatte sich ihm eröffnet, nämlich das bisher verschlossene Innere Afrikas der christlichen Kultur zu erschließen. Mit wunderbarer Energie hat er der Lösung derselben sein ganzes Leben zum Opfer gebracht. Es begann ein neuer Abschnitt seines Lebens, der ihn zum berühmten Manne machte. Wäre er nur Betschuanen-Missionar geblieben, so würde sein Name schwerlich noch jetzt viel genannt werden. — Von seiner Reise, auf der ihn Frau und Kinder begleitet hatten, begab er sich mit denselben nach Kapstadt und schickte sie nach England weiter. Er selbst aber brach, nach einer überstandenen Operation, aufs neue nach dem Innern auf, zunächst um die Gründung einer Mission im Reiche der Makololo vorzubereiten.

Dieses hatte der kühne Häuptling Sebitwane, mit seinen Betschuanenkriegern von Süden kommend, im mittleren Sambesigebiete durch Unterwerfung vieler Völkerschaften gebildet, bei denen die Sprache der Eroberer sich einbürgerte. Damit war ein willkommenes Mittel für die Mission vorhanden, denn durch Moffat war bereits die ganze Bibel in Setschuana übersetzt. Sebitwane, mit dem L. schon Freundschaft geschlossen hatte, war bald darauf gestorben, aber sein Sohn und Nachfolger Sekeletu nahm den weißen Doktor mit gleicher Freundlichkeit auf, als er im Mai 1853 in Linyanti am Tschobeflusse, der Hauptstadt der Makololo, eintraf. Er begann Schule und Gottesdienst zu halten; bald aber wurde er vom Fieber niedergeworfen. Die ungünstige Sumpflandschaft veranlaßte ihn, sobald er sich einigermaßen erholt hatte, nach einem besseren Platz zu suchen. Sein königlicher Freund begleitete ihn auf der Reise mit einer großen Kriegerschar. Nach einigen Tagereisen kam L. als der erste Europäer an den mächtigen Sambesi-Strom. Die in üppiger Fruchtbarkeit prangende Landschaft stach aufs schärfste ab gegen die durchquerten südafrikanischen Wüsteneien. L. empfing einen tiefen Eindruck von dem Lande, das Millionen hätte ernähren können. Nun aber zeigte sich nur hier und da ein verkommenes Dörflein der unterdrückten Barotse, auf denen der Bann des Heidentums in seiner erschreckendsten Gestalt lastete. Hier eröffneten sich Aufgaben wichtigster Art für christliche Kulturarbeiten.

Von Süden war das Gebiet zumal für englische Missionare, die nicht bloß durch die Wüste, sondern auch durch die Buren gehindert wurden, nahezu unzugänglich. L. beschloß den Zugang von der Westküste zu erforschen. Sekeletu, der an der Grenze seines Reiches umkehrte, gab ihm eine Schar seiner Leute mit, die durch die liebreiche Behandlung ihres weißen Herrn seine getreuen Begleiter wurden. Ohne solche würde die Entdeckungsreise schwerlich gelungen sein.

Im Mai 1854 traf L. völlig erschöpft in der Hauptstadt der portugiesischen Kolonie, San Paolo de Loanda ein. Während er sich dort langsam erholte, verbreitete sich der Ruhm des Entdeckers durch ganz Europa. Eine unmittelbare Rückreise lehnte er ab, aus Rücksicht auf seine Begleiter, die er in ihre Heimat zurückführen mußte. Dahin finden wir ihn nach 6 Monaten auf dem Wege. In Linyanti erregte die Rückkehr des weißen Doktors große Freude, um so mehr, als er reichliche Geschenke an europäischen Waren für den König und die Häuptlinge mitbrachte. Seinem Einflusse folgend, beschloß Sekeletu seine Hauptstadt an das Nordufer des Sambesi zu verlegen, wo die Lage jedenfalls günstiger war, als in der sumpfigen Tschobeebene. Die Begründung einer Mission in diesem Gebiete stand noch immer unter L.s Plänen in der ersten Reihe. Nach mehrmonatlichen Aufenthalt brach er mit seinen Getreuen wieder auf, um zu versuchen, ob von Osten her der schiffbare Strom eine bequemere Verkehrsstraße darbiete. Auf dieser Reise entdeckte er die Viktoriafälle, die größten Wasserfälle der Erde. Glücklich erreichte er Tete, die erste, freilich sehr heruntergekommene portugiesische Kolonie auf der Ostseite. Dort ließ er seine Begleiter zurück. Sie wollten warten, bis er wiederkomme und sollte es auch über Jahr und Tag dauern. Er selbst begab sich über Kilimane auf die Heimreise und erreichte London im Dezember 1856.

Mit Begeisterung wurde der Entdecker in der Heimat gefeiert. L. ließ sich durch den gestreuten Weihrauch nicht viel beeinflussen. Er wollte nach kurzer Erholung als schlichter Missionar auf sein Arbeitsfeld zurückkehren. Doch drängte man ihn zu längerem Aufenthalt, damit er die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentliche. Als die Regierung für die in Tete zurückgebliebenen Makololo zu sorgen versprach, willigte er ein.

Während er sein Buch Missionary Travels and Researches in South Africa

schrieb, bildeten sich bei ihm unter anderseitigen Einflüssen neue weittragende Pläne. Eine Mission im großartigen Stil in Verbindung mit Kolonisation und Handelsunternehmungen wurde sein Ziel. Namentlich wurde er in die Rolle eines Civilisators des schwarzen Erdteils hineingeschoben. Seine Verbindung mit der Londoner Missionsgesellschaft löste er in freundlicher Weise, nachdem die Direktion die Gründung einer Makolomission zugesagt hatte. Er selbst versprach seiner Zeit dort mit den ausgesendeten Missionaren zusammenzutreffen. Zunächst aber übernahm er als britischer Konsul die Leitung einer Sambesiexpedition zur Eröffnung von Handelsverbindungen. Dabei beteiligte sich die Mission der britischen Universitäten zur Gründung einer kolonisierenden Mission nach einem Lieblingsgedanken L.s. Die hochkirchliche Richtung dieser Gesellschaft störte ihn, den Dissenter, nicht. Er hatte auf dem Missionsfelde manche Vorurteile abgelegt und sah alle frommen Männer als gute Brüder an. Im März 1858 brach L. mit seiner Gattin und seinem jüngsten Sohne wieder nach Afrika auf.

Die letzteren in Kapstadt zurücklassend, begab er sich mit der wohl ausgerüsteten Expedition nach dem Sambesi, wo er bald die gut zu befahrende Kongonemündung auffand, die von den Portugiesen im Interesse des Sklavenhandels bis dahin verheimlicht worden war. Dieser, dort noch schwunghaft betrieben, verursachte der Expedition viel Hindernisse. Aber auch an Zwistigkeiten unter den Mitgliedern fehlte es nicht. Ein mitgebrachter kleinerer Flußdampfer erwies sich als ganz unbrauchbar. Über Tete hinaus konnte man wegen Stromschnellen erst vorzudringen hoffen, wenn ein anderes Schiff aus der Heimat ankommen würde. Die zurückgelassenen Makololo fanden sich in traurigster Lage vor. Fürsorge seitens der Regierung war ihnen nicht zu teil geworden. Rührend war ihre Anhänglichkeit an L., der schmerzlich bedauerte, sie auch jetzt noch nicht in ihre Heimat führen zu können.

Die Wartezeit benutzte L. zur Erforschung des Schire, an dessen Ufern die wilden Mangandscha ihn auf die Versicherung, daß er kein Portugiese sei, freundlich begrüßten. Er entdeckte den Schirwasee und erreichte bei einem weiteren Vorstoß den Nyaßa, der kurz zuvor an seiner Ostküste von dem deutschen Forscher Roscher, der leider bald darauf ermordet wurde, entdeckt worden war. An den Ufern des mächtigen Wasserbeckens zeigten sich überall die Verwüstungen des Sklavenhandels. Immer deutlicher empfand L. seinen Beruf, seine ganze Kraft zur Heilung dieser Pestbeule der Menschheit mit einzusetzen.

Da sich die Ankunft des erwarteten neuen Dampfers verzögerte, unternahm L. über Land die Reise zu den Makololo. Dort waren inzwischen die Londoner Missionare unter den größten Anstrengungen von Süden her eingetroffen. Sekeletu, der übrigens trotz seines Versprechens noch immer in dem ungesunden Linyanti wohnte, war nicht freundlich gegen sie, aber sie durften lehren und predigen. Noch sangen die schwarzen Knaben die von ihnen gelernten Lieder. L. jedoch fand nur eine Reihe von Gräbern. Das Fieber hatte die Missionare samt Frauen und Kindern dahingerafft. Des Königs unersättliche Habgier hatte ihnen bis zuletzt das Leben schwer gemacht. — Das Volk der Makololo wurde bald darauf in einem Aufstande der unterdrückten Stämme ausgerottet. Alle Männer und Knaben wurden getötet. Es entstand das Barotse-Mabunda-Reich, in welchem jetzt die Pariser Mission eine erfolgreiche Arbeit treibt.

L. konnte nicht lange in Linyanti verweilen. Nach einigen schmerzlichen Wochen, in denen er den kranken Sekeletu heilte, rief ihn die Botschaft von der Ankunft des neuen Schiffes zurück. Es hatte den Bischof Mackenzie nebst Missionaren und Kolonisten mitgebracht (1861). Die Aussichten für die kolonisierende Mission in dem gesunden Hochlande der Mangandscha schienen sehr günstig. Aber auch hier gab es schmerzliche Enttäuschungen. Zunächst zeigte sich, daß die Sklavenhändler den Spuren L.s in dieses ihnen früher verschlossene Gebiet gefolgt waren. 84 von den feigen arabischen Händlern im Stich gelassene Sklaven fielen der Expedition in die Hände. Sie sollten der Grundstock der zu Magomero zu gründenden Missionskolonie werden. Der Bischof mit seinen Leuten machte sich sofort an die Arbeit. L. ging weiter, um die Erforschung des Nyaßa fortzusetzen. Als er im März 1862 nach dem Sambesi zurückkehrte, um Verstärkung abzuholen, fand er die junge Kolonie unter den Kriegszügen der wilden Adschawa, nebst Dürre und Hungersnot im Keime zu Grunde gegangen. Der Bischof war gestorben; die anderen hatten die Station an den Schire verlegt, wo sie ebenfalls bis auf wenige, die sich noch retten konnten, umkamen. Auch dies war für L. ein großer Schlag. In dieser Kolonie sollte sein Lieblingsplan verwirklicht werden. Er mußte befürchten, daß man ihn für das Mißlingen verantwortlich machte. Noch schwerer aber wurde er heimgesucht durch den Tod

seiner Gattin. Diese hatte sich entschlossen, fortan mit ihm das Reiseleben zu teilen, und war mit der erwähnten Verstärkung eingetroffen, die übrigens auch einen auf L.s Kosten (120 000 Mk. aus dem Honorar für sein Buch) gebauten zerlegbaren Dampfer brachte. Sie war nur wenige Wochen mit dem Gatten vereint und erlag bald dem Fieber in der 5 Nähe von Schupanga. Tief gebeugt, doch voll christlicher Ergebung, machte sich L. aufs neue an die Arbeit. Es galt, einen anderen Zugang zum Nyaßa-See und ins Innere zu finden, da es immer klarer wurde, wie die portugiesischen Behörden bei aller scheinbaren Freundlichkeit der Expedition möglichst viel Schwierigkeiten in den Weg legten. Von Osten her wurde vergeblich versucht, auf dem Novuma vorzudringen. Überhaupt brachten die 10 letzten zwei Jahre immer wieder Enttäuschungen. Es war klar, daß die Ziele der Expedition noch nicht zu erreichen seien. Dieselbe wurde 1864 von der Regierung zurückgerufen. — Livingstone machte die Rückreise in seinem eigenen kleinen Dampfer über Bombay — ein gewagtes Unternehmen.

Nur ein Jahr blieb L. in der Heimat. Neben zärtlicher Fürsorge für seine so lange 15 von ihm getrennten Kinder bewegte ihn nur der eine Gedanke: „Hilfe für die schändlich zertretenen Völker Afrikas.“ Besonders setzte er alle Hebel zu ernstlichen Maßregeln gegen den Sklavenhandel in Bewegung. Spätere englische Verhandlungen mit dem Sultan von Sansibar in dieser Sache waren eine Frucht seiner Bemühungen. Womöglich noch mehr als bei dem vorigen Aufenthalt in England bewegte er sich in den vornehmsten Kreisen, 20 in denen einflußreiche Personen für seine weiteren Pläne interessiert waren.

Nachdem er in seinem „Sambesi und seine Nebenflüsse“ die Ergebnisse seiner letzten Forschungen niedergelegt hatte, kehrte er nach Bombay zurück, um dort eine neue Expedition zu organisieren. Diesmal wollte er es mit Sipoys, indischen Soldaten versuchen. Dazu kamen junge, in einer indischen Missionsschule erzogene Afrikaner, darunter Tschuma 25 und Susi, seine treuen Diener, deren ersteren er am Schirwa-See selbst befreit hatte. Als Träger wurden Eingeborene der Insel Johanna angeworben; auch Kamele, Büffel, Maultiere und Esel wurden mitgenommen. Trotz der verhältnismäßig geringen Mittel, welche die Regierung und die geographische Gesellschaft hergegeben, war die Expedition großartig angelegt. L. führte sie über Sansibar nach der Novumamündung. Seine Absicht war, 30 mit Umgehung der portugiesischen Kolonien eine Straße für den rechtlichen Handelsverkehr und christliche Einflüsse nach dem Innern des Kontinents zu eröffnen. Dazu kam das Bestreben geographischer Forschung, vornehmlich sollte das gegenseitige Verhältnis der drei großen Stromgebiete, Nil, Kongo und Sambesi, enthüllt werden. Es war für L. als den einzigen Europäer keine leichte Aufgabe, die Expedition zu leiten. Bald traten die schwersten 35 Widerwärtigkeiten ein.

Die Sipoys mußten nach viermonatlicher Probe als ganz ungeeignet zurückgeschickt werden, ein Stück Vieh nach dem anderen ging zu Grunde, vielleicht infolge der rohen Behandlung seitens der Wärter. Man erreichte den Nyaßa-See — aber es fehlten Boote, um hinüberzuschiffen. Auf weitem Umwege wurde das jenseits gelegene Land der wilden 40 Masitu erreicht, wo die feigen Johanna-Männer flohen, um, in ihre Heimat zurückkehrend, das Gerücht auszusprengen, L. sei erschlagen. Die Trauerkunde fliegt bald durch ganz Europa; er selbst aber entzieht sich mit der zusammengeschmolzenen Karawane in Eilmärschen den verfolgenden Wilden. Da kommt neue Not. Nochmals desertieren zwei Träger mit der Medizinkiste und dem Mehlvorrat. Dem Doktor ist es, als sei ihm das 45 Todesurteil gesprochen. Bald stellt sich bei ihm Fieber und Rheumatismus ein. Mit eiserner Energie sucht er die Krankheit niederzukämpfen; aber endlich ist er so schwach, daß er sich in einer Hängematte tragen lassen muß. Dennoch macht er gewissenhaft die geographischen Beobachtungen und trägt sie sorgfältig in sein Tagebuch ein. Unter den größten Mühsalen wird der Tanganyika-See erreicht. In der gesunderen Luft erholt sich 50 der Kranke bald — aber die bedrohliche Haltung eines Häuptlings treibt den Reisenden weiter. Im Anschluß an eine arabische Karawane kommt er in das Land des gefürchteten Herrschers Kasembe, entdeckt darauf den Moero-See und Luálaba-Fluß, kehrt abermals, völlig erschöpft, zum Tanganyika zurück und erreicht Udschidschi am Ostufer, wohin inzwischen Vorräte aus Europa dirigiert sein mußten. Aber der arabische 55 Agent hat dieselben bereits für einen Spottpreis verschleudert und das Geld unterschlagen.

Trotz alles Ungemachs erholt sich L. in der gesunden Luft am See, und obgleich fast ganz von Mitteln entblößt, ist er schon nach einigen Monaten (1869) wieder mit seinen wenigen Getreuen auf der Forschungsreise nach Westen zu. Durch das Gebiet der 60 Manyuema, wilder Menschenfresser, gelangt er nach Nyangwe, dem großen Handelsplatz

am Luálaba. Er brennt darauf, den hier schon drei Kilometer breiten Strom zu verfolgen, in der Meinung, den oberen Lauf des Nils entdeckt zu haben — aber trotz alles Wartens gelingt es ihm nicht, ein Fahrzeug zu erwerben. Er muß dort immer wieder die schändlichen Greuel des Sklavenhandels mit ansehen. Endlich, da keine Hoffnung, nach Norden vorzudringen, übrig bleibt, schlägt er sich mit seinen drei Begleitern wieder 5 durch das gefährliche Manyuemagebiet und erreicht abermals Udschidschi, krank und zum Skelett abgemagert, ohne alle Hifsmittel.

Hier erscheint ihm der kühne Amerikaner Stanley wie ein barmherziger Samariter. Er hat die beschwerliche Reise unternommen, um L.s Schicksal zu erkunden. In seiner Gemeinschaft und unter seiner Pflege wird der matte Entdecker wieder jung und lebendig 10 wie eine welke Pflanze, wenn sie getränkt wird. Eine gemeinsame Untersuchungsreise nach dem Nordende des Sees konstatiert, daß derselbe mit dem Nilsystem nicht in Verbindung steht. Im März 1872 tritt Stanley seine Rückreise an. Er bittet L. dringend mitzukommen. Aber die geographische Aufgabe ist noch nicht gelöst. Die Quellen des Luálaba müssen noch erforscht werden. L. hofft damit das Rätsel der Nilquellen für immer 15 zu erledigen. Selbst die wehmütige Erinnerung an seine Kinder vermag den alternden Mann nicht von seinem Plane abzubringen. Nach dem bewegten Abschiede von seinem neuen Freunde in Unyanyembe, bis wohin er ihn begleitet hatte, muß er dort auf die rückkehrenden Träger bis zum August warten. Dann bricht er nochmals nach Westen auf. Er fühlt es, daß er seine letzte Reise antritt und denkt ernst an sein Ende. Noch 20 einmal geht es in die Gegend des Moero-Sees; L. entdeckt den südlicher gelegenen Bangweolo. Die ganze Reise ist wieder eine Kette von Ungemach und Leiden. Oft stößt man auf überschwemmtes Gebiet. Die getreuen Diener Tschuma und Susi tragen ihren Herrn Tag für Tag durch große Strecken Wassers. Endlich wird im Süden des letztgenannten Sees Ilala, das Dorf des Tschitambo erreicht, das aus der überfluteten Ebene wie auf 25 einer Insel sich erhebt. Weiter geht es nicht. Man baut dem Kranken eine Hütte. Auf dem mit rührender Sorgfalt von Tschuma bereiteten Lager bringt er noch den nächsten Tag zum Teil in Fieberphantasien zu. Am anderen Morgen findet man L. als Leiche, knieend, das Haupt auf die gefalteten Hände gestützt. Betend hatte er seine Seele ausgehaucht. Es war am 1. oder 4. Mai 1873. 30

In einem Warenballen verpackt, führten Tschuma und Susi den einbalsamierten Leichnam ihres Herrn nach Sansibar: ein wunderbarer Leichenzug, den selbst Sachkundige kaum für möglich hielten — ein Zeugnis von der Kraft dankbarer Liebe der Afrikaner zu dem guten Doktor, der für sie lebte und für sie starb. Am 18. April 1874 wurden die sterblichen Reste des großen Reisenden mit hohen Ehren in der Westminsterabtei be- 35 stattet. Die Inschrift seines Grabsteins, die ihn als Missionar, Reisenden und Philanthropen bezeichnet, charakterisiert ihn folgendermaßen: „Dreißig Jahre seines Lebens wurden dem unermüdlichen Streben gewidmet, die eingeborenen Völker zu evangelisieren, die unentdeckten Geheimnisse zu erforschen und ein Ende zu machen dem verwüstenden Sklavenhandel Centralafrikas, wo er mit seinen letzten Worten schrieb: Alles, was ich in meiner 40 Einsamkeit sagen kann, ist dies: Möge des Himmels reicher Segen auf jeden — Amerikaner, Engländer oder Türken — herabkommen, der diese offene Wunde der Welt heilen hilft."

Das war das Hauptthema alles seines Denkens, seitdem er den Sklavenhandel, namentlich auf der Sambesiexpedition, kennen gelernt hatte, eigentliche Arbeit an der Ab- 45 stellung dieses gottlosen Handels hat er freilich bei seinem dritten Aufenthalt in Afrika nicht mehr leisten können. Vielleicht wäre es in höherem Maße möglich gewesen, hätte er reichlichere Kräfte und Mittel zur Verfügung gehabt.

Es lassen sich die drei Perioden seiner Wirksamkeit unterscheiden. Zuerst ist L. Missionar, dann Kulturpionier und zuletzt geographischer Entdecker. Es ist hier nicht der 50 Ort, seine Leistungen in letzterer Beziehung ausführlicher zu würdigen. Hier ist nur zu erwähnen, wie er seines Missionsberufs nie vergessen hat. Selbst auf den letzten Reisen unter den ungünstigsten Verhältnissen hat er es nicht versäumt, den Eingeborenen von der Liebe Gottes zu erzählen und in ihnen namentlich einen tiefen Abscheu gegen den Sklavenhandel zu wecken. Mit seinen Leuten hielt er regelmäßige Andachten und Gottesdienste, 55 und wenn die Mattigkeit ihm weiter nichts gestattete, zeigte er ihnen biblische Bilder. Seine letzten Tagebücher (Last Journals, London 1874) zeugen von tiefer persönlicher Frömmigkeit. Sie waren nicht für die Veröffentlichung bestimmt; L. haßte alle religiöse Ostentation. Charakteristisch ist es, daß er in der Wartezeit zu Nyangwe die Bibel viermal durchlas. 60

L.s Arbeiten sind nur die Aussaat gewesen. Dieselbe ist gekeimt und wunderbar gewachsen. Der kühne Entdecker Stanley, der kein Hehl daraus macht, daß er die Anregung zu seinem Werke ihm allein verdankt, hat mit der Entdeckung des Kongo das unbekannte Innere des schwarzen Erdteils eröffnet. Während von Westen der Strom der europäischen Kultur eindrang, wurde von Osten die Thür weit aufgethan durch die Errichtung des deutschen Schutzgebietes, neben dem sich bald die englische Konkurrenz einstellte. Noch eifriger arbeitet eine erhitzte englische Kolonialpolitik von Süden her mit der Absicht, die sämtlichen innerafrikanischen Länder vom Kaplande bis nach Ägypten dem Mutterlande dienstbar zu machen. Zum Teil bewegen sich diese Bestrebungen ganz in L.s Bahnen und sein sehnlichster Wunsch, die völlige Abstellung des afrikanischen Sklavenhandels ist unter dem Eindringen der europäischen Kultur nahezu erfüllt.

Leider aber sind diese Bestrebungen nicht, wie er wünschte, Trägerinnen des Evangeliums, als des rechten Mittels zur Erneuerung der Heidenvölker Afrikas. Vielfach bringen sie den Eingeborenen sogar recht verderbliche Einflüsse. Außer den mancherlei europäischen Lastern, die mit einschleichen, wirkt das liberale wirtschaftliche Prinzip unter den Naturvölkern, die zu einem Wettbewerb mit Europäern nicht befähigt sind, und die ihnen nach langer despotischer Knechtung unvermittelt gewährte Freiheit nicht gebrauchen können, keineswegs segensreich. Besseres wäre von einem patriarchalischen Regiment zu erwarten. Es wird immer mehr anerkannt, wie die Buren in der Behandlung der Schwarzen — abgesehen von allerlei Ausschreitungen — das Richtige getroffen haben. Der unselige Krieg, dessen Ende noch nicht abzusehen, ist nichts anderes, als eine weitere Entwickelung des einstigen Konflikts der Buren mit L. Möchten aus demselben die Mächte, welche afrikanische Völker zu leiten haben, Warnungen und Lehren für die rechte Behandlung der Eingeborenen entnehmen und in diesem Stücke sich nicht durch L.s politische Richtung, geschweige denn durch die seiner modernen chauvinistischen Nachfolger irreleiten lassen.

Was aber L. als die Hauptsache für die verkommenen Völker Afrikas von Anfang an betonte, das Evangelium wird ihnen in immer steigendem Maße durch die Missionen der verschiedenen Nationen und Denominationen gebracht. Wo er einst unter sehr geringen Anfängen arbeitete, sind unter Betschuanen und verwandten Völkerschaften jetzt an 100 000 Christen gesammelt. Am Nyaßa, zu dem er die Thür öffnete, haben seine Landsleute ausgedehnte christliche Gemeinden. Die von ihm angeregte Universitätenmission hat nach schweren Lehrjahren den Weg erfolgreicher Arbeit gefunden und Brüdergemeinde und Berliner Mission stehen in hoffnungsvollen jüngeren Unternehmungen. In Uganda ist eine weitgreifende Bewegung zum Christentum vorhanden und mehr als 28 000 Seelen sind der Kirche einverleibt. Im Kongostaate und den benachbarten Gebieten sind neun Missionsgesellschaften eifrig an der Arbeit mit mehr als 170 Missionaren, und schon zeigt sich hier und da nach schwerer Saatzeit die Ernte. Alle diese Arbeiten gehen unmittelbar oder mittelbar auf L. zurück. Überall wird in denselben des großen Pioniers dankbar gedacht, und wo immer Völkerschaften Innerafrikas vom Banne ihres Heidentums befreit werden, wird unauslöschlich unter ihnen fortleben das Gedächtnis des großen Bahnbrechers David Livingstone. **R. Grundemann.**

Livland, Christianisierung s. Albert v. Riga Bd I S. 295 ff.

Llorente (spr. Ljorente), Don Juan Antonio, gest. 1823. — Litteratur: Die Kenntnis seiner Lebensgeschichte beruht auf den Darstellungen, welche er selbst (Notice biographique, Paris 1818) und sein Freund Mahul gegeben hat (Revue Encycl. 1823, t. XVIII, wo auch sein Bildnis nebst Autograph). Ein Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften findet sich in Revue Encycl. a. a. O. S. 45 ff.; es fehlen die Ueberschriften der in der Revue selbst veröffentlichten Aufsätze. Hefele (vgl. den Art. Kath. KL. VIII, 56—59, sowie „Der Kardinal Ximenez", Hpst. XVIII: Die spanische Inquisition und Llorentes geringe Glaubwürdigkeit) und nach ihm Gams (Zur Geschichte der span. Staatsinquis., Regensburg 1878; Kirchengesch. von Spanien III, 2 [1879]) u. a. beanstanden L.s Zuverlässigkeit auch bezüglich der quellenmäßigen Angaben; Hoffmann (Gesch. der Inquis. 1878) und Orti y Lara (La Inquisicion, 1877) treten dafür ein. Der vollständige Titel des Hauptwerkes lautet: Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Ferdinand VII, tirée des pièces originales du conseil de la Suprème et de celles des tribunaux subalternes du Saint Office (übersetzt von A. Pellier). Dass. spanisch. Madrid (Paris) 1822.

Llorente ist wie Hefele ihn richtig nennt (Kath. KL. VIII, 56) der „Repräsentant der Aufklärung unter dem spanischen Klerus" gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Geboren

am 30. März 1756 zu Rincon-del-Soto in Aragon, studierte er seit 1773 in Saragossa kanonisches Recht, ward Baccalaureus desselben 1776, im nächsten Jahre Benefiziat zu Calahorra, 1779 Priester, noch ehe er das kanonische Alter ganz erreicht hatte, bald darauf auch Doktor. Neben seinen Berufsarbeiten beschäftigte sich L., der schon mit 19 Jahren ein Lustspiel verfaßt hatte, mit dramatischen Produktionen, und verdankt insbesondere „der galizische Werber" der Zeit, in welcher er Generalvikar des Bischofs von Calahorra war (seit 1782), seine Entstehung; noch nach Jahren hat er ein historisches Schauspiel („Eurich, der Gothenkönig") verfaßt, in welchem er die Wechselfälle und Intriguen der eigenen Zeit sich abspiegeln ließ. In das Jahr 1784 hat er selbst den bedeutsamen Umschwung seiner Ansichten verlegt, der ihn zu einem entschiedenen Gegner der Politik der römischen Kurie, ja der kirchlichen Autorität als solcher überhaupt gemacht hat. „Es giebt" — davon hatte ihn damals „ein wohlunterrichteter und urteilsfähiger Mann" überzeugt — „keine Autorität außerhalb unser, welche das Recht hätte, die Vernunft in uns zu unterjochen." Trotzdem machte man ihn 1785 in Logroño zum Kommissar, 1789 in Madrid zum Generalsekretär der Inquisition. Die so gebotene Gelegenheit, sich mit dem Wesen und den Archiven dieser Behörde bekannt zu machen, hat er reichlich ausgenützt. Seine Bemühungen, das Inquisitionswesen zu bessern, zunächst ein öffentliches Gerichtsverfahren einzuführen, scheiterten infolge des Sturzes seiner beiden gleichgesinnten, ebenfalls um eine politische und kirchliche Neugestaltung Spaniens bemühten Gönner, des Großinquisitors Manuel Abad y la Sierra und des Ministers Jovellanos. Daß er den letzteren, als er bereits gestürzt war, auf der Durchreise in Calahorra begrüßte, gab seinen Gegnern erwünschten Anlaß, gegen ihn selbst vorzugehen und einen Prozeß einzuleiten, der mit Enthebung von seinem Posten endigte (1801), aber nicht hinderte, daß man ihm 1805 ein Kanonikat übertrug und seine der Centralisationsidee günstigen „Noticias historicas sobre las tres provincias bascongadas" (Madrid 1806 f., 5 Bde) durch einträgliche Nebenämter belohnte. Da erfolgte der Sturz des spanischen Regiments. Llorente, der sich den Josefinos offen anschloß, ist deshalb von Hefele als Verräter gebrandmarkt worden (s. den A. im katholischen KL.). Um ihn gerecht zu beurteilen, darf man jedoch nicht außer Acht lassen, daß er nur unter der neuen Regierung die Möglichkeit der Durchführung derjenigen Reformen erwarten konnte, die ihm im Interesse der Religion selbst geboten schienen. Seit 1808 Mitglied des Staatsrates, übernahm er im folgenden Jahre den Auftrag, die Aufhebung der Klöster zu überwachen und neben einigen kleineren Arbeiten (Coleccion diplomatica de varios papeles u. a. s. Revue Encycl. 1823, t. XVIII, p. 46) die Geschichte der Inquisition in Spanien zu schreiben. Der erste kurze Entwurf dieses umfangreichen und trotz mancher Ungenauigkeiten höchst wichtigen Werkes erschien in spanischer Sprache; in seiner jetzigen Gestalt ist es zuerst französisch erschienen und zwar 1817 f. in Paris, wohin L. sich nach König Josefs Vertreibung begeben hatte. Während aber dieses Werk, alsbald in das Deutsche (Gmünd 1819 ff.), Englische, Holländische und Italienische übersetzt, in ganz Europa das größte Aufsehen erregte, wußte die Reaktion ihn persönlich zu treffen, indem ihm das Beichtehören sowie das Messelesen in St. Eustache verboten und dann auch noch durch ein von der Universität erlassenes Verbot, Unterricht in seiner Muttersprache an einer Privatlehranstalt zu erteilen, sein kärgliches Einkommen genommen wurde. Als nun gar die Portraits politiques des Papes (Paris 1822; deutsch Leipzig 1823; holl. Amst. 1828) erschienen, beschloß man noch schärfer gegen ihn vorzugehen: im Dezember 1822 wurde ihm plötzlich befohlen, Paris binnen drei Tagen und dann das französische Gebiet zu verlassen. Da er in die 1820 erlassene Amnestie eingeschlossen war, so wandte er sich nach Spanien; aber kaum in Madrid angelangt, starb er — 5. Februar 1823 — an den Folgen der Strapazen der erzwungenen Winterreise, wie seine Freunde behaupteten.

Bezüglich seiner wissenschaftlichen Bedeutung ist es leicht, wie dies Hefele im Kard. Ximenez und in dem Art. L. im KL. thut (vgl. dazu Hoensbroech, Das Papsttum [1900] S. 131 f.), an vielen Stellen besonders seines letzten größeren Werkes zu konstatieren, daß seine Kenntnis wenigstens der älteren und mittelalterlichen Kirchengeschichte sehr ungenau ist. Dies thut jedoch der Bedeutung seines Hauptwerkes nur in bedingter Weise Abbruch, da er hier meist Quellenauszüge bietet aus Urkunden, die nur von ihm benutzt und dann vernichtet worden sind. Gegen seine persönliche Ehrenhaftigkeit ist durch Feinde schon vor seiner Flucht aus Spanien Mißtrauen erweckt worden; allein für die Anklage auf Unterschlagung einer bedeutenden Summe gelegentlich der Klosteraufhebung haben sie den Beweis schuldig bleiben müssen.

Benrath.

Lobwasser, Ambrosius, gest. 1585, kommt hier nur in Betracht als der Urheber des „Lobwasserschen Psalters", welcher zwei Jahrhunderte hindurch im Gemeindegesang der deutschen reformierten Kirchen die Herrschaft behauptet und dessen eisernen Bestand gebildet hat. — Litteratur: Jöcher II, Sp. 2483; Rotermund zum Jöcher III, Sp. 1993; J. C. Wetzel, Hymnopoeographia II (1721) S. 79 ff.; Melchioris Adami vitae germanicorum jureconsultorum . . . Heidelberg 1620 S. 267 ff. (woraus Freheri theatrum virorum erud. clar. Norib. 1688 S. 896, wo sich nichts neues, aber Lobwassers Bildnis findet, nach dem gedruckten Nekrolog, Königsberg 1585; Hartknoch, Preußische Kirchenhistoria (1686) S. 498 ff.; Ph. Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenlieds . . . . Frankfurt und Erlangen 1855, S. 329 und 380; ders., Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit . . . Leipzig 1863—1876 I, S. 509 ff. IV, S. 844 ff.; Döring, Choralkunde, Danzig 1865, S. 52—57 und S. 234; E. Höpfner, Reformbestrebungen auf dem Gebiet der deutschen Dichtung des 16. und 17. Jahrh., Programm des König Wilhelmsgymnasiums, Berlin 1866; E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes . . . Bd II, Stuttgart 1867, S. 594 bis 597; Chr. J. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel, Basel 1870; Felix Bovet, Histoire du Psautier des églises reformées, Neuchatel-Paris 1872; O. Douen, Clément Marot et le psautier huguenot, Paris 1872; Weber, Geschichte des Kirchengesangs in der deutsch-reformierten Schweiz seit d. Reformation, Zürich 1876; AdB Bd XIX S. 56—58 (Leipzig 1884). (Außerdem vgl. über den ref. Psalmengesang in Herzogs RE 2. A. Bd 12 im Art. „Psalmenmelodien von Riggenbach) Ph. Wolfrum, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung, Leipzig 1890, S. 134 ff.; S. Kümmerle, Encyklopädie der evang. Kirchenmusik, Bd II, Gütersloh 1890, S. 85; J. Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt, Bd VI, Gütersloh 1893, S. 56 ff.

Ambrosius Lobwasser wurde den 4. April 1515 zu Schneeberg im sächsischen Erzgebirge geboren, wo sein Vater Bergwerksinspektor war, besuchte vom 12. Lebensjahre an die Schule in Leipzig, studierte daselbst die Rechtswissenschaft (unter Leitung seines älteren Bruders Paul, der Professor der Jurisprudenz war), und wirkte, nachdem er mit 20 Jahren zum Magister promoviert worden, als Dozent bis 1550. In diesem Jahre begleitete er zwei vornehme junge Männer als Hofmeister auf einer Reise, die ihn nach Löwen (1550), nach Paris (1551), später zu längerem Aufenthalt nach Berry führte. 1557 wurde er fürstlicher Rat und Kanzler in Meißen. 1562 erwarb er sich in Bologna den juristischen Doktorgrad. 1563—1580 wirkte er, von Herzog Albrecht von Preußen berufen, als Hofgerichts-Assessor und Professor der Rechte in Königsberg, trat 1580 in den Ruhestand, und starb den 27. November 1585 daselbst. Er galt als tüchtiger Gelehrter, war vielseitig gebildet, hatte mehreremal das Rektorat begleitet, und blieb unverheiratet. Ueber seine konfessionelle Stellung sagt die Leichenrede ausdrücklich: „er habs allein gehalten mit Gottes Wort und der Formula Concordiae, die er nicht allein mit der Hand, sondern auch mit dem Herzen unterschrieben und hergegen allen Korruptelen und Schwärmereien, wie sie mögen Namen haben und die mit Gottes Wort und unserer Formula Concordiae nicht übereinstimmen, von Herzen feind gewesen." Dies hinderte nicht, daß der Beifall, den seine Nachdichtung des Marot-Bezaschen Psalters in den reformierten Kirchen deutscher Zunge fand, seine Rechtgläubigkeit den strengen Lutheranern verdächtig machte, die vor allem darin eine zu weitgehende Nachgiebigkeit gegen die Reformierten sahen, daß er seiner Übersetzung nicht den Urtext, sondern die französischen Liedformen des Psalters zu Grunde gelegt hatte. Selbstverständlich hatte L. dabei kein Arg gehabt. Denn ihm war es darum zu thun gewesen, die Melodien des französischen Psalters, von deren erbaulicher Wirkung er während seines Aufenthalts in Berry einen tiefen Eindruck empfangen hatte, seinen deutschen Glaubensgenossen zugänglich zu machen. Deshalb schloß er sich unmittelbar den Texten an, welche die Träger dieser Melodien bildeten. Er verfuhr ungefähr so, wie heutzutage der Übersetzer eines Opern- oder Liedertextes, dem es zunächst eben darum zu thun ist, die Komposition in dem betreffenden Volke, dem die Übersetzung dienen soll, einzubürgern. Es kam vor allem darauf an, daß Silbenzahl und Zeilenschluß sich genau mit dem französischen Vorbild, bezw. mit der Melodie deckten. Überhaupt war seine Arbeit, wie sie der persönlichen Freude an den Psalmmelodien entstammte, zunächst für die Privaterbauung bestimmt. In der vom 15. Februar 1565 datierten Widmung an den Herzog Albrecht von Preußen erzählt Lobwasser, wie er zu seiner Kurzweil begonnen habe, den französischen Psalter „mit gleichen Versen in das Deutsche zu zwingen". Das sei ihm nach seinem Bedünken nicht übel geglückt. Die Zeitumstände, zumal eine Pestzeit, haben ihm dazu Muße gewährt, ein „edler Franzose", Jakob Gaurier, habe ihn aufgemuntert, und so sei der inzwischen (1562) vollständig erschienene Psalter auch vollständig ins Deutsche verarbeitet worden. Der Herzog, auf dessen Unterstützung L. wohl bei der



Herausgabe gerechnet hatte, starb 1568. So kam es zu dieser erst 1573. Der Titel lautete: „Der Psalter des königlichen Propheten Davids, In deutsche reyme verstendiglich vnd deutlich gebracht, mit vorgehender anzeigung der reymen weise, auch eines jeden Psalmes inhalt: Durch den Ehrvesten Hochgelarten Herrn Ambrosium Lobwasser, der Rechten Doctorn und Fürstlicher Durchlauchtigkeit in Preußen Rathe. Vnd hierüber bey einem jeden Psalmen seine zugehörige vier stimmen: Vnd laut der Psalmen andechtige schöne Gebet. Leipzig 1573. Am Schluß: Getruckt zu Leipzig bei Hanß Steinmann. Typis Voegelians Anno MDLXXIII."

Die jedem Psalm angeschlossenen Gebete sind Übersetzungen der oraisons von Augustin Marlorat, Prediger zu Rouen. Die Einfassung in die dem Psalm jedesmal vorausgehende Summarie und das ihm angeschlossene Gebet charakterisiert das Werk als Erbauungswerk, als eine Art von „Lieder-Andachten". Freund und Feind stimmten darin zusammen, daß es in sprachlicher und praktischer Hinsicht nur eine mittelmäßige Leistung sei; und Freund und Feind sahen sofort das Buch auf einem Siegesgang durch die deutsch-reformierten Gemeinden begriffen, der hinter dem Erfolg des Hugenottenpsalters selbst nicht so weit zurückstand. Während man von dem letzteren allerdings gegen 1400 Auflagen zählt, besitzt doch auch von Lobwasser eine einzige Bibliothek wie die Stuttgarter (öffentliche) gegen 60 Auflagen, worunter die Ed. princeps. Beinahe 200 Jahre lang herrschte Lobwasser unumschränkt, und bis auf diesen Tag ist er noch nicht gänzlich veraltet.

Seinen Erfolg verdankte er der sprachlich genauen Anpassung an die französischen Melodien, denn „ohne das wären es gleich als tote Gesäng, die das Herz wenig bewegten". Diese bildeten die gemeinsame Tonsprache der Reformierten aller Zungen, die den Psalter, ihr Gemeingut, erst zum wirklichen, kultischen Gemeinbesitz machte.

Die Polemik gegen die Lobwasserschen Psalmen von seiten einzelner Reformierten, wie des poeta laureatus Paul Schede, genannt Melissus, noch mehr von seiten der Lutheraner, konnte den Siegeslauf derselben nicht aufhalten. Einzelne Melodien, wie von Psalm 134, 140, 42, 84, 105, 8, selbst manches Psalmlied (20, 42, 91), ja der ganze Psalter Lobwassers drangen in die lutherischen Gemeinden, z. B. in Elbing bis 1655, ein.

Interessant ist es, Lobwasser auf seiner Bahn auf reformiertem Gebiete zu begleiten, wie er z. B. 1603—1626 in Bern, 1605—1636 in Zürich, 1606 in Basel, 1617 in Schaffhausen, 1618 in Appenzell, 1619—1627 in St. Gallen, noch bälder in den deutschen Ländern Aufnahme gefunden hat. Der Höhepunkt seines Einflusses stellt sich ohne Zweifel in der Thatsache dar, daß er selbst wieder als Original behandelt wurde.

Er erfährt musikalische Bearbeitung durch Landgraf Moritz von Hessen 1607, der Melodie und Satz dem deutschen Texte im Sinne des damals aufkommenden deklamatorischen Gesangsstils anzupassen suchte; durch Samuel Marschall in Basel 1606, Crüger in Berlin 1656, Sultzberger in Bern 1675 u. a.; er wird in andere Sprachen übertragen, so ins Lateinische durch Andreas Spethe 1596, ins Dänische 1662, ins Italienische durch Planta 1740, wie schon 1608 durch die Tochter des Landgrafen Moritz von Hessen, durch Casimir 1753, Nicolai 1762 u. a.; in Graubündten sangen sie ihn in 3 Sprachen, rhätoromanisch, italienisch und deutsch. Im 18. Jahrhundert begannen die Versuche, den Lobwasserschen Psalter zu verbessern und zu ergänzen, die allmählich zu seiner Verdrängung führten. Wir führen nur einzelnes an. In Zürich trat das Ändern ein durch Hardmeyer 1701, Holzhalb 1704, Ziegler 1763 und Wolf 1787; in Basel durch Spreng 1741, in Biel durch Wildermett 1747, in Niedersachsen durch Wolleb 1751; in Cöthen 1764, in Bern durch Stapfer 1775, in Jülich-Cleve-Berg durch Jorissen 1798, dessen Arbeit, wenn auch bedeutend geändert, noch im Gebrauch ist. Oft war die Verbesserungsarbeit nicht viel glänzender, vielleicht noch schwächer als der originale Lobwasser; hier und da sangen sie auch zwei Bearbeitungen in demselben Gottesdienst — in Basel sang das Volk den Lobwasser, die Aristokratie den Spreng —; das gemeinsame Band war dann die Melodie. Endlich wurde der Anhang am Psalter Lobwassers, der ursprünglich nur das Lied von den 10 Geboten („Erheb' dein Herz, thu' auf dein Ohren") und das Simeons-Lied enthalten, und den man mit deutschen, vielfach lutherischen Liedern schon ziemlich frühe erweitert hatte, immer größer und schwerer, bis zuletzt der Anhang den Psalter verschlang und Gesangbücher aufkamen, in welchen nur einzelne Psalmen sich erhalten haben.

Den Melodien war mit dem charaktervollen Rhythmus der Reiz verloren gegangen, der die Lobwasserschen Texte trotz ihrer ungelenken und wenig poetischen Sprache gehalten und mit ihnen dem Psalter die Alleinherrschaft im reformierten Gemeindegesang gesichert

hatte. Nunmehr drängte sich neben diesen das deutsche Lied, das schon im 16. Jahrhundert kräftige Blüten getrieben hatte, aber dem formalen Biblizismus gemäß und dank dem Reize der französischen Psalm-Melodien diesen gewichen war (s. d. A. Psalmen-Melodien).

5 Außer dem Psalter sei noch erwähnt eine Sammlung von Hymnen: „Ambrosii Lobwassers bewährte Hymni Patrum und anderer gottseliger Männer, welche durchs ganze Jahr in den Kirchen gesungen werden, aus dem Latein ins Deutsch mit gleichen Reimen gebracht. Leipzig 1578/79", sofern einzelne der darin enthaltenen Übersetzungen in der lutherischen Kirche Eingang gefunden haben. (**Richard Lauxmann †**) **H. A. Köstlin.**

10 **Loci theologici.** — H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, Band 1, 1857; E. Schwarz, Melanchthons Entwurf zu den Hypotyposen, ThStK 1855, S. 75 ff.; Plitt-Kolde, Die loci communes Ph. Melanchthons in ihrer Urgestalt, 2. Aufl. 1890.

Loci theologici ist der durch Melanchthon eingeführte, von vielen bis in das 15 17. Jahrhundert beibehaltene Name für die Bearbeitungen der evangelischen Dogmatik. Melanchthon hat sich damit, wie er selbst sagt, an den Sprachgebrauch der antiken Rhetoren angeschlossen, über deren Kunstlehre er teils direkt, teils aus Rud. Agricola (de formando studio epistola), und Erasmus (de duplici copia verborum ac rerum commentarii duo) unterrichtet war. Die *τόποι* oder loci erscheinen dort bei der Lehre 20 von der Stoffindung und bezeichnen die Plätze oder Örter, von denen her man Beweise entnehmen kann. Itaque licet definire locum esse argumenti sedem (Cicero topica II, 8). Für dieselben wurden nun seit Aristoteles in mannigfaltiger Weise methodische Register aufgestellt (vgl. Näheres bei R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, 2. Aufl., 1885, S. 199 ff.). Als solche loci erscheinen demgemäß formale Kate- 25 gorien, bloße Titel (z. B. persona, natura, fortuna u. a., wenn es sich um eine Person handelt). Nun aber galt es als besondere Aufgabe des Redners, den einzelnen konkreten Fall auf einen allgemeinen, die besondere *ὑπόθεσις* auf eine *θέσις* zurückzuführen und dadurch in ein helleres Licht zu rücken. Hierfür kommen die loci communes in Betracht, das sind argumenta, quae transferri in multas causas possunt (Cic. de 30 invent. II, 15, 48. orat. cc. 14. 15. 36). Es ist aber nicht ganz richtig zu behaupten, daß diese „Gemeinplätze" als etwas an sich Feststehendes, als absolute Grundwahrheiten angesehen worden seien. Zwar mußte sie der Redner gegebenenfalls so wenden, aber Cicero bemerkt ausdrücklich, daß man hier vielfach je das Gegenteil geltend machen könne, z. B. Gerüchten sei zu glauben oder nicht zu glauben (de invent. II, 16). Bei 35 den humanistischen Rhetoren wird aber der Begriff loci communes vielfach nur in dem Sinne von loci schlechthin d. i. von allgemeinen Grundbegriffen und Grundschematen gebraucht. Insbesondere versteht ihn so Melanchthon, dessen de Rhetorica libri III, Köln 1519, hier maßgebend sind. Er sucht in diesem Werke die Studiosen für die Zwecke der Disputationen tüchtig zu machen. Dazu empfiehlt er ihnen (nach Vorgang der genannten 40 Gewährsmänner), sich vor allem Register von allen möglichen loci communes anzulegen und in die betreffenden Rubriken (capita) alles dahin Gehörige aus der Lektüre (Beispiele, Vergleiche, Aussprüche) einzutragen, um so einerseits Übersicht über den Stoff zu gewinnen, andererseits ihn bei der Hand zu haben (vgl. schon epist. nuncupat.). Dies Verfahren will er auf alle Wissenschaften angewendet wissen. So bezeichnet er als loci communes 45 für das ius civile: aequitas, summum ius, servitus, poena, maleficia etc. Für die Theologie erwähnt er als solche loci communes gelegentlich und beispielsweise fides, carnis interitus, dann ecclesia, verbum dei, patientia, peccatum, lex, gratia, ein andermal fides, caritas, peccatum, endlich an der Stelle, wo er ausdrücklich de locis communibus handelt fides, ceremonia, peccatum; nachher quid affectus, 50 quid virtus, quid vitium (sit) (diese Stelle abgedruckt bei Plitt-Kolde, S. 34 Anm. 1). An einer späteren Stelle dagegen definiert er wieder loci communes als regulae quaedam vivendi generales, natura hominibus persuasae, quas non temere leges naturae vocaverim, wie z. B. Gutes muß man mit Gutem vergelten; die Eltern muß man ehren 2c. Sind im ersteren Falle die loci communes bloße Begriffe 55 und Formen, die für ein bestimmtes Lebens- oder Wissensgebiet in Betracht kommen (themata simplicia), so im anderen Falle inhaltlich bestimmte, innerhalb gewisser Grenzen allgemeingiltige Sätze (themata complexa vgl. lib. I a. E. de sacris concionibus). In diesem Sinne heißt es in der späteren Auflage der Rhetorik, daß fast in jedem Schlusse die maior aus einem Gemeinplatz entstehe (C. R. XIII, 452). Daß aber Melanchthon

beide Bedeutungen nicht auseinanderhält, giebt dem Begriffe bei ihm etwas Schillerndes. Dies zeigt sich auch bei seinem bekannten Werke, das ihm aus kritischen Bemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden entstand, während er gleichzeitig den Römerbrief kommentierte (vgl. Kolde, l. c., S. 32 f.). In Bezug auf erstere Arbeit bemerkt M. 1520 in einem Briefe, daß sie anwachse, denn er beschränke sich nicht bloß auf Anmerkungen, sed locos communes scripturus sum de legibus, de peccato, de gratia, de sacramentis deque aliis mysteriis. Secutus sum rhetorum consilium, qui locis communibus comprehendere artes iubent (Corp. Ref. I, 158 f.). Schon hieraus wird ersichtlich, was M. nachher deutlich ausspricht, daß die zweite Arbeit auf die erste Einfluß gewann, indem er bei der Aufstellung und Ausfüllung der loci den Römerbrief zu Rate zog als die Hauptschrift der divinae litterae, in qua (Paulus) communissimos et quos maxime retulit christianae philosophiae locos excussit (C. R. I, 276, vgl. XXI, 49). Die unmittelbare Vorarbeit für die loci, die sogen. lucubratiuncula (C. R. XXI, 11 ff.), beginnt schon fast ganz so, wie das ausführlichere Werk, das den Haupttitel loci communes rerum theologicarum trug. Loci theologici sind auch in diesem nicht zunächst Sätze, Wahrheiten, sondern leitende Grundbegriffe, nämlich die, welche gerade in der Wissenschaft der Theologie vorkommen, und auf die alles in ihr bezogen werden muß. Demgemäß stellt M. an den Anfang die von ihm beliebte Liste (nomenclatura) der theologischen loci, die mit deus, unus, trinus, creatio beginnt und mit comdemnatio und beatitudo schließt. Wie hat er diese Liste gewonnen? Nicht etwa einfach aus dem Römerbriefe, wie schon die Auswahl und Anordnung zeigt. Ebensowenig entwickelt er sie in methodischer Weise von irgend welchen Prinzipien aus, sondern er schließt sich dabei ausgesprochenermaßen an die Scholastiker und ihre durch den Lombarden bestimmte Lehrtradition an. Sagt er dies an der genannten Stelle schon deutlich genug (et quanquam nolim immorari studiosos — hoc genus summis, tamen prope necessarium duco, indicare saltim, e quibus locis rerum summa pendeat), so tritt es auch noch ein andermal hervor. Am Schlusse der Erörterungen über das Gesetz, unmittelbar vor dem locus de signis, bemerkt nämlich Melanchthon: solet hic de litera et spiritu disputari. Das entspricht genau dem Schlusse des dritten Buches der Lombarden: quid sit litera occidens (MSL 192, 839 f.). Also nicht erst in den späteren, sondern gleich in der ersten Ausgabe der loci hat Mel. den Lombarden zu Grunde gelegt. Die Eigenart seines Werkes aber besteht erstens in der vereinfachten, übersichtlichen Anordnung der loci, zweitens darin, daß er jene Schemata nicht nach Art des Lombarden mit Sentenzen der Väter, sondern mit Stellen aus den „kanonischen Schriften" ausfüllen will, drittens darin, daß er unter dem Einflusse des Paulus, sonderlich des Römerbriefes jene loci communes verschieden bewertet und unter ihnen noch gewisse loci communissimi heraushebt, aus denen Christus recht eigentlich erkannt werde, über die daher ein Christ vor allem unterrichtet sein müsse. Als solche bezeichnet er die loci: peccatum, lex, gratia. Allerdings nimmt auch er bei der Ausführung die einfachen Hilfsmittel der Dialektik zu Hilfe, aber er hat nicht die Absicht, mit den scholastischen Werken zu konkurrieren, sondern will sein Werk nur als einen Wegweiser für die Jugend angesehen wissen, mittelst dessen sie sich in die Schrift hinein- und in ihr zurechtfinden soll (vgl. epist. dedicat. und Schluß, sowie de lege a. A., de peccato mortali a. E.). Der Gesichtspunkt, von dem aus er die heilige Schrift an Stelle der menschlichen Kommentare zu befragen rät, ist kein einheitlicher; bald beruft er sich auf das (katholische) Inspirationsdogma, bald (humanistisch) auf ihren Charakter als Quelle (de lege a. A.). Mangelhaft war an dieser ersten zusammenhängenden Lehranweisung vor allem dies, daß die Aufstellung der loci-Reihe nicht methodisch begründet wird. In den späteren Ausgaben bemerkt Mel. allerdings, daß seine Reihe durch die heilige Schrift selbst empfohlen werde, die ihrerseits die Dogmen in historischer Folge darbiete (vgl. C. R. XXI, 254), doch genügt das ja auch nicht. Die Folge ist, daß die lutherische Dogmatik bei dem großen und lange dauernden Einfluß jener loci erst spät innere Geschlossenheit erlangte. Der Begriff der loci theologici wurde in der Folge mehr auf den Inhalt und damit auf die Hauptstellen der heil. Schrift bezogen, die je den betreffenden locus ausfüllen, vgl. die deutsche Übersetzung der loci durch Georg Spalatin 1521 unter dem Titel: Die haubtartickel und furnemesten punct der gantzen hayligen schrift (C. R. XXII, 3. 4) oder „Anweisung in die wahrhafftig haylig geschrifft Gottes" (l. c. S. 7. 8). In dem Sinne einer elementaren biblischen Glaubenslehre versteht auch Luther den Titel, wenn er sagt: „Dazu sollt man auch die Jugend unterweisen und uben, daß sie Sprüche aus der Schrift zusammen künnten fassen von diesem und andern Artikeln. — Solche locos communes oder ge-

meine Häuptstück des Glaubens sollt man den Kindern furlegen und wohl einbläuen, daß, wenn sie es so gefasset hätten, darnach die Schrift selbst lesen künnten, und jene weiter stärken und spicken" (Kirchenpostille E. A. 15², 254). Diese unmittelbare Beziehung des Begriffes auf die heilige Schrift tritt später zurück, als M. stärker die kirchliche Lehr- 5 entwickelung heranzog. Daher wird auch nunmehr der Titel mit „die furnemesten Artikel Christlicher lere" übersetzt (l. c. S. 13. 14). Zugleich führte jetzt M. auch diejenigen loci aus, von denen er früher nur die Titel genannt hatte, weil er sie nicht für communissimi hielt. Damit dürfte es zusammenhängen, daß der lateinische Titel seit 1542 in loci praecipui theologici etc. geändert wird (C. R. XXI, 601. 602), ja manche 10 Ausgaben haben dazu noch den einfachen Untertitel loci theologici collecti a Ph. M. (l. c. S. 603 f.). Somit war nun als einfacher Sinn des Begriffes der von „Glaubensartikeln" erreicht, für welche die testimonia aus der Schrift gesammelt werden (vgl. schon die lehrreiche brevis discendae theologiae ratio M.s von 1530, C. R. II, 457 wo er von einem anzulegenden libellus articulorum fidei sagt: hic libellus paene 15 similis erit locis communibus).

Melanchthons Buch erlangte zunächst für die lutherische Theologie die Bedeutung, welche der Lombarde für die scholastische gehabt hatte. Man kommentierte seine loci bis auf Leonhard Hutter; doch erschienen auch selbstständige Bearbeitungen. Der Name loci communes wird einfach als Titel eines Werkes verstanden, welches die summa doc- 20 trinae christianae umfaßt (Chemnitz, loci p. 11ᵃ). Aber man sucht — so Nic. Selnecker, M. Chemnitz, Melanchthons bedeutendster Kommentator, und Matth. Hafenreffer (s. die betr. Artikel) — die herkömmliche Ordnung der loci teils methodisch zu rechtfertigen, teils zu verbessern und zu ergänzen (vgl. auch Hutters Vorwort zu seinem Kompendium). Auf diese Weise entwickelt sich die synthetische Methode, welche in den loci Joh. Gerhards ihr 25 klassisches Muster findet. Unter den Reformierten haben den Namen loci theologici Wfg. Musculus (Basel 1560), Petr. Martyr (London 1576), J. Maccov (Franeker 1639) und Dan. Chamier (Genf 1653) übernommen. Auch hier finden wir das Bestreben, die loci methodisch zu gruppieren, vgl. Petr. Martyr. Seitdem nach Mitte des 17. Jahrhunderts die Versuche einer mehr systematischen Behandlung der Dogmatik aufkommen, 30 verschwindet der Name loci theologici. Den Übergang bildet Abr. Calovs systema locorum theologicorum 1655 ff.

Johannes Kunze.

Locke, J., s. Deismus Bd IV S. 538,35—539,51.

Lodenstein, Jodocus van, gest. am 6. Aug. 1677. — P. Jzn Proost, Jodocus van Lodenstein. Acad. Proefschrift, Amsterdam 1880; Heppe, Geschichte des Pietismus und der 35 Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879, S. 185 ff.; Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bonn 1880, I, S. 152 ff.; Max Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westf. evang. Kirche. Coblenz 1852, II, S. 160—180.

Jodocus van Lodenstein wurde am 6. Februar 1620 zu Delft geboren. Er entstammte einem alten und ansehnlichen Geschlecht. Von seinen Eltern erhielt er eine standes- 40 gemäße, vor allem aber auch eine fromme Erziehung. In seinem elterlichen Hause wurde schon der Grund gelegt für seine spätere sehr ernste Lebensrichtung. Obwohl er ebenso wie seine Verwandten ansehnliche Ämter hätte bekleiden können, stand sein Sinn von Jugend auf darnach, Prediger zu werden. Er studierte in Utrecht unter Gisb. Voetius, Mein. Schotanus und Car. de Maets und begab sich 1642 nach Franeker, um sich unter 45 Anleitung von Coccejus insbesondere auf das Studium der Orientalia zu werfen. Zwei Jahre lang war er Hausgenosse des Coccejus. Obwohl Voetius den größten Einfluß auf ihn ausgeübt hatte, so daß er später mit Entschiedenheit Partei für ihn ergriff im Streit gegen Coccejus, so hat er doch für letzteren immer die größte Liebe und Achtung bewahrt. Mit großem Eifer hat er sich in seiner Vorbereitungszeit auf alt- und neutestamentliche 50 Exegese, Dogmatik, sowie auf das Studium der Kirchenväter und auch heidnischer Philosophen geworfen. Bald hat er sich besonders ausgezeichnet durch einen strengen sittlichen Lebenswandel, worauf er später auch bei anderen besonderen Nachdruck legte. Seinen Plan, nach seinem zweijährigen Aufenthalt in Franeker, auch noch andere englische und schottische Universitäten zu besuchen, mußte er aufgeben, da er 1644 einen Ruf als Prediger in 55 Zoetermeer bei Delft annahm. Im Jahre 1650 verzog er nach Sluis in Flandern und 1653 (nicht 1652) nach Utrecht, wo er mit viel Segen, aber auch nicht ohne viel Streit, bis zu seinem Tode wirkte, den 6. August 1677. Er hat ein Leben geführt von aufrichtiger Frömmigkeit, unermüdlicher Arbeit und treuer Pflichterfüllung. Leiblich hat er

viel gelitten, aber stets zeigte er große Geduld und festen Glauben. Seine Lebensweise war in mancherlei Hinsicht streng asketisch. Er war unverheiratet und hielt die Ehelosigkeit für höher stehend, besonders für einen Pfarrer, den nichts in seinem Verkehr mit Gott hindern dürfe. Obwohl er vermögend war, lebte er mäßig. Er nahm fast nie Fleisch und Wein, sondern meistens nur Pflanzenkost. Viel Wert legte er aufs Fasten und die Abschaffung der Klöster bedauerte er. Er war demütig, sanftmütig, freundlich, selbstverleugnend, immer ernst, in der Einsamkeit meistens in tiefes Nachdenken versunken über Gottes Allgenügsamkeit und des Menschen Nichtigkeit. Auch für Freundschaft war er zugänglich. Sein Utrechter College Justus van den Bogaert († 1663) war sein Busenfreund, sein „Jonathan“. Mit Voetius war er bis zu dessen Tod eng verbunden, ebenso mit dessen Amtsgenossen, dem Universitätsprofessor Essenius. Zu seinen besten und getreuesten Freunden gehörte auch der bekannte Jacobus Koelman (vgl. Dr. A. F. Krull, Jacobus Koelman. Eene kerkhistorische Studie, Sneek 1901). Dagegen war die Freundschaft mit der berühmten Anna Maria van Schurman, seitdem diese sich ganz mit den Labadisten verbunden hatte, stark abgekühlt. War auch sein Sterben für viele ein Grund tiefer Trauer, so freuten sich auch andererseits seine Gegner, die sich durch seine Strafpredigten und durch den Ernst seines ganzen Auftretens in ihrem Gewissen getroffen fühlten (vgl. Proost, t. a. p. blz. 76 vv.). Für ihn selbst jedoch war sein Sterben Gewinn.

Lodenstein war der Urheber einer Reformation des L e b e n s und der S i t t e oder der Erneuerer des christlichen Lebens in der niederländischen und deutschen reformierten Kirche, und ist ihr dadurch das geworden, was bald n a ch ihm in der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Spener geworden ist. Und wie von Spener die Pietisten, so stammen von Lodenstein die sogenannten „Lodensteiner“ oder „Feinen“ und „Ernstigen“, die sich von dem äußeren kirchlichen Leben zurückhielten, ohne sich doch eigentlich zu separieren, während die aus übertriebener Frömmigkeit von der großen Kirche sich gänzlich absondernden Separatisten sich an seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen Labadie angeschlossen haben (s. d. Art. oben S. 191).

Zu seiner Zeit hatten die sieben vereinigten Provinzen der Niederlande (Holland) in jeder Beziehung ihre höchste Blüte erreicht, waren dadurch aber auch in Weltlichkeit und Ueppigkeit versunken und es hatte demnach auch die reformierte Volkskirche von ihrem alten heiligen Ernst und Eifer im Leben und in der Zucht bedeutend nachgelassen. Darum zeugte Lodenstein, in Gemeinschaft mit seinem Kollegen van der Bogaert „Donnerskinder“ genannt, mit rücksichtslosem Ernste gegen das ausgeartete „weltlich gewordene, verfallene Christentum“, und verlangte, daß „das deformierte Christentum“, von welchem der Geist gewichen und nur die Form geblieben sei, durch eine Fortsetzung der Reformation aufs neue reformiert werde. Besonders gewaltig erhob er seine Stimme, nachdem sein Vaterland durch den Einfall Ludwig XIV. 1672 an den Rand des Verderbens geraten war, und diese Heimsuchung des Herrn, sowie dessen wunderbare Errettung das Herz des Volkes erweicht und für die Predigt der Buße und der Bekehrung empfänglich gemacht hatte. Seiner ernstlichen Bußpredigt entsprach durchaus, wie gesagt, sein eigener erbaulicher Wandel in einem entsagungsvollen Leben, wonach er nicht nur freudig seine Habe, sondern auch, als Geisel der Franzosen für Bezahlung der Brandschatzung, in Rees am Niederrhein seine Person für sein Volk und seine Gemeinde aufopferte.

Weil er mit Recht mehr Gewicht auf das reine Leben, als auf die reine Lehre legte, so konnte ihm auch nicht das bloß äußerliche Bekenntnis des rechten Glaubens bei den Tauf- und Abendmahlsgenossen genügen, deren Leben nur zu offenbar ihrem Bekenntnisse widersprach. Darum fühlte er sich in seinem Gewissen gedrungen, das reformierte Tauf-formular: „Bekennet ihr, daß diese Kinder in Christo geheiligt s i n d? und „als Gottes Kinder und als Glieder seiner Kirche“ getauft werden, bei den Kindern „der unheiligsten Menschen u. s. w. in: w e r d e n abzuändern, und sich — da er nicht wie Labadie eine im Grunde nur feige und selbstsüchtige Separation der wahren Christen von den bloßen Namenchristen billigen konnte, aber auch nicht die Verantwortung des unwürdigen Genusses des Leibes und Blutes Christi bei Unbekehrten übernehmen wollte — seit 1665 seinerseits der Austeilung des heiligen Abendmahls zu enthalten und bei diesem feierlichen Gelübde unerschütterlich zu beharren, obschon er dadurch in Gefahr geriet, sein Amt zu verlieren. Natürlicherweise machte dieser Schritt das größte Aufsehen und bewirkte die Enthaltung vieler der ernstesten und gewissenhaftesten Christen („Lodensteiner“) vom heiligen Abendmahle, ohne daß sie sich darum, wie die Labadisten, von der kirchlichen Gemeinschaft selbst trennten. Wo dagegen diese Enthaltung von der Abendmahlsausteilung nicht gestattet wurde und werden konnte, da gingen diese Prediger natürlicherweise zu den entschiedeneren Labadisten

über. Lodenstein wirkte auf seine in ganz Niederland und am Niederrhein verbreitete Partei nicht nur durch seine gewaltigen mündlichen Predigten, sondern auch durch deren Druck. Die Bedeutung Lodensteins als eines Predigers, von dem große Kraft ausging, ist ersichtlich aus den vielen Predigten, die nach seinem Tod in verschiedenen Sammlungen ausgegeben und öfter wieder aufgelegt worden sind, so: „Geestelyke Opwekker ..... X Predicatien", Amst. 1701; „Vervalle Christendom", Utr. 1711 („Verfallenes Christentum" von Tersteegens Freund und Lehrer J. Hofmann herausgegeben); „Heerlijkheid van een waar Christelijk leven", Amst. 1711; Boet-predikatien over Jerem. XLV, Utr. 1779; u. a. Von seinen wichtigen asketischen Werken, die bis auf unsere Zeit mit Eifer gelesen werden, müssen vor allem genannt werden: „Weegschale der onvolmaacktheden", Utr. 1664; und „Beschouwinge van Zion: Ofte Aandagten en Opmerckingen over den tegenwoordigen toestand van 't Gereformeerde Christen Volck", Utr. 1674—76. Beide Werke sind wiederholt gedruckt. Auch als Dichter hat Lodenstein sich verdienstlich gemacht durch seine „Uyt-spanningen en andere Gedigten", Utr. 1676 und seitdem unzählige Male erschienen. Ein großer Dichter war er nicht. Er sang nur zur Erholung und seine Lieder waren bestimmt, um im Kreis von Frommen gesungen zu werden. Er sündigte öfter gegen den guten Geschmack, aber seine Gedichte zeichnen sich aus durch innige Frommheit, durch feinen Geist und dichterisches Gefühl. In verschiedenen kirchlichen Gesangbüchern, in Niederland und in Deutschland, kommen Lieder von ihm vor. — Seit lange und noch immer steht Vater Lodenstein in der niederländischen Kirche in gesegnetem Andenken, denn „er war ein lebendiges Bild einer ungefärbten Gottseligkeit, ein Zierrat der Kirche Gottes, ein Pflanzer so vieler guter Übungen, ein Kämpfer im Gebet, ein wunderbar begabter Prediger, ein kluger und beständiger Held im Glauben gewesen". **M. Goebel** † (**S. D. van Veen**).

Löbe, August Julius, gest. 1900. — Eine ausführliche Biographie meines Vaters gab ich im Kirchlichen Jahrbuch für das Herzogtum S.-Altenburg 1900, 2. Heft, S. 18 ff.

Julius Löbe war einer der gelehrten Landpfarrer der klassischen Periode des vorigen Jahrhunderts nach Riehls Ideal, deren Zahl, irren wir nicht, im jähen Niedergang begriffen ist. Beinahe drei Menschenalter hat er sein nennen dürfen und, bis zu seinem Tode von wunderbarer Frische des Geistes, in jedem derselben einem besonderen Gebiete der Wissenschaft und des Wissens mit Erfolg sich gewidmet.

Geboren den 8. Januar 1805 in Altenburg (Sachsen), der Sohn eines Militärarztes, auf dem Friedrichsgymnasium daselbst unter den Grammatikern Aug. Matthiä und Ludw. Ramshorn vorgebildet, bezog er 1825 die Universität Jena, wo neben Baumgarten besonders die Philologen Göttling und Eichstädt auf ihn wirkten, wandte sich 1827 nach Leipzig, ein Schüler des begeisternden Gottfr. Hermann, absolvierte 1828 sein theologisches Examen, promovierte 1831 in Jena auf Grund der Abhandlung de correptione diphthongorum ante consonas zum Dr. philos. und errichtete, wegen einer geistlichen Anstellung auf längeres Warten verwiesen, in seiner Vaterstadt eine Privat-Gymnasialvorschule. Durch das Studium des Isländischen zum Gotischen geführt und veranlaßt durch die, wenn auch geniale, Einseitigkeit Grimms, der seine Forschungen auf den materiellen Teil der Sprache beschränkte, und unbefriedigt von Maßmanns Behandlung der gotischen Texte, verband er sich mit seinem Jugendfreund, dem großen Sprachforscher H. Conon v. d. Gabelentz auf Poschwitz bei Altenburg, zu der ersten kritischen Gesamtausgabe der Bibelübersetzung des Ulfilas. Zur Vergleichung des berühmten Codex Argenteus reiste Dr. Löbe 1834 nach der alten Bischofsstadt Upsala, wo er die Entdeckung machte, daß von dem Kodex, welcher von den ursprünglich 320 Blättern deren nur noch 188 zählte, seit 1822 zehn Blätter fehlten. (Sie wurden 1857 von dem Diebe auf dem Totenlager zurückgegeben.) Das Jahr 1835 führte ihn mit v. d. Gabelentz nach Wolfenbüttel zur Einsichtnahme des Codex Carolinus und in einen Briefwechsel mit Graf Castiglione und Kardinal A. Mai, den glücklichen Entdeckern der gotischen Palimpseste der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand; bereits ein Jahr später begann der Druck des dreiteiligen, weitere zehn Jahre in Anspruch nehmenden Werkes, welches unter dem Titel erschien: Ulfilas. Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicae fragmenta quae supersunt, ad fidem codd. castigata, latinitate donata, adnotatione critica instructa, cum glossario et grammatica linguae Gothicae, conjunctis curis ediderunt H. C. de Gabelentz et Jul. Loebe. Lips. et Altenb. 1836—46 (abgedruckt bei MSL 18, Paris 1848). Dem in voller Geistesgemeinschaft gearbeiteten Werke, welches den Namen der beiden Verfasser einen dauernden Platz in der germanischen

Sprachwissenschaft erworben hat, ließen sie 1860 als Entgegnung auf die indolenten Auslassungen des Upsalaer Professor A. Uppström eine „Nachschrift zu der Ausgabe des Ulfilas“ folgen. Inzwischen veröffentlichte Löbe „Beiträge zur Textberichtigung und Erklärung der Skeireins 1839 und, in den Blättern für litterarische Unterhaltung 1843 eine heute noch wertvolle Abhandlung über die gotische Litteratur, besonders über Ulfilas und den Codex Argenteus, sowie zahlreiche sprachwissenschaftliche Recensionen in der von Eichstädt redigierten Jenaischen Litteraturzeitung, auch fernerhin teilnehmend an den Studien seines schon 1874 heimgerufenen großen Genossen, dessen Söhnen Albert und Georg (dem 1893 verstorbenen Professor der ostasiatischen Sprachen in Berlin) er sein Lateinisches Elementarbuch 1845 widmete.

Nach 11 jähriger Kandidatenzeit im Herbst 1839 mit der Verwaltung des Pfarramts Nasephas bei Altenburg betraut, verwendete Dr. Löbe die reiche Muße, die ihm sein Amt ließ, neben dem Unterricht seiner zahlreichen Kinder, von denen er fünf Söhne zur Universität schickte, wesentlich auf die Mitarbeit am Piererschen Universal-Lexikon bis zu der Zeit, wo dasselbe aus dem Besitz der Familie seines Begründers in andere Hände überging. Neben der Abfassung unzähliger geschichtlicher, sprachlicher, archäologischer, geographischer Artikel in diesem Werke besorgte er fast allein die Redaktion der 4. (1857—64), der fast gänzlich umgearbeiteten 5. Auflage nebst den Supplementen (1867—72), sowie der 1865—73 mit dem Lexikon vereinigten drei Bände Jahrbücher der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. In diese Zeit fallen auch die in klassischem Latein abgefaßten drei Jubiläumsschriften de origine vocabuli Kirche; memorabilia quaedam parochiae Menoviensis; narratio de juris spolii in terris principum Wettinensium abolitione, sowie die Übernahme der von dem Berliner Privatdocenten Dr. Preuß geplanten neuen Ausgabe von Jo. Gerhardi loci theologici IX Tom Berol. et Lips. 1863—85, welche, obgleich bis zum 6. Bande mit dem Namen des anfänglichen Herausgebers versehen, einschließlich der mühseligen Indices, thatsächlich von Dr. Löbe so gut wie ganz allein besorgt worden ist.

Das dritte von ihm gepflegte Arbeitsgebiet war die Altenburger Landes- und Kirchengeschichte. Auch auf diesem Gebiete schon in den Jugendjahren thätig — 1841 erschien seine Geschichtliche Beschreibung der Residenzstadt Altenburg und ihrer Umgebung, 3. Aufl. 1881 — ist der Unermüdliche, während einer 60 jährigen Pfarramtsführung, als Forscher bei diesen historischen Studien bis zuletzt verblieben, fast achtzigjährig, ebenfalls „conjunctis curis“, noch einmal den Plan fassend zu einem größeren Werke. In Gemeinschaft mit seinem ältesten Sohn, Superint. Kirchenrat Ernst Conon Löbe in Roda, arbeitete er die 1840 ff. vom Hofprediger Sachse begründete, unvollendet gebliebene Altenburger Kirchengalerie um zur Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums S.-Altenburg mit besonderer Berücksichtigung der Ortsgeschichte, 3 Bde 1886—91. Die hierbei benutzten neuen, reichen Quellen, an deren Erschließung und teilweisen Veröffentlichung in den Mitteilungen der vaterländischen Geschichts- und Altertumsgesellschaften Dr. Löbe bereits den Löwenanteil hatte, sowie der erweiterte Plan ließen das von Kundigen als mustergiltig anerkannte Werk als ein ganz neues erstehen. Dasselbe ist der theologischen Fakultät in Jena zugeeignet für die am 8. Januar 1881, seinem 76. Geburtstag, gleichzeitig mit der Erneuerung des philosophischen Doktors, ihm verliehene Würde eines Doktors der Theologie, welcher Auszeichnung, neben den viel früheren seitens zahlreicher gelehrter Gesellschaften, bereits 1879, aus Anlaß der 40 jährigen Amtsthätigkeit die als Kirchenrat vorausgegangen war, nach 10 Jahren die als Geheimer Kirchenrat folgte.

Aus der langen Reihe jener kirchengeschichtlichen Abhandlungen seien hier nur genannt die über die Pleißnischen Archidiakonen und Dechanten, über das St. Georgenstift, das Berger- und Nonnenkloster, die Lorenz- und Johanniskirche in Altenburg, über Kirchenvisitationen, den Anfang und Fortgang der Reformation, über Lutherbesuche daselbst, Spalatin, Eberhard Briesger, über die Abschaffung des Spolienrechts in den Herzoglich Sächsischen Landen, über die unzuverlässige Zahlenangabe bei den Geschichtsschreibern der alten und mittleren Zeit. Auch auswärtigen Vereinen diente er gern mit seiner fleißigen Feder und blieb dem Studium der alten Klassiker ergeben bis an sein Ende. Als Geschichtsforscher ein scharfer Kritiker, als Theolog von außerordentlicher Milde, ein feiner Kasualredner, war er als Mensch von großer Anspruchslosigkeit und einer wahrhaft jugendlich freudigen Mitteilsamkeit gegen Gleichstrebende. Von unvergleichlicher Rüstigkeit, rastlos thätig bis zuletzt entschlief er, einige Wochen nach dem Eintritt in das 96. Lebensjahr, am 27. März 1900 an der langjährigen Stätte seines Wirkens.

Rudolf Löbe.

Löhe, Wilhelm, gest. 1872. — J. Deinzer, W. Löhes Leben 3 Bde (Nürnberg) Gütersloh 1873—92 ff., 3. Aufl. Gütersloh 1901; H. Beck, Die innere Mission in Bayern r. d. Rh., Hamburg 1880, S. 18 ff. — Schriften: 1834 Sieben Predigten, 2. Aufl. 1836; 1835 Predigten über das VU., 5. Aufl. 1890; 1836 Einfältiger Beichtunterricht, 3. Aufl. 1881; 1837 Beicht- und Kommunionbüchlein, 6. Aufl. 1888. Von dem göttlichen Worte als dem Lichte das zum Frieden führt, 8. Aufl. 1895. 1840 Samenkörner des Gebets, 33. Aufl. 1884. Rauchopfer. Handbuch an Kranken- und Sterbebetten, 4. Aufl. 1881. 1843 Mission unter den Heiden. 1844 Agende für christl. Gem. luth. Bek., 3. Aufl. 1884. 1845 Drei Bücher von d. Kirche, 3. Aufl. 1883. Haus-, Schul- und Kirchenbuch, 5. Aufl. 1901. 1847 Erinnerungen aus der Reformationsgesch. in Franken. 1848 Evangelienpostille, 5. Aufl. 1886. 1849 Die bayer. Generalsynode von 1849 und das luther. Bekenntnis. Aphorismen über die NTl. Aemter. 1850 Unsere kirchliche Lage. 1851 Kirche und Amt. 1852 Der evang. Geistliche, 4. Aufl. 1872. 1853 Eine protestantische Missionspredigt von der Abendmahlszucht. 1854 17 Lektionen für die Passionszeit, 2. Aufl. 1877. 1858 Kurzer Unterricht von der Bibel. Vom Auswendiglernen. Epistelpostille, 3. Aufl. 1897. 1859 Kleine Sakramentale. Lektionarium für das Kirchenjahr. Sieben Vorträge über die Worte Jesu vom Kreuz, 3. Aufl. 1891. 1860 Von der Barmherzigkeit, 2. Aufl. 1877. Rosenmonate heiliger Frauen. Traktate für die Seelsorge. 1862 Meine Suspension im Jahre 1860. Raphael. 1863 Gutachten in Sachen der Abendmahlsgemeinschaft. 1868 Martyrologium. Von Kleinkinderschulen. 1870 Etwas aus der Geschichte des Diakonissenhauses ND., 2. Aufl. 1901. 1895 David und Salomo, herausgegeben von seiner Tochter. 1899 Predigten für die festl. Hälfte des Kirchenjahres desgl.

Johann Konrad Wilhelm Löhe gehört unter denen, welche in diesem Jahrhundert auf praktischem Gebiet schöpferisch gewirkt haben, zu den geistig bedeutendsten und vielseitigsten; sein Name ist in die Geschichte der lutherischen Kirche Bayerns, Deutschlands, Amerikas, die Geschichte der inneren Mission unserer Tage, die Geschichte christlicher Barmherzigkeit überhaupt tief verflochten. Er ist am 21. Februar 1808 in Fürth, der Nachbarstadt Nürnbergs, geboren; er entstammte einem christlich frommen Bürgerhause. Bedeutsam wurde für ihn der Gymnasialunterricht in Nürnberg unter dem damaligen Rektor C. L. Roth. Ihm trat Löhe sehr nahe; er sei ihm, sagte er selbst, Dank schuldig bis ins ewige Leben. Im Jahre 1826 bezog er zum Studium der Theologie die Universität Erlangen. Hatte das Christentum Löhe schon immer erfaßt, so erfaßte er es jetzt in unbedingter persönlichster Hingebung. Es geschah dies vorzugsweise unter dem Einfluß des reformierten Pfarrers und Professors Krafft, dessen Bild in der Seele Löhes nie verblich. Mit der christlichen Erweckung verband sich wie von selbst der Gewinn sicherer lutherischer Ueberzeugung. Im Jahre 1836 schrieb Löhe an Huschke: „Obwohl bei Gottes Wort aufgezogen, von Gottes Gnade nie verlassen, danke ich doch, menschlich zu reden, mein geistliches Leben einem reformierten Lehrer, Herrn Prof. Krafft in Erlangen. Eben derselbe, dem ich annoch in herzlicher Liebe anhange, hat, ohne es zu wissen, meine Liebe zur lutherischen Kirche groß gezogen, da ich sie von Kindesbeinen an in mir trug." Die Grundlage seiner lutherischen Richtung war die Tradition seiner fränkischen Heimat, die im Geiste des elterlichen Hauses sich spiegelte. Diese ward belebt durch das erweckende Wort eines reformierten Lehrers, der eine sehr irenische Stellung zur lutherischen Kirche einnahm. Hierzu kam als drittes die Beschäftigung mit der Lehre der lutherischen Kirche. Löhe erzählt uns in den kirchlichen Briefen (pastoraltheologische Blätter von Vilmar 1861, II. Bd, S. 109 f.), er sei in der damaligen Entwickelungsperiode hoch erfreut gewesen über den Fund der Hollazischen Dogmatik; von da sei er zu den Symbolen der lutherischen Kirche geführt worden; er habe aber die positive Lehre, die ihn so sehr befriedigte, nicht selbst aus der Schrift gefunden: „Die Tradition war mir eher klar als die Schrift, das Licht der Kirche leitete mich zum Brunnen der Wahrheit." Erst später fand Löhe in tieferem Studium der hl. Schrift, daß „die symbolischen Entscheidungen der lutherischen Kirche dieser entsprachen". Es ist jedenfalls merkwürdig, daß die nächsten Impulse für Löhes gesamte christlich kirchliche Lebensrichtung die landeskirchliche Tradition und das Wort eines reformierten Lehrers bildeten. Im Sommersemester 1828 weilte er in Berlin; von tieferem theologischen Einfluß war dieser Aufenthalt nicht, wie denn überhaupt die Würdigung der Theologie nach ihrer spezifischen Bedeutung für die jeweilige Gegenwart nicht seine Sache war. Dagegen zogen ihn die damaligen bedeutenden Prediger Berlins, Schleiermacher nicht ausgeschlossen, sehr an; von besonderem Wert war ihm das homiletische Seminar von Strauß. Im Jahre 1830 bestand er die theologische Prüfung. Im folgenden Jahre brach für ihn als Privatvikar in Kirchenlamitz in Oberfranken die Zeit einer reichgesegneten pastoralen Wirksamkeit an. Sie fiel in die schöne Periode geistlicher Erweckung, welche auch für Bayern längst angebrochen war. Eine ge-

waltige Bewegung ging von ihm aus; von weither strömte ihm das Volk zu. Neben unermüdlicher amtlicher Thätigkeit in Kirche und Schule ging damals schon, die nachhaltigste Arbeit der Sammlung der Gläubigen in der Gemeinde zum Dienst an ihr einher. Zwei Jahre konnte er im vollen Frieden wirken, bis der Widerwille nicht der Gemeinde, sondern des dortigen Landrichters gegen ihn losbrach. Staatliche und kirchliche Bureaukratie wirkten zusammen, um ihn von einer Stätte, wo er nach eigener Äußerung die schönste Zeit seines Lebens verbracht, zu entfernen.

Löhe wurde nun Pfarrverweser bei St. Ägidien in Nürnberg. Sein dortiger Aufenthalt ist ohne Zweifel die Periode seiner glänzendsten und mächtigsten Wirksamkeit auf der Kanzel; seine Predigtgabe entfaltete sich in ihrer ganzen Fülle und kam den höheren und niederen Ständen in gleicher Weise zu gute. Die bedeutendsten Männer, Rektor Roth, Bürgermeister Merkel und andere schlossen sich an den jugendlichen Vikar an und nahmen auch an seinen Bibelstunden teil. Einmal besuchten Gymnasiasten eine der Predigten Löhes, um sie ihrer Kritik zu unterziehen; sie wurden von ihrer Macht tief getroffen und gingen nach dem Gottesdienst lautlos auseinander. Wie ein Prophet strafte Löhe die Sünde ohne Ansehen der Person; der Stadtmagistrat trug deshalb auf Abberufung Löhes an; das Konsistorium Ansbach wies dieses Ansinnen aber als völlig kompetenzwidrig mit aller Entschiedenheit zurück; auch der Nürnberger Dekan, obwohl er der älteren Schule angehörte, nahm sich Löhes mit väterlichem Wohlwollen an.

Als Löhes Zeit in Nürnberg zu Ende ging, am 30. März 1835, schrieb der damalige Professor und Ephorus Dr. Höfling an den Präsidenten von Roth: „Von ganz besonders wichtigem Einfluß auf die Studierenden würde es sein, wenn es möglich wäre, an die hiesige Stadtkirche einen lutherischen Prediger wie Löhe zu bringen. Davon verspräche ich mir für die praktische Bildung der jungen Theologen mehr als von allem, was sonst geschehen kann. Er hat gestern hier gepredigt und ich muß sagen, daß ich noch keinen solchen Prediger gehört habe. Das hiesige Kirchentum ist so verfallen, das es gewiß nur ein so eminent begabter Prediger wieder heben kann." Diesen Brief sandte Roth an den Vorstand des Konsistoriums in Ansbach mit der Bemerkung, daß ihm die Äußerung Höflings über den Kandidaten Löhe sehr beachtenswert erscheine. Das Konsistorium bestimmte Löhe zum Vikar Kraffts, der damals leidend war; dieser hatte aber bereits eine andere Aushilfe angenommen. Es schlug ihn dann für eine Repetentenstelle vor, wobei ihm eine bestimmte Zahl von Predigten übertragen werden sollte. Die Erledigung einer solchen Stelle verzögerte sich aber. So mußte Löhe noch von Ort zu Ort als Pfarrverweser wandern, bis er durch eine eigentümliche Verkettung von Umständen im Jahre 1837 als Pfarrer in Neuendettelsau fast wider seine eigene innerste Intention angestellt wurde. Er fand später den Ort, den andere von allen Reizen der Natur verlassen fanden, schön, obwohl er einige der herrlichsten Gegenden der Erde gesehen hatte, und wußte in das dortige Leben einen reichen Kranz geschichtlicher Erinnerungen, an welchen es der ganzen Gegend nicht fehlt, zu verweben. Löhe eignete die Gabe liebenswürdigster, man möchte sagen, Goethescher Idealisierung. Man hat es bisweilen tragisch gefunden, daß eine so außerordentliche Kraft in solche Einsamkeit verschlagen erschien; Löhe strebte längere Zeit selbst nach größerer Wirksamkeit; viermal hat er sich um städtische Stellen gemeldet; es wurde ihm keine zu teil. Ehren wir auch hierinnen eine höhere providenzielle Führung! Eine in so hohem Maße selbstständig angelegte, zum Herrschen berufene Natur wie die seine hätte sich kaum zu einer Wirksamkeit neben anderen geeignet. Gerade an diesem einsamen, abgeschiedenen Orte sollte er seine schöpferischen Kräfte in staunenswerter Weise zur Entfaltung bringen. Das geringe Dorf ist durch ihn eine Berühmtheit geworden im Reiche Gottes; in eine großartige christliche Kolonie, in eine Stadt auf dem Berge ward es durch ihn umgewandelt, von der die segnenden Strahlen barmherziger Liebe auf zwei Weltteile ausgegangen sind.

Ehe es aber dazu kam, war ein schwerer äußerer und innerer Kampf zu kämpfen. Vom Jahre 1848—1852 bewegte Löhe der Gedanke des Austritts aus der bayerischen Landeskirche mit einer Stärke, daß die Separation mehr denn einmal beschlossene Sache war; der Konflikt mit dem Kirchenregimente hatte zuletzt eine Höhe erreicht, daß an nichts anderes mehr zu denken war. Fragen wir, wie es hierzu gekommen, so ist zu erwidern, nicht durch die besonderen Gebrechen der Landeskirche, wenigstens durch diese nicht allein. Sie litt an den Schäden des Landeskirchentums überhaupt, manches in ihrer Verfassung und der kirchlichen Praxis war nach der konfessionellen Seite sehr reformbedürftig; sie hatte sich aber früher als die meisten deutschen Landeskirchen der Herrschaft des Rationalismus

entwunden; das lutherische Bekenntnis, welches rechtlich nie abrogiert worden war, war mehr und mehr zu thatsächlicher Geltung gelangt.

Der Grund zum Kampf gegen die Landeskirche lag tiefer; er lag in dem Gegensatz gegen das Landeskirchentum überhaupt. Mit diesem war Löhe zerfallen; es war der Konflikt zwischen Idee und Wirklichkeit, der ihm allenthalben in den faktischen Zuständen entgegentrat, unter welchem er unsäglich litt. Löhe hat tiefer als andere in die Schäden des Volkslebens und der Kirche geblickt; er war aber auch mehr als andere von der Herrlichkeit der Kirche erfüllt; es loderte in ihm eine hl. Flamme des Eifers für den Herrn und sein Haus; die Sehnsucht nach besseren Zuständen war sein innerster Herzschlag. Als nun das Jahr 1848 mit seinen Stürmen hereinbrach, fürchtete er nicht wie so viele den Zusammenbruch des alten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, sondern hoffte und wünschte ihn, weil er glaubte, daß über diesem Sturze das bessere Neue erblühen werde. Er war nicht bloß gegen das protestantische Landeskirchentum, sondern überhaupt gegen alles, was man Volks- und Staatskirchentum nennt; er war geneigt, in der kirchengeschichtlichen Entwickelung seit Konstantin und seit der Reformation einen Fehlgang der Kirche zu erkennen. Es hat sich in den damaligen Kämpfen wirklich um einen tiefen Prinzipienstreit, um einen verschiedenen Begriff der Kirche gehandelt. Darum haben diese Kämpfe auch allgemeineres Interesse. Löhe faßte das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen allzusehr mit ihrer Erscheinung, mit deren sichtbarem Organismus in eins zusammen. „Wir sehnen uns," sagt er in seinem Vorschlag zur Vereinigung luth. Christen für apostolisches Leben vom Jahre 1848, „nach einer wahrhaftigen Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche soll, so wünschen wir, nicht bloß ein Glaubensartikel sein, sondern ins Leben eintreten und erscheinen." In der Schrift: „Unsere kirchliche Lage", äußert er sich: „Ewig im ganzen, wechselnd in betreff der einzelnen Bestandteile, gedeiht die Kirche schwerlich recht, wenn nicht die Möglichkeit freiesten Ab- und Zuzugs, ja die Notwendigkeit dieser Freiheit erkannt und zur Anerkennung gebracht wird"; im Jahre 1848 schreibt er an C. von Raumer: „Wenn die Kirche in unserer Zeit ist, was sie sein kann und zum Heile der Welt sein soll, so ist sie eine sehr kleine Minorität. Sie wird keine Macht, wenn sie nicht klein wird. Was nicht intensiv ist, ist nicht extensiv." Im Korrespondenzblatt der Gesellschaft für innere Mission nach dem Sinne der lutherischen Kirche, 1853, S. 111 ff. wird behauptet, daß Christus die Sichtbarkeit der Kirche, wie sie im AT bestanden, nicht hat aufheben, sondern über alle Völker hat erstrecken, ein Reich Gottes nicht bloß im Geist, sondern in der Wahrheit, wo Äußeres dem Inneren entspräche, wo durch den in den Gliedern waltenden Geist dieselben zu einem Leib zusammengefügt würden, ein sichtbares Reich, eine Gemeinde der Heiligen hat stiften wollen: „die Kirche ist eine sichtbare, eine äußere Gemeinschaft der durch einen Glauben und Bekenntnis verbundenen Kinder Gottes". Ferner lesen wir hier: „So wie die Kirche Christi nicht ohne Amt besteht, so auch nicht ohne Kirchenregiment, weil dies wesentlich in dem von Christus gesetzten Amte begriffen ist. — Die Kirche darf als solche kein Regiment außer dem Amte dulden." Diese Worte stammen allerdings nicht von Löhe selbst her; sind aber seinen Gedanken unmittelbar entnommen. Man wird nicht leugnen können; daß in diesem Kirchenbegriff donatistisch-individualistische Anschauungen mit einem leise romanisierenden Zuge sich berührten. Letzteren haben Männer wie Hofmann und Höfling in Löhes Amtsbegriff, wie er ihn in den Schriften „Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter und ihr Verhältnis zur Gemeinde (1849)" und „Kirche und Amt, neue Aphorismen (1851)" entwickelt hat, von Anfang gefunden.

Löhe hat nun in erster Linie auch durchaus eine kirchliche Neubildung im Gegensatz zur Landeskirche erstrebt. Der prinzipielle Bruch mit dem Landeskirchentum trat allenthalben hervor, schon in der ersten, übrigens viel Treffendes enthaltenden Schrift: Vorschlag 2c., wo die Separation nur als Frage der Zeit und schon jetzt als das eigentlich Berechtigte und Notwendige angesehen wird. Nach den Aphorismen ist die bestehende Kirche eigentlich keine Kirche mehr. Auch die an die Generalsynode vom Jahre 1849 gerichtete, mit 330 Unterschriften versehene Petition, in welcher Abthun des Summepiskopats, vollständige konfessionelle Purifikation, strengste Verpflichtung auf das Bekenntnis 2c. gefordert wurde, ging von seiten Löhes im Grunde genommen von derselben Voraussetzung aus. Sie war mehr ein Ultimatum als ein Reformgesuch. Löhe schrieb damals: „Ich hoffe von der Generalsynode wenig — — wer die Petition unterschreibt, macht sich auf das Äußerste gefaßt und ist des Sinnes, im Verneinungsfall der Bitten von der Landeskirche abzutreten — ich meinerseits finde die kirchlichen Zustände allenthalben faul, allenthalben brichts — ich meinesteils will, wenn die Generalsynode sich wider gerechte Forde-

rungen sträubt, thun, was, wie mir dämmert, schon längst das Rechte gewesen wäre." Obwohl nun die kirchlich Gesinnten sonst und auch die meisten, welche jene Petition unterschrieben hatten, von dem Ergebnis der Synode nicht unbefriedigt waren, Männer wie Thomasius, Höfling, der Referent in der Zeitschrift „Protestantismus und Kirche" überaus anerkennend über sie urteilten, obwohl unmittelbar nach der Synode die strengsten 5 Freunde Löhes und Löhe selbst auf den Austritt zunächst verzichteten, so ließ Löhe gleichwohl, als die Verhandlungen der Synode veröffentlicht worden waren, die Schrift: „Die bayerische Generalsynode vom Frühjahr 1849 und das lutherische Bekenntnis" ausgehen. Sie enthielt die schärfste, vielfach unbillige Kritik einer Synode, welche, um mit Höfling auf der Leipziger Konferenz des Jahres 1849 zu reden, einen sehr 10 bedeutenden Fortschritt gegen früher bekundete und nach Thomasius eine Reihe von Beschlüssen faßte, die dem kirchlichen Bewußtsein einen bestimmteren und volleren Ausdruck geben sollten; diese Schrift lief in einen förmlichen Absagebrief an die Landeskirche aus.

Es sollte aber nicht zur Separation kommen. Löhe wollte austreten, aber er 15 konnte nicht. Sein geschichtlicher Sinn, ein unaustilgbarer Zug von Liebe und Pietät gegen das überkommene Kirchentum, aus dem er selbst hervorgegangen war, und in dem er mehr wurzelte, als er sich selbst oft gestand, seine Nüchternheit und Geistesklarheit, die ihn selbst wieder mißtrauisch machten in Bezug auf die Ausführbarkeit seiner kirchlichen Ideale, besondere äußere Fügungen haben es nicht dazu kommen lassen, obwohl der Schritt 20 mehr denn einmal innerlich bereits geschehen war. Seine innersten Anschauungen forderten den Austritt, ruhige Erwägung für sich und mit anderen legte immer wieder den Versuch der Reform nahe. Nachdem die Beleuchtung der Beschlüsse der Generalsynode erschienen, kam es zunächst zu einer Verhandlung zwischen Löhe einer-, Hofmann und Thomasius andererseits. Löhe zeigte sich sehr nachgiebig; die theologische Fakultät in Erlangen unter- 25 breitete dem Oberkonsistorium, Löhes Sache bis zu einem gewissen Grad zu der ihren machend, Vorschläge, um wo möglich dem drohenden Riß vorzubeugen; der Vermittlungsversuch führte aber zu keinem Ziele, sondern endete mit gegenseitiger Entfremdung. Man wandte sich nun direkt an das Oberkonsistorium, zunächst in Sachen des Bekenntnisses; man äußerte sich dankbar für den erfolgten Bescheid. Es wurde aber mit dieser Dank- 30 sagung der Antrag auf volle Trennung der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der lutherischen und reformierten Kirche, welch letztere in Bayern nur wenige Gemeinden umfaßt, gestellt. Auf diesen Punkt konzentrierte sich jetzt die ganze Bewegung. Man erklärte die sogenannte gemischte Abendmahlsgemeinschaft, die hie und da, namentlich in Diasporagemeinden vorkam, für den schwärzesten Fleck der Landeskirche und unbedingt 35 für Sünde. Nach längerem Zögern antwortete das Kirchenregiment in einem überaus erwogenen Erlaß vom 19. September 1851, der auch auf Löhe seines Eindrucks nicht verfehlte; in ihm wurde der lutherische Charakter der bayerischen Landeskirche diess. d. Rh., von den wenigen reformierten Gemeinden abgesehen, das Nichtvorhandensein einer rechtlichen oder thatsächlichen Union mit Entschiedenheit behauptet und die vereinzelt statt- 40 findende Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten als ein durch unvermeidliche Verhältnisse hervorgerufener Notstand bezeichnet. Völlig befriedigt war man hierdurch aber nicht, man wollte radikale konfessionelle Scheidung nach allen Seiten. Während man aber seither stetig von einer Trennung von der Landeskirche gesprochen hatte, nahm Löhe gegen das Kirchenregiment scheinbar ganz unvermittelt, in Wahrheit 45 aber von dem Rate auswärtiger Freunde bestimmt, plötzlich insofern eine andere Stellung ein, als er mit seinen Freunden innerhalb der Kirche bleiben zu wollen erklärte, aber mit einer Art Protest, mit dem Vorbehalt, daß er diejenigen Geistlichen und Gemeindeglieder nicht für lutherisch halten könne, welche irgendwie in gemischte Abendmahlsgemeinschaft verwickelt seien. Nach der Meinung vieler, auch der in der Zeitschrift Protestantismus 50 und Kirche, in welcher die obschwebenden Fragen fort und fort mit großer Sicherheit und Schärfe verhandelt wurden, von Hofmann vertretenen, und namentlich nach der Überzeugung des Kirchenregiments war hierdurch aus der projektierten Separation von der Landeskirche eine Art Exkommunikation aller anders Denkenden von seiten einzelner Geistlichen der Landeskirche geworden, obwohl Löhe dies von Anfang als Mißverständnis be- 55 zeichnet hatte. Der Gegensatz zwischen Löhe und dem Kirchenregiment erhielt hierdurch die äußerste Zuspitzung. Das Oberkonsistorium erwiderte die letzte Kundgebung mit der Aufforderung, daß die Unterzeichner der Landeskirche sich treu und gehorsam anschließen oder ihr Amt niederlegen sollten. Löhe und seine Freunde erklärten aber, letzteres nicht thun zu können, und hielten dabei ihren früher behaupteten Standpunkt fest; Löhe und 60

einer seiner Freunde thaten dies mit großer Mäßigung und nicht ohne wesentliche Milderung der Sache. Das Kirchenregiment stellte aber einem abstrakten Prinzip das Recht der Kirche ebenso abstrakt gegenüber, und ging auf der einmal betretenen Bahn weiter. Der Mann, der die ganze Angelegenheit längere Zeit mit viel Takt, Umsicht und möglichstem Wohlwollen für Löhe behandelt hatte, Dr. Böckh, trat mehr und mehr zurück, andere Elemente machten sich geltend. Es erfolgte die Suspensionsbedrohung gegen Löhe und acht andere Geistliche, und dann, jedoch nur mit einer Stimme Majorität, der Suspensionsantrag.

So stand die Landeskirche vor einem schweren Risse. Die wirkliche Suspension hätte die wirkliche Separation ohne Zweifel nach sich gezogen. Die Kunde von Maßnahmen gegen Löhe wirkte peinlich auch auf Geistliche, die ihm ferner standen; in Eingaben an das Kirchenregiment sprach man von dem unabsehbaren Unglück einer Separation. Es sollte aber auch jetzt nicht zu dieser kommen. Der edle König Max II. hatte ohne Zweifel einen tieferen Einblick in die Lage der Dinge; dem Hof überhaupt war die kirchliche Bewegung nicht fremd geblieben; König Ludwig I. soll die Schrift Löhes: „Unsere kirchliche Lage“, selbst gelesen haben. Der regierende König war mit Harleß, dem er bereits als Kronprinz näher getreten war, auch nach dessen Wegzug von Bayern immer in Verbindung geblieben und hatte das lebhafte Interesse, das Unrecht, das unter Abel an ihm begangen worden war, zu sühnen. Man wußte, daß auch in weiteren Kreisen kein sonderliches Vertrauen zu der damaligen Leitung des Oberkonsistoriums vorhanden sei. So wurde am 29. September 1852 Harleß an die Spitze des letzteren berufen und die Löhesche Frage erledigte sich dadurch von selbst, obwohl erst unter dem 7. Juli 1853 beschieden wurde, daß der Suspensionsantrag bis auf weiteres zu beruhen habe. Durch Harleß wurde vor allem eine reinliche und friedliche Sonderung der lutherischen und reformierten Kirche zu stande gebracht; ein selbstständiger lutherischer Kirchenkörper wurde geschaffen, neben welchem auch die reformierte Kirche erst zu ihrer vollen Selbstständigkeit gelangte. Andere heilsame Reformen wurden sofort in Angriff genommen und allmählich durchgeführt. All dies und das unbedingte Vertrauen, das Harleß' Persönlichkeit genoß, wirkten zusammen, den Löheschen Kreis zu beruhigen. Es war ein großes Glück für die Landeskirche, daß ihr der schwere Riß erspart und eine Kraft wie die Löhes erhalten blieb, aber auch ein unverkennbarer Segen für Löhe, daß er nicht in die Enge der Separation gedrängt wurde. Alle Wünsche Löhes wurden freilich nicht befriedigt, und konnten es nicht werden; dies wäre dem Aufgeben der Landeskirche gleichgekommen. Auch der Punkt, um dessen Willen der Konflikt seinen Höhepunkt erreicht hatte, konnte nicht im Sinne Löhes bereinigt werden. Im Prinzip blieb Löhes Stellung zum Landeskirchentum dieselbe. Als Harleß schon eingetreten war, unter dem 13. Dezember 1852, schrieb er an die Separierten in Nassau und Baden: „Was die armen, kranken, sterbenden, von den Massen der Welt gelähmtem und fast getöteten Landeskirchen heutzutage nicht mehr können, das geht auf euch und eures gleichen über.“ Der Austrittsgedanke tauchte noch einigemal auf, aber nie mehr mit der Stärke wie früher. Einige Jahre später schrieb einer der nächsten Freunde Löhes: „Daß Löhe eine Freikirche bilde, davor darf niemand eine Angst haben, das geht nicht mehr; es wäre schon früher schlecht genug gegangen und Gott hat uns vor großem Jammer und Schaden behütet.“

Man darf auch geradezu sagen, daß allein die Landeskirche Löhe Raum bot nicht bloß für die volle Entfaltung seiner Kräfte, sondern auch für eine eigentümliche Mannigfaltigkeit und einen oft auffallenden Wechsel seiner Anschauungen. Löhe eignete nämlich bei aller tiefen, Ehrfurcht gebietenden Ruhe seines Wesens in Amt und Verkehr im Innersten eine große Beweglichkeit, ein Trieb, immer von anderen, von besonderen Wahrnehmungen und Erfahrungen zu lernen, auch eine gewisse Abhängigkeit von momentanen Eindrücken. Er blieb lutherischer Grundanschauung treu; im einzelnen hat er aber seine Ansichten oft, bisweilen in das gerade Gegenteil geändert. In seiner herrlichen Schrift über die Kirche (Drei Bücher von der Kirche, 1845), einem wahren Loblied auf sie in schöner, erhabener Darstellung — sie wurde auch ins Englische übersetzt — vertrat Löhe die strengste lutherische Orthodoxie. Die lutherische Kirche ist ihm die Kirche schlechthin, in einem Sinne, wie es Johann Gerhard kaum zugestanden hätte: „Die Reformation ist vollendet in der Lehre, die Lehre und das Bekenntnis ist fertig.“ In der Stellung zur katholischen Kirche tritt durchaus der altprotestantische Gegensatz hervor. In der Schrift: Vorschlag zur Vereinigung &c. S. 10 wird geradezu behauptet, daß falsche Lehre nicht geringer anzuschlagen sei als sittenloser Wandel. Schon im Jahre 1850 sprach aber Löhe von der Notwendigkeit der

Fortbildung mancher symbolischen Lehren, namentlich der vom Amte, nachdem seine eigenen Schüler in Amerika „im Fanatismus kirchlicher Meinungen und des Undankes", wie Löhe selbst sagt, wegen seiner Anschauung vom kirchlichen Amt sich von ihm losgesagt hatten. Später geschah dies auch wegen des Chiliasmus, den Löhe früher verworfen, dann aber im Jahre 1857 in einer gewaltigen Predigt über Phi 3, 7—11 öffentlich verkündigt hatte. Ganz schön sagt Löhe in den kirchlichen Briefen, wie er von den Symbolen zur Schrift gekommen sei und gefunden habe, daß die hl. Schrift reicher, tiefer, wahrer sei als die Symbole, und daß die Kirche daher nicht bloß auf den Lorbeeren der Väter ruhen dürfe, sondern immer mehr zu wachsen und völlig zu werden, alle Aufforderung und allen Anlaß habe, die Schrift sei lichter und klarer, billiger und gerechter als das Wort der Menschen; Löhe beklagt sich, daß manche mit den symbolischen Büchern Abgötterei trieben, und unterscheidet ausdrücklich Bekenntnis und Theologie. Noch weiter ist hierinnen das Korrespondenzblatt (1859, S. 23 ff., 29 ff., 37 ff.) gegangen. Hier wird „das verhältnismäßig reinste Bekenntnis der göttlichen, seligmachenden Wahrheit" das Kleinod der luth. Kirche genannt und von einem Luthertum gesprochen, das die Wahrheit überall anerkennt, wo es sie findet, und Gerechtigkeit übt und Milde im Urteil über andere Konfessionen, das sich neben den Unterschieden auch der vorhandenen Einigkeit, die über den Konfessionen steht, bewußt ist und derselben von Herzen freut. Zu beklagen war es aber, daß diese freiere und weitere Anschauung in Beurteilung der anderen Konfessionen fast nur der katholischen Kirche zugute kam und nach dieser Seite über das richtige Maß hinausführte. Die im Jahre 1860 erschienenen „Rosenmonate heiliger Frauen" erregten das größte Aufsehen, zum Teil auch unter den nächsten Freunden Löhes, und riefen schärfsten Widerspruch zweier bedeutender lutherischer Theologen hervor. Löhe hat in diesem Werk, das im einzelnen Treffliches enthält, im ganzen eine in der Kirche früh aufgekommene Werk- und Entsagungslehre verherrlicht, welche mit protestantischer Grundanschauung sich prinzipiell und auf die Dauer nicht verträgt. Man muß sagen, daß Löhe eine Weile auch nach anderen Seiten, z. B. in der Frage über das Gelübde der Ehelosigkeit, auf einer bedenklichen Schneide einherging. Allein Löhe wurzelte von früh an und stetig so tief und unerschüttert in der Lehre von der Rechtfertigung, daß von einer bewußten Hinneigung zur katholischen Kirche keine Rede sein konnte; er äußerte offen, daß die Katholiken seinen Übertritt erwarteten, daß er fast alle Tage von da Briefe in diesem Sinne erhalte, aber ebenso entschieden sagt er in den kirchlichen Briefen: „Ich habe keinen Umgang mit Römischkatholischen, ich habe nie einer ihrer Lehren beigestimmt, ich bin gar kein Anhänger des Papismus, ich habe keine einzige römisch-katholische Besonderheit zu der meinen gemacht, ich hänge wie ehedem an den symbolischen Sätzen und Lehren der lutherischen Kirche." Löhe wollte aber Unvereinbares miteinander vereinigen; er versuchte, in einer Art Reformatismus, wie ihn V. E. Löscher nach anderer Seite hin an den Pietisten tadelte, die reformatorischen Grundsätze, denen er durchaus treu bleiben wollte, zu bereichern mit früh aufgekommenen ethischen Anschauungen, die in ihrer weiteren Konsequenz gerade die Reformation herausgefordert hatten. Daß „Stimmung und Färbung seines Urteils" der römischen Kirche gegenüber anders geworden, giebt Löhe zu (vgl. auch die Vorrede zum Martyrologium vom Jahre 1868), dies schloß aber nicht aus, daß er auf das Schärfste gegen das neue Dogma sich aussprach. Leider hat nun aber Löhe in seinem Gutachten in Sachen der Abendmahlsgemeinschaft (1863) der reformierten Kirche, die der lutherischen doch unendlich näher steht als die römische, gleiche Billigkeit nicht zukommen lassen; er hat die sehr ungerechten Urteile Luthers in dem kleinen Bekenntnis vom hl. Abendmahl hier sich angeeignet und Tit. 3, 10 ohne weiteres auf Reformierte und Unierte angewendet. Gleichwohl hat er auch in dieser Schrift seiner früheren Ansicht über Abendmahlsgemeinschaft im Grunde die Spitze abgebrochen und ist im einzelnen, wie thatsächlich vorliegt, noch zu weiteren Konzessionen fortgegangen. Er hat in der Schweiz mit Reformierten brüderlich verkehrt, wie solche auch öfter längere Zeit in Neuendettelsau sich aufhielten und nachher offen erklärt, er würde jedem gläubigen reformierten Pfarrer seine Kanzel einräumen.

In einer der schönsten Stellen in dem Buche von der Kirche hat Löhe gesagt: „Es ist alles zu hoffen, wenn das Wort und die Lehre walten. Darum vor allem ums Wort laßt uns beten. Verfassung, Ordnung, Liturgie und Zucht können mangeln und dennoch Tausende selig werden, wenn nur das Wort da ist. Am Worte liegts gar. Wir können es nicht entbehren." Gewiß ist Löhe diesem Grundsatz später nicht mehr ganz treu geblieben. Kirchliche Organisation war seine Stärke, er hat sie aber auch oft in einseitiger Weise geltend gemacht. Er hat auf die Verfassung oft mehr in reformierter als lutherischer Weise Nachdruck gelegt, schon in der Petition an die Generalsynode vom Jahre

1849 geschah letzteres. Auch leugnen läßt sich nicht, daß Löhe im Vergleich mit dem Gnadenmittel des Wortes, das er in dem bei aller Einfachheit großartigen, von tief gesunden seelsorgerlichen Maximen zeugenden Traktat: „Von dem göttlichen Worte, als dem Lichte, das zum Frieden führt (1837)", der auch ins Französische übersetzt wurde, so un- 5 vergleichlich würdigte, später das Sakrament fast über Gebühr erhob. Das Sakrament des Altars schien bisweilen alles zu sein. „Das Sakrament bildet, das Sakrament erhält, das Sakrament fördert und vollendet die Gemeinde, wenn es erfaßt, dargelegt, gereicht und gebraucht wird, wie es sein soll."

Eine ganz sichere, in sich geschlossene, stetige kirchlich-theologische Grundanschauung 10 hatte Löhe nicht. Er war nie befriedigt, er wollte immer bessern, ändern und ergänzen. Dieser Grundzug hatte etwas Ehrwürdiges und Großartiges, war aber doch auch Veranlassung zu manchem Abgleiten vom richtigen Pfade, um so mehr, als Löhe geneigt war, das momentan für wahr Gehaltene als von seinem Lebensberuf ihm gewiesen anzusehen und zum Schiboleth auch für andere zu machen. Vor allem möchten wir aber jetzt in dieser 15 Eigentümlichkeit das Streben Löhes erkennen, sich stets aus jeder Enge zu ökumenischer Weite zu erheben; darauf zielt doch auch sein Wort: „Wenn fünf Minuten vor meinem Tode ich höre, daß irgendwo eine bessere Kirche entsteht, als die lutherische, verschreibe ich mich sterbend noch der neuen Kirche, noch fünf Minuten vor meinem Tode." Nur eins müssen wir ebenso bestimmt behaupten, ein Mann von dieser, in seiner Originalität wur- 20 zelnden Geneigtheit, auch Gegensätzliches in sich zu vereinigen oder zu verschiedenen Zeiten zu vertreten, ein Mann von diesem idealen Flug hätte in einer deutschen oder amerikanischen Freikirche seine Stätte nicht gefunden. Löhe hätte separiert nur auf sich selber stehen können; dies hätte aber für ihn und andere ohne Zweifel auch seine besonderen Gefahren gehabt. Auch in dem kleinen Löheschen Kreise sprach man z. B. zur Zeit der 25 Rosenmonate von einem drohenden Risse. Löhe ist uns gerade in der nicht immer harmonisch gearteten Vielgestaltigkeit seiner Richtung und Anschauung, seines Strebens und Wirkens, so eigentümlich es lauten mag, ein großer Apologet des Landeskirchentums, dessen Schwäche, dessen Stärke aber auch eine gewisse Weite ist.

Die Liebe zur Landeskirche schlug bei Löhe auch immer wieder überraschend durch. 30 Das Merkwürdigste ist, daß Löhe noch mitten im brennendsten Kampfe sein treffliches Buch: „Der evangel. Geistliche" (I. Bd 1852, II. Bd 1858), schrieb, in dessen Vorwort er sagt: „Der Standpunkt, von welchem aus geschrieben wurde, ist hauptsächlich der eines Landpfarrers in der Landeskirche"; Löhe hat hier thatsächlich gezeigt, daß eine kirchlich ideale Richtung sich gar wohl mit dem Stehen auf dem realen Boden des Landeskirchen- 35 tums verträgt.

Übrigens war das Verhältnis Löhes zur Landeskirche seit der Krisis im Jahre 1852 im ganzen ein friedliches. Löhe hat zwar die Frage der Abendmahlsgemeinschaft noch dreimal angeregt, im Jahre 1853, 1857 und 1861. Sein Auftreten im Jahre 1857 während der durch die Liturgie und andere Anordnungen veranlaßten Stürme war uns 40 immer am wenigsten verständlich; Löhe wollte damals unter Lockerung des Parochialverbandes alle mit der Bewegung unzufriedenen, ihm gleichgesinnten Elemente durch Aufnahme in die Abendmahlsgemeinschaft kirchlich organisieren; es war eine Art kirchlicher Gegenagitation zur Abwehr des widerkirchlichen Liturgiesturmes. In der damaligen Eingabe an das Oberkonsistorium trat Löhe schroffer und gebieterischer auf als je; er zog sie 45 aber selbst wieder zurück; einer seiner ehrwürdigen Freunde war infolge jenes Schrittes aus der Gesellschaft für innere Mission ausgetreten. Einen weiteren Erfolg hatten diese neuen Versuche nicht. Der einzige Konflikt von Bedeutung in jener Periode war nicht kirchlich geistlicher, sondern kirchlich staatsgesetzlicher Natur. Löhe hatte sich geweigert, ein Gemeindeglied, das wegen böslicher Verlassung der Frau rechtskräftig geschieden war und 50 die Erlaubnis zur Wiederverehelichung erhalten hatte, wozu Löhe selbst als Vorstand der Armenpflege mitgewirkt, zu trauen, auch das Dimissoriale, damit ein anderer traue, auszustellen. Es kam auf diese Weise zu einer vorübergehenden Suspension vom Amte. Die aktenmäßige Darstellung dieses Konflikts findet sich in Protestantismus und Kirche, Jahrgang 1860, II, S. 263 f. Wir urteilen hier nicht über die materielle Seite der 55 Frage; auch nahe Freunde Löhes, wie z. B. Dr. Weber, haben aber sein Verfahren formell inkorrekt gefunden, meinten auch, Löhe hätte ohne Gewissensverletzung wenigstens das Dimissoriale ausstellen können. Damals war es das letzte Mal, daß Löhe die Austrittsfrage ernstlich erwog; sie wurde auf einer engeren Konferenz besprochen; nur eine Stimme soll dafür gewesen sein; eine andere aus der Mitte der Separation mahnte 60 dringend ab. Nach einiger Zögerung übernahm Löhe mit einer Selbstverleugnung, die

ihn ehrt, das Amt wieder. Von geringerem Belang war die Kolission wegen Vornahme einer Krankenölung; als die Sache mit der für die Handlung verfaßten Liturgie veröffentlicht worden war, untersagte das Oberkonsistorium, gewiß mit Recht, die weitere Vornahme. In Sachen der Kinderbeichte, einer besonderen Kirchenzuchtordnung, welche Löhe ganz selbstständig eingeführt hatte, und in so manchem anderen ist das Kirchenregiment Löhe, trotz geäußerter Bedenken, möglichst entgegengekommen. Wenn wir von den Vorgängen in Kirchenlamitz absehen, ist uns kein Konflikt mit der Gemeinde bekannt, wo Löhe beim Kirchenregiment nicht Schutz gefunden hätte. Er selbst schreibt 1836 an Huschke: „Meine Oberen haben mich bisher geschützt." Die drei Dekane, unter denen Löhe stand, Glieder des Oberkonsistoriums und Konsistoriums, waren Löhes persönliche Freunde, die immer, wo es not that, wieder Verständigung und Ausgleich herbeizuführen suchten. Wenn Löhe einmal sagt: „Es gehört gewiß auch zur Weisheit derjenigen, welche im Regiment der Kirche sitzen, den Geist der Freiwilligkeit nicht in Fesseln zu bannen, an denen er sterben muß, sondern ihn vielmehr zu wecken und ihm die zur Entwickelung seiner Kraft notwendige Weitschaft zu lassen, zu gewähren und zu schützen", so hat er dies selbst reichlichst erfahren. Ein einziger Besuch in Neuendettelsau konnte dies lehren. Es bildete mit seinen Anstalten eine ecclesiola in ecclesia im schönsten Sinne des Wortes. Seine hohen Gaben und Leistungen wurden stets auf das Bereitwilligste anerkannt.

Doch Löhe darf nicht nach diesem oder jenem, sondern muß nach seiner ganzen Persönlichkeit beurteilt werden. Als solche war er eine Größe in Gottes Reich. Derselbe Mann, der so gewaltig und oft auch einseitig für Glaube und Lehre eiferte, war zugleich von mächtig schöpferischer Kraft auf dem Gebiete barmherziger Liebe. Auf die Jahre des Streites folgte unmittelbar, wie ein versöhnender Abschluß, die Periode eines großartigen Schaffens auf diesem Gebiete.

Übrigens war Löhe schon vom Jahre 1840 an in letzterer Richtung thätig gewesen und zwar für Heranbildung von geistlichen Arbeitskräften unter den in Nordamerika eingewanderten Deutschen. Er gründete durch Vereinigung mit den ausgewanderten sächsischen Lutheranern die Missourisynode, die fränkischen Kolonien in Michigan und später die Iowasynode. Zwei schöne Missionshäuser stehen jetzt in Neuendettelsau, in welchen künftige Diener der lutherischen Kirche unter den Deutschen Nordamerikas und Australiens herangebildet werden. Im Jahre 1849 rief Löhe die Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche ins Leben, welche unter ihren vier Arbeitskreisen ganz besonders dem angegebenen Zwecke dienen will. Im Jahre 1853, kurz nachdem Harleß eingetreten, wurde nun aber ein Verein für weibliche Diakonie gegründet, welcher überhaupt „Erweckung und Bildung des Sinnes für den Dienst der leidenden Menschheit in der lutherischen Bevölkerung Bayerns, namentlich in dem weiblichen Teile derselben", sich zum Ziele setzte. Dieser Verein ist der Mutterboden, aus welchem die Diakonissen- und die anderen Anstalten hervorgingen, mit welchen Neuendettelsau bedeckt ist. Am 15. Oktober 1854 wurde das Diakonissenhaus eingeweiht; nun entwickelte sich alles mit staunenswerter Schnelligkeit. „Auf nahezu 140 Tagwerken eigenen Besitzes stehen zur Zeit (1880) achtzehn Gebäude, welche von Jahr zu Jahr angewachsen sind; über dreihundert Personen umfaßt die Anstaltsgemeinde und aus der Quelle barmherzigen Dienstes, welche Löhe hier öffnete, sind die Bächlein in alle Lande hinausgeflossen, bis ferne übers Meer. Um das Mutterhaus her, durch liebliche und nutzreiche Gartenanlagen verbunden, erheben sich die Ökonomiegebäude, die Blödenhäuser, die Pfründe, der herrlich ausgeführte Betsal, das Rettungshaus, das Männer- und Frauenhospital, das Magdalenium, die Industrieschule, das Feierabendhaus, das Rektorat" (Beck S. 27). Im Jahre 1865 wurde in Schloß Polsingen bei Oettingen eine Filiale der Diakonissenanstalt in Neuendettelsau, bestehend in der männlichen Abteilung der Blödenanstalt, in einem Distriktshospital, in einem Rettungshaus und einer Kleinkinderbewahranstalt, gegründet. Löhe hat sich über seine Erfahrungen bei Gründung all dieser Anstalten so geäußert: „Ich kann mich nicht rühmen, ein Nachfolger A. H. Franckes oder eines anderen etwa noch größeren Geldsammlers für das Reich Gottes zu sein. Ich werde wohl aussagen dürfen und müssen, daß meine Wasser im Vergleich mit denen anderer der stillen Quelle Siloah gleichen, aber in Wahrheit, es ist mir doch so viel durch Gott gelungen, daß ich es nicht zählen noch wägen kann, und ich bin doch auch eines von den vielen Beispielen, an denen Gott bewiesen hat, was Jesu Mutter sagte: Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässet die Reichen leer. Ich bin ja kein Krösus und überhaupt kein Geldmensch, aber die Unterstützung des großen Gottes habe ich dennoch oft genug zu schauen bekommen. Ich möchte jedermann auf dem Wege der Barmherzigkeit vor Leichtsinn und Übermut warnen, aber auch keinen züchtigen,

der in seiner Liebesarbeit seine Hoffnung und sein Vertrauen auf den reichen Gott zu setzen wagt. Es lebt noch immer der alte Gott, der die Hungrigen mit seinen Gütern füllt und die Reichen leer läßt." Unter den Diakonissenanstalten, die gegenwärtig bestehen, war die von Löhe gegründete die 18., auf die Zahl der Schwestern hin angesehen, nimmt sie die dritte oder vierte Stelle ein, vgl. Bd IV S. 610 ff.

Abgesehen von dem reichen Segen, der von diesen Schöpfungen ausging und noch ausgeht, waren sie insofern für Löhe von der größten Bedeutung, als durch dieselben seine kirchlichen Ideale eine annähernde Verwirklichung fanden und sein schaffender Geist in ihnen überhaupt zur Ruhe kam. Die Fülle seiner Gaben ließ er inmitten dieser Anstalten ungehemmt ausströmen; namentlich erblühte auch ein gottesdienstliches Leben in einzigartiger Schönheit und Lieblichkeit.

Sprechen wir noch von der Persönlichkeit Löhes im engeren Sinne, so war das Eigentümliche an ihm der innige Bund eines spezifisch religiösen Lebenstypus mit einer genialen Naturanlage; die Kehrseite davon, daß Löhe ungeachtet seiner außerordentlichen Begabung weniger als andere durch die Schule der Reflexion und der theologischen Vermittelung hindurchgegangen war, gab sich in der ungebrochenen Kraft, der frischen Ursprünglichkeit, der Tiefe und Fülle kund, in der die christliche Wahrheit schon in dem Jüngling sich spiegelte und aus ihm oft überwältigend entgegentrat; jene Begabung verlieh zugleich dem, was er sagte, den Stempel des Originalen und des in der Form Vollendeten. Löhe eignete eine ungewöhnliche Macht der Sprache; eine eigentümliche Hoheit, ein edles Pathos, ein poetischer Hauch war über das, was er schrieb, ausgegossen. Vilmar sagte, seit Goethe habe niemand mehr ein so schönes Deutsch geschrieben, wie Löhe. Wie schön, wie erhebend sind doch die Briefe, die er schon als junger Vikar schrieb! Und welch eine Blumenlese reicher und reifer christlicher und pastoraler Erfahrung bieten sie in öfters geradezu klassischer Form! Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Heiligung in echt evangelischem Bunde sind die Angelpunkte, um welche von Anfang alles bei ihm sich bewegte; ergreifend ist dabei ein tief elegischer Zug schon in früher Jugend, die Sehnsucht nach dem ewigen Leben, die lebendigste Beziehung auch des Einzelnen und Kleinen auf den höchsten Lebenszweck, das unbedingte Sichstellen in das Licht der Ewigkeit.

Groß ist Löhe als Prediger, er zählt zu den größten des Jahrhunderts. Es tritt aus seinen Predigten ebenso die unmittelbar quellende Kraft einer tief in Gottes Wort eingetauchten originalen Persönlichkeit, als dialektische Abrundung, erhabener Schwung und liturgische Feier entgegen. Mit Recht hat Kahnis in ihm im Gegensatz zu L. Harms, der vorwiegend Wille war, mehr durch die Gnade verklärte Natur gefunden. Es war bewundernswürdig und ist auch von Kahnis anerkannt, wie aus dieser geistlichen Naturfülle, auch wo die Predigt Sache des Moments war, der Strom der Rede sich oft krystallhell im sichersten Bette ergoß. K. von Raumer fand in seinen Predigten um des klaren dialektischen Flusses willen eine Ähnlichkeit mit Schleiermachers Predigtweise. Urwüchsige Kraft, blühende Phantasie, prophetischen Lebensernst atmen seine ersten homiletischen Erzeugnisse: Sieben Predigten (1836) und Predigten über das Vaterunser (1837). Das Vollendetste bietet er in seiner Evangelienpostille (1848, bereits in vierter Aufl. erschienen): tiefe Versenkung in den Text, abgeklärte, ebenmäßige Form, plastische Schönheit, teilweise, namentlich in den Festpredigten ein liturgisch-hymnischer Ton zeichnen sie aus. Tiefgehende Schriftauslegung, großen Reichtum der Anwendung bietet die Epistelpostille (1858). Vortrefflich sind auch die „sieben Vorträge über die Worte Jesu am Kreuze" (1859, 1868 in 2. Auflage).

Groß ist Löhe ferner als Liturg; man hat mit Recht von einer liturgischen Majestät gesprochen, die ihm eigne; er war ein Mann des Gebets und Opfers: „er war eine priesterliche Seele, er konnte auf der Kanzel und auf dem Altar nicht walten, ohne daß sein Odem ausströmte wie eine Flamme; das war keine Manier, keine angenommene Art bei ihm, es war die Flamme der Seele, die sich Gott opferte im Amte", sagt Zezschwitz schön und wahr. Löhe hatte auf liturgischem Gebiete auch die ausgebreitetste Gelehrsamkeit; seine Agende für christliche Gemeinden (1848 in 1. Auflage, 1853 und 1859 in zweiter sehr erweiterter Auflage erschienen) ruht wohl auf gründlicheren Studien, als irgend eine andere des Jahrhunderts; sie wurde in das Hottentotische für Gemeinden am Kap übersetzt. Niemand war für die Liturgie so begeistert als er: „ich weiß nichts Höheres, nichts Schöneres zu nennen, als die Gottesdienste meines Christus; da werden alle Künste des Menschen einig zur Anbetung, da verklärt sich ihr Angesicht, da wird neu ihre Gestalt und Stimme, da geben sie Gott die Ehre — — — die heilige Liturgie in der Kirche übertrifft alle Poesie der Welt" (Epistelpostille I, S. 134). Löhe ist für weite Kreise ein

Wecker und Wiederhersteller liturgischen Sinnes und liturgischer Ordnung geworden. Den unmittelbar praktischen Wert der Liturgie überschätzte er übrigens nicht und einer gesetzlichen Weise ihrer Einführung und ihres Gebrauchs war er abhold.

Am größten war Löhe ohne Zweifel als Seelsorger; gerade nach dieser Seite muß man ihm eine charismatische Begabung nachrühmen. Er hatte von Haus aus eine seltene Macht über die Gemüter; noch in jüngeren Jahren äußerte er wohl, daß er vor dieser Macht bisweilen selbst sich fürchte. In seelsorgerlichem Umgang war diese Gewalt seiner Persönlichkeit übrigens mit väterlicher Milde, mit der Gabe, auf die Individualität und das besonderste Bedürfnis einzugehen, gepart. Wie viele sind in der langen Zeit seiner Wirksamkeit in Neuendettelsau mit den verschiedensten Anliegen dort ein- und aus- gegangen und haben Beruhigung und Friede sich geholt! Mit einer Art souveräner Machtvollkommenheit trat Löhe bisweilen schwerstem Jammer der Erde und auch den dunkelsten Nachtseiten des menschlichen Lebens entgegen. In der Privatbeichte, die er mit großer Weisheit handhabte, hat er für viele eine reiche Quelle seelsorgerlicher Beratung und Tröstung geöffnet. Unermüdlich war er an Kranken- und Sterbebetten; er selbst sagt, daß er hier die seligsten Stunden verlebt habe. Die Macht des Gebets und der Fürbitte durften er und andere dabei reichlichst erfahren.

Löhe war auch einer der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller des Jahrhunderts. Ich zähle bei 60 größere und kleinere Schriften desselben. Sie sind aus den Erfahrungen des geistlichen Amtes hervorgewachsen, dienen praktischen Bedürfnissen und sind dabei fast immer von einem größeren kirchlich-idealen Hintergrund getragen. Außer den bereits genannten führen wir das Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Christen lutherischen Bekenntnisses in drei Teilen an, in welches Löhe unter anderem seine sehr gesunden katechetischen Grundsätze niedergelegt hat und von dem er selbst sagt: „Das Hausbuch ist die Frucht meines Lebens und Webens im Amte; ich habe nichts besseres nachzulassen." Im Jahre 1847 erschienen seine Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte von Franken, auf Grund deren L. von Ranke sagte, Löhe zeige Beruf zum Historiker. Zwei besonders schöne, anregende und sinnige Schriften sind die von der Barmherzigkeit und von der weiblichen Einfalt. Außerdem rühren von ihm eine Menge kleinerer liturgischer Schriften, Gebetbücher, unter diesen die weit verbreiteten „Samenkörner", und Traktate her. Der erste unter diesen war: Dina oder wider die Jugendlust. Man darf nur diesen einen Traktat mit seinem erschütternden Ernst, seinem Eingreifen in die thatsächlichen Verhältnisse und seinem gleichwohl von allem Unedlen fernen Ton lesen, um sich davon zu überzeugen, daß Löhe auch auf diesem Gebiete Ungewöhnliches leistete.

Groß war endlich Löhes schöpferisches und organisatorisches Talent; diese Gaben liegen ja klar vor aller Augen. Große und immer neue Konzeptionen begegneten sich in ihm mit einem bewundernswürdigen Überblick über das Ganze und der Fürsorge für das Einzelne und auch Kleine. Von allen Seiten wußte er zu lernen und aufzunehmen. Als er im Hotel de Dieu in Lyon weilte, erhielt er Eindrücke, die zu schönen Nachschöpfungen in Neuendettelsau führten, Religion und Kunst hatten in ihm einen seltenen harmonischen Bund geschlossen. Sein außerordentlicher Schönheitssinn lieh dem, was er schuf, stets die edle Form, welche auch ferner Stehende anzog und mit Bewunderung erfüllte.

Mit vollem Grund rechnet Kahnis Löhe zu den großen Männern im Reiche Gottes (Der innere Gang des deutschen Protestantismus, II, S. 231). Löhe war eine kirchliche Persönlichkeit im großen Stil; das muß man anerkennen, wenn man in vielen Dingen auch seine Anschauung und Richtung nicht teilt. Ein flecken- und irrtumloser Heiliger war Löhe nicht und wollte er selbst nicht sein. Stets war es uns aber merkwürdig, daß zu einer Zeit, da Löhe in der Polemik gegen das Bestehende allzusehr aufging, der Tholucksche Anzeiger über ihn sich äußerte: „Unter dem harten Panzer lutherischer Orthodoxie schlägt dem Manne ein volles christliches und apostolisches Herz." Die geistige Bedeutung Löhes kündete sich auch in seiner äußeren Erscheinung an. Die mächtige Bildung seines Hauptes, die auf seinen Reisen wohl auch Fremden auffallen konnte, die hohe Stirn, der Mund mit dem Ausdrucke großer Bestimmtheit, die gewaltige Stimme in den Tagen seiner Kraft — alles war ungewöhnlich. Sein großes Auge war von lichter Bläue und konnte sehr verschieden blicken, sehr mild, aber auch durchbohrend. Auf den edlen Zügen seines Antlitzes lag ein tiefer Friede, der oft zum Heimweh nach einer anderen Welt sich verklärte. In großer Selbstverleugnung und Aufopferung diente Löhe dem Herrn und seiner Kirche. Sein Vermögen hat er im Dienst des Reiches Gottes geopfert. Die Summen, die er mit seinen litterarischen Arbeiten verdiente, gingen denselben Weg. Die

treue opfervolle, bis in Einzelnste sich erstreckende Hingebung an die eigene Gemeinde stand gerade im umgekehrten Verhältnisse zu der Abneigung gegen die Landeskirche, die ihn manchmal übermannen wollte. Der Freuden der Erde blühten ihm wenige. Löhe war überaus glücklich verheiratet mit Helene Andreä Hebenstreit aus Frankfurt a. M. Diese geistlich tief geweihte Ehe wurde durch den frühen Tod der Gattin gelöst. Löhe wurde hierdurch eine unsäglich tiefe Wunde geschlagen; er hat seiner Gattin in dem „Lebenslauf einer heiligen Magd Gottes aus dem Pfarrstande“ ein herrliches Denkmal gesetzt. Im Jahre 1857 schrieb Löhe: „Seit 14 Jahren ist mir mein persönlicher Gang ein trüber, mein irdisches Leben eine abgebrochene Säule; aber meine Hälfte ist in der Herrlichkeit des Herrn und mir ist auf meinen Kummer die Sonne des Lebens höher gestiegen und Licht und Klarheit ist mir in manches Gebiet gefallen, das mir vormals nächtlich war.“ Seine an sich starke Gesundheit wurde verhältnismäßig frühe gebrochen; bei dem Mangel aller Erholung, an den er lange Zeit sich gewöhnt hatte, den vielen Nachtwachen, darf dies nicht wundernehmen. Schon in Kirchenlamitz schrieb er: „Ich bin von früh Morgen bis zwölf oder ein Uhr in der Nacht beschäftigt, darum kann ich dazwischen auch etwas studieren.“ Später stiegen seine Amtslasten bei der Vereinigung des Pfarramts mit dem Rektorat über sämtliche Anstalten von Jahr zu Jahr, oft ins Immense. Schon seit Beginn der sechziger Jahre überfielen ihn körperliche Schwachheiten; weiterhin wurde er mehrmals von Schlaganfällen heimgesucht; die letzten Jahre waren sehr schwer. Am 2. Januar 1872 entschlief er im Frieden. Am 5. Januar wurde er unter einem endlosen Zuge zur Erde bestattet; Männer der Wissenschaft, geistliche und weltliche Würdenträger erzeigten ihm die letzte Ehre. Jedes freie Wort am Grabe hatte Löhe sich ausdrücklich verbeten. Es fand nur eine liturgische Begräbnisfeier statt.

Dr. **Adolf Stählin † (Hauck).**

Loen, gest. 1776. — Jac. Brucker, Pinacotheca scriptorum nostra aetate literis illustrium, Decas VIII., Augustae Vindelicorum 1750; Jos. Chr. Strodtmann, Das neue gelehrte Europa, II. Tl., Wolfenbüttel 1753, S. 520—570; X. Tl. 1756, S. 428—439; J. A. Trinius, Freydenker-Lexikon, Leipzig und Bernburg 1759, S. 545—575; (J. W. B. v. Hymmen), Beyträge zu der juristischen Litteratur in den preußischen Staaten. Fünfte Sammlung, Berlin 1780, S. 257—286 (S. 270 ff. Briefe Loens aus Wesel und Lingen in den Jahren 1761—1764); J. G. Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, VIII. Bd, Leipzig 1808, S. 324—329; J. M. Lappenberg, Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg, Hamburg 1849, S. 190 f.; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, II. Tl., Leipzig 1865, S. 337; E. Heyden, Johann Michael von Loen, Goethes Großoheim: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst. N. F. III. Bd, Frankfurt a. M. 1865, S. 534—562; Goethe, Dichtung und Wahrheit, I, 2. Bd, G.s Werke, herausg. von G. von Loeper, XX. Tl. S. 69 f. 285 ff.; W. Stricker, J. M. v. L.: AdB 19. Bd, Leipzig 1884, S. 86 f.

Johann Michael von Loen, deutscher Edelmann, Staatsmann und Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, theologisch interessant als hervorragender Vertreter der Ideen der religiösen Duldung und kirchenpolitischen Union im Zeitalter Friedrichs des Großen, ist geboren den 21. Dezember 1694 zu Frankfurt a. M., stammt aber aus einer niederländischen Familie von altem Adel; seine Mutter war eine geborene Passavant. Auf den Schulen zu Frankfurt und Birstein (im Isenburgischen) trefflich vorgebildet, begann er 1711 zu Marburg das Studium der Rechte, siedelte aber schon 1712 nach Halle über, wo Christian Thomasius und Gundling seine Lehrer waren und wo er zugleich Gelegenheit fand, in den freien Wissenschaften und Künsten vielseitig sich auszubilden. Nach kurzer Beschäftigung am Reichskammergericht in Wetzlar 1715/16 trat er längere Reisen an durch Süd- und Norddeutschland, die Niederlande, Schweiz, Frankreich, Oberitalien ꝛc., ließ sich, nach Ablehnung verschiedener Anträge zur Anstellung im preußischen oder sächsisch-polnischen Staatsdienst, seit 1723 in Frankfurt nieder und trat mit einer Schwägerin des Stadtschultheißen Textor, einer Großtante Goethes (geb. Lindheimer aus Wetzlar), in die Ehe. Im Besitz eines großen Vermögens, einer reichen Bibliothek und Kunstsammlung, als vielseitig gebildeter Welt- und Staatsmann, als fruchtbarer und freimütiger Schriftsteller, Dichter und Essayist in deutscher, französischer und lateinischer Sprache machte er in der litterarischen Welt wie in der Frankfurter Gesellschaft ziemliches Aufsehen, bildete den Mittelpunkt eines zahlreichen, vielseitig angeregten und anregenden Kreises und „erlangte dadurch einen Namen, daß er in die verschiedenen Regungen und Richtungen, die in Staat und Kirche vorkamen, einzugreifen den Mut hatte (Goethe)“. Zahlreiche Schriften und Aufsätze juristischen, politischen, geschichtlichen, moralischen, theologischen Inhalts, die er

teils anonym oder pseudonym, teils mit seinem Namen herausgab und in denen er eine ausgebreitete, wenn auch dilettantische Gelehrsamkeit, insbesondere aber eine seltene Formgewandtheit, Welt- und Menschenkenntnis zeigt, wurden gut aufgenommen, brachten ihm viel Beifall und Ansehen, und erregten namentlich auch die Aufmerksamkeit Friedrichs des Großen und seines Großkanzlers Cocceji. Dieser suchte ihn in preußische Dienste zu ziehen. Wiederholte Anerbietungen, insbesondere das ihm 1747 angebotene Präsidium des Berliner Oberkonsistoriums, lehnte er ab. Als ihm dann aber sein im Jahre 1750 erschienenes Buch „Die einzige wahre Religion“ rc. (s. u.) und die dadurch veranlaßten leidenschaftlichen Streitigkeiten den Aufenthalt in Frankfurt verleideten, entschloß er sich zuletzt doch noch im Jahre 1753, die ihm von Friedrich d. Gr. angebotene Stelle eines preußischen Geheimrates und Regierungspräsidenten der Grafschaft Lingen und Tecklenburg anzunehmen. Obgleich er sich hier nicht sehr behaglich fühlte und während des siebenjährigen Krieges viel Schweres durchzumachen hatte, blieb er doch daselbst bis zu seinem den 26. Juli 1776 nach längerer Kränklichkeit und zuletzt fast völliger Erblindung im 83. Lebensjahre erfolgten Tode.

Von seinen zahlreichen (im ganzen 37) Schriften historischen, ästhetischen, litterargeschichtlichen, politischen, moralisch-religiösen Inhalts (u. a. Gesammelte kleine Schriften, herausgegeben von J. C. Schneider, Frankfurt und Leipzig 1749 ff., 4 Bde; Freie Gedanken zur Verbesserung der menschlichen Gesellschaft, 4 Teile, Frankfurt 1746. 1747; der didaktische Roman: Der redliche Mann am Hofe, Übersetzungen von Schriften Fenelons; Entwurf einer Staatskunst ebend. 1747, moralische Gedichte rc. Verzeichnis der Schriften L.'s: Strodtmann ebend. S. 538 ff., Hymmen S. 263 ff.; Meusel S. 325 ff.) kommen hier nur diejenigen in Betracht, in denen seine eigentümlichen religiösen Ansichten (von einem „theologischen System“ kann kaum die Rede sein) sich aussprechen. Sein Standpunkt ist im wesentlichen derjenige der (offenbar aus der Schule des Thomasius stammenden) Aufklärung oder aufgeklärten Toleranz des 18. Jahrhunderts, nur daß bei Loen mit dem konfessionellen Indifferentismus ein warmes und aufrichtiges sittlich-religiöses Interesse sich verbindet, aus dem seine jedenfalls wohlgemeinten, wenn auch unpraktischen Vorschläge zu einer alle christlichen Kirchen und Sekten umfassenden, durch die Staatsomnipotenz herbeizuführenden Union und Reform hervorgegangen sind.

In seiner zahlreichen und wertvollen Bibliothek, von der er 1733/34 einen systematischen Katalog herauszugeben begann (Bibliotheca Loeniana selecta), suchte er besonders auch diejenigen Bücher zu sammeln, „die von den Zeiten der Väter bis auf die sogenannte Kirchenverbesserung herausgekommen sind und von dem wahren Christentum handeln, ohne sich mit Streitfragen und Menschensatzungen aufzuhalten“. Es war seine Absicht, die Richtung dieser Männer fortzusetzen und für die Sache der Kirchenvereinigung und für ein weitherziges Christentum zu wirken. Dies ist schon der Zweck seiner ersten Schrift, die er unter dem Pseudonym Christian Gottlob von Friedenheim herausgab: Evangelischer Friedenstempel, nach Art der ersten Kirche entworfen, Frankfurt 1724, 8°. Eine Fortsetzung davon ist die eine kirchliche Union zwischen Lutheranern und Reformierten bezweckende Schrift: Höchst bedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformierte in Fried und Einigkeit sollen zusammenhalten und mit einander einerlei Gottesdienst pflegen, 1727 rc. Denselben Unionsgedanken verfolgen dann weiter noch die Schriften: Bedenken von Separatisten und Vereinigung der Religionen, Frankfurt 1737, 8°, und Von Vereinigung der Protestanten, 1748. Unterdessen hatte er mit den Schriften Fenelons sich näher beschäftigt, von dessen geistlichen Schriften er 1737/43 eine deutsche Übersetzung herausgab mit Dedikation an den Kurfürsten von Mainz und mit der guten Absicht, auch auf deutsche Katholiken zu wirken. Auch war er seit 1737 mit dem Grafen Zinzendorf bekannt geworden, der um jene Zeit in Frankfurt einen Kreis um sich sammelte. Loen teilte dem Grafen seine Bedenken gegen seine Lehren und Unternehmungen zuerst privatim schriftlich mit und publizierte sie sodann in einer mit viel Beifall aufgenommenen, in wiederholten Auflagen erschienenen Schrift unter dem Titel: Der vernünftige Gottesdienst nach der leichten Lehrart des Heilandes rc., Frankfurt 1738, 8°. Es werden hier sieben dem Grafen vorgelegte Fragen nebst dessen ausweichenden Antworten mitgeteilt und daran ein kurzes Bedenken angeknüpft von der Einfalt des Glaubens in einem einzigen Glaubensartikel: „es muß eine deutliche, allgemeine und allgemeinverständliche religiöse Grundwahrheit geben, und diese kann keine andere sein, als der — nicht historische, sondern lebendige — Glaube, daß Jesus der Christ: daran ist festzuhalten mit Ausschluß aller menschlichen Meinungen, Lehrsätze, Wörterkriege, symbolischen Bücher, gelehrten Kritik, antiquarischen Wissenschaft rc., denn alle diese Dinge dienen nicht zur Besserung rc.“ Dieselbe

Unionsidee wiederholt dann ein Aufsatz in des Verfassers freien Gedanken zur Besserung der menschlichen Gesellschaft, Teil I, Frankfurt 1746: „Die von sich selbst sich zeigende Vereinigung der christlichen Religion", während in dem „Entwurf einer Staatskunst, ein Land mächtig, reich und glücklich zu machen, Frankfurt 1747", neben anderen „Freiheiten" auch die „Gewissensfreiheit" empfohlen wird „jedoch solchergestalt, daß der Staat dadurch nicht in Schaden und Gefahr gerate". Einige weitere theologische Aufsätze siehe in den Gesammelten kleinen Schriften, Frankfurt 1749/52, z. B. von der Theologie, von Passionsoratorien, vom Charakter eines Christen, Vorschlag zur äußerlichen Religionsvereinigung ꝛc.

Die Hauptschrift aber, die von Loens Namen am meisten bekannt gemacht, ihm aber auch die zahlreichsten und heftigsten Angriffe zugezogen hat, ist das 1750 zu Frankfurt in zwei Teilen mit einer Dedikation an Friedrich d. Gr. und den Landgrafen von Hessen erschienene Werk: „Die einzige wahre Religion, allgemein in ihren Grundsätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zerteilet in allerhand Sekten, vereiniget in Christo." Es erlebte in kurzer Zeit drei Auflagen, wurde ins Französische übersetzt (Hof 1750), und rief zahlreiche Entgegnungen, aber auch einige Verteidigungen und Zustimmungen hervor (Verzeichnis bei Trinius a. a. O. S. 558 ff.). Wir geben eine kurze Analyse des Hauptwerkes. Es zerfällt in zwei Teile: der erste handelt von der einzigen wahren Religion überhaupt und von der Übereinstimmung ihrer Grundwahrheiten; der zweite von dem äußerlichen Kirchenwesen und den Mitteln, dasselbe nach dem Sinne des Evangelii zum Besten der menschlichen Gesellschaft einzurichten. Die wahre Religion besteht allein im Glauben an Gott durch Christum und in einem diesem Glauben gemäßen frommen und tugendhaften Wandel nach dem ewigen Gesetz der Liebe. Diese Grundwahrheiten sind alle Menschen fähig, zu verstehen; außer diesen kommen allerdings in den hl. Schriften, den einzig wahren und vollgiltigen Urkunden der christlichen Religion, viele Dinge vor, die weit über die Begriffe unseres Verstandes gehen, weil sie die Tiefen der Gottheit und die verborgenen Wege der göttlichen Haushaltung betreffen. Diese aber können nicht zu den Grundwahrheiten gerechnet werden; vielmehr ist nichts der Religion schädlicher, als das ärgerliche Gezänk unserer Geistlichen über Dinge, die sie doch nicht verstehen. Alle Lehrbücher, Glaubensformeln, Symbole, Konfessionen, Konkordien und theologischen Systeme gelten nicht weiter, als sie mit den Worten der hl. Schrift reden und mit dem Sinne des Evangelii übereinstimmen. Im übrigen gehören sie unter die Menschensatzungen, die weiter keine Macht haben, die Gewissen der Menschen zu binden. Noch viel weniger ist es erlaubt, jemand darüber zu verketzern und zu verdammen. Die einfältigen Lehren des Heilandes sind zum Glauben genug: sollte ich in Begriffen und Schlüssen mich irren, so kann mich dieser Irrtum des Verstandes nicht scheiden von der Liebe Gottes; denn Gott sieht allein auf das Herz, nicht auf Meinungen und Wissenschaften; er ist kein so grausamer Tyrann, daß er seine Geschöpfe darüber strafe und verdamme, wenn sie unrichtig denken und falsche Schlüsse machen. — Jene Grundwahrheiten der Religion aber sind — wie die zweite und dritte Betrachtung des ersten Teils zeigt — zu allen Zeiten dieselben gewesen: in ihnen stimmen geoffenbarte und natürliche Religion zusammen. Christus stiftete keinen neuen Glauben, sondern stellte nur die einzige, wahre und unveränderte Religion nach ihren ewigen Grundsätzen wieder her. Durch Hochmut und unnütze Lehrstreitigkeiten, überströmendes Ceremonienwesen, blinden Religionseifer ist aber das Christentum frühe in Verfall gekommen, obgleich es zu allen Zeiten einzelne wahre Anbeter Gottes gegeben hat, rechtschaffene und gottesfürchtige Männer, die den Frieden und die Wahrheit liebten. Auch die Reformatoren, obwohl sie auf das wahre Wesen des Christentums drangen, haben keine Vereinigung zu stande gebracht, vielmehr sind der Sekten und Trennungen noch immer mehr geworden. Aber trotz der Zanksucht der Gelehrten, trotz des unbarmherzigen Sektengeistes besteht doch die Kirche Christi überall da, wo wahre Gläubige sind, bei denen Neigung zum Frieden, Eifer der Liebe. Ja wir bemerken in unseren Zeiten keinen geringen Vorzug gegen früher: die sinnlosen Ketzermachereien haben ein Ende, oder doch ihre gefährliche Macht verloren, man hält nichts mehr auf Prediger, die von nichts als Kontroversen reden, man liest dergleichen Bücher mit Ekel, man sucht den Quellen der Wahrheit sich wieder zu nähern. Alle Christen sind also im Grunde ihres Glaubens miteinander einig, der Zwiespalt haftet nur an ihren verschiedenen Auslegungen und Lehrbegriffen. Da aber diese verschiedenen Auslegungen nicht zu den Grundwahrheiten gehören, da Übereinstimmung in den Begriffen unmöglich, aber auch zur Vereinigung nicht erforderlich, so ist nicht abzusehen, weshalb man sich nicht im Glauben und in der Liebe in der äußerlichen Kirche vereinigen sollte. Von den Geistlichen allein

ist freilich eine solche Kirchenvereinigung nicht zu hoffen, vielmehr ist es Sache der Regierung, der nach göttlichen und bürgerlichen Gesetzen bestellten Fürsten und Obrigkeiten, mit Zuziehung weiser und christlicher Räte, auch in Religionssachen das Wesentliche und Notwendige einzusetzen, den öffentlichen Gottesdienst einzurichten, den Frieden zu handhaben und die Zänkereien zu verbieten, — ja ohne weitere Umstände, auch allenfalls ohne Einwilligung der theologischen Fakultäten, eine allgemeine Friedens- und Vereinigungskirche in ihren Staaten und Ländern einzuführen. Der Unterschied unter den Protestanten heißt ja bereits soviel als Nichts: sie verheiraten sich untereinander, gehen in eine Kirche, und wenn der einzige Artikel vom Abendmahl nicht wäre, würde diese Vereinigung der evangelischen Kirche sich von selbst machen. Größer ist freilich immer noch die Differenz zwischen Protestanten und Katholiken; dennoch hat Christus seinen Samen auch in dieser Kirche, ja es giebt besonders in Italien und Frankreich vortreffliche Leute, deren tiefe Einsicht und Gelehrsamkeit in göttlichen Dingen auch Protestanten bewundern müssen. — Von der Vereinigung im äußerlichen Kirchenwesen handelt der zweite Teil. Hier wird zuerst gezeigt, daß ein äußerlicher Gottesdienst überhaupt nötig, und daß ein solcher nicht ganz ohne Ceremonien sein kann. Auch Christus hat uns zwar von allem Zwang des ceremoniellen Gottesdienstes befreit, aber Ceremonien überhaupt nicht verboten; aber alles geht bei ihm auf den lebendigen Tempel Gottes, den inwendigen Menschen. Will man daher äußere Ceremonien, so dürfen sie zu keinen falschen Begriffen Anlaß geben, dürfen den wahren innerlichen Dienst des Geistes nicht verwirren. Vor allem müßte daher die heilige Schrift, die Quelle und Urkunde der christlichen Religion, in ihrem Ansehen, ihrem echten Text und richtigen Auslegung hergestellt, die katechetische Lehrart wie in der alten Kirche wieder mehr angewandt, dogmatische und Kontroverspredigten beseitigt, die zehn Gebote, das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntnis bei der Unterweisung zu Grunde gelegt, das Predigtwesen verbessert werden; die Prediger sollen in geistlichen Seminaren vorgebildet, von den Gemeinden gewählt, von den Ältesten oder dem Kirchenrat bestätigt werden &c. Die Sakramente sind Ceremonien und nichts weiter; die Kindertaufe ist spät entstanden und hat zu manchen Mißbräuchen Anlaß gegeben, solle aber als Einweihung zum Christentum beibehalten, nur von unpassenden Zuthaten gereinigt werden. Das Abendmahl, über dessen Gebrauch immer noch so viel Zwist und Zank, wäre am besten bis auf eine nähere Übereinkunft aus dem öffentlichen Gottesdienste zu entfernen und der Freiheit der Einzelnen zu überlassen. Einsegnung der Ehen und Priester, freiwillige Beichte, Fest- und Feiertage, Firmung und Ölung können nach Umständen beibehalten und nach dem Hauptzwecke des Glaubens und der Gottseligkeit eingerichtet werden. In Ansehung des Kirchenregimentes mögen nicht bloß Bischöfe, Prälaten und andere hohe Vertreter des geistlichen Standes, sondern sogar der Papst, sofern sie zur Erhaltung der Zucht und Ehre des geistlichen Standes dienen, in ihren Würden belassen werden, nur ohne Zwangsmittel und weltliche Beherrschung der Geistlichen. Auch die Ehelosigkeit wenigstens eines Teiles der Geistlichen, und solche Klöster, die zum Besten der Kirche, zur Jugendunterrichtung, Armen- und Krankenpflege, auch zur Gelegenheit eines stillen, beschaulichen Lebens dienen, sollen beibehalten und neuerrichtet werden, nur ohne lebenslängliches Gelübde &c. Vor allem aber wäre Frieden, Einigkeit und christliche Toleranz sorgfältig zu unterhalten und darauf zu sehen, daß das wahre Reich Christi fortgepflanzt, erneuert und festgegründet werde. — So mischen sich in diesem merkwürdigen, damals vielbesprochenen, nachher fast vergessenen Buche aufklärerische Gedanken mit katholisch-hierarchischen, rationalistische mit pietistischen zu dem schönen Traumbilde einer einigen und allgemeinen christlichen Kirche, eines „Friedenstempels, worin die Christen aller Nationen und Konfessionen ihre Lobgesänge, Lieder und Gebete in heiliger Andacht und Liebe vereinigen sollen".

Wagenmann † (Carl Mirbt).

Löner, Kaspar, gest. 1546. — Casp. Löners Briefbuch, mitget. v. D. Lud. Enders in Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, herausgeg. v. Kolde, Bd I–III, Erlangen 1895 bis 1897; Philippi Melanthonis Epistolae in CR ed. Bretschneider, Vol. V, S. 162f., 182f., 231, 238, 281, 334, 339, 347. Vol. VI, S. 24, 34f.; Luthers Briefe ges. von De Wette, 4. Teil, S. 263f., 5. T., S. 203, 206; Luthers Briefwechsel, herausgeg. von Burkhardt, Leipzig 1866, S. 230; Josua Loner, Methodicae Dispositiones, Erfurt 1586, Vorrede; Widmann, Ordo eorum etc. 1592, Manuskr. der Kirchenbibl. in Hof; derselbe, Libellus continens antiphona u. s. w., Hof 1605; ders., Chronik der Stadt Hof, herausgeg. v. Chr. Meyer, Hohenzollerische Forschungen, II. Jahrgang, München 1893, S. 125ff., 230, 237, 239, 242ff.; Seckendorf, Historia Lutheranismi, Frankf. und Leipzig 1692, I, 241, III, 186, 219, 221; Dolp, Gründlicher Bericht von dem alten Zustand und erfolgter Reformation der Kirchen in

des hl. Reichs Stadt Nördlingen, Nördlingen 1738, S. 74 ff.; G. M. Schnizer, Der Kirchen-Bibliothek zu Neustadt a. d. Aisch zweite Anzeige S. 3—14, dritte Anzeige S. 3—23, Neustadt 1783 und 1784; G. W. A. Fikenscher, Gelehrtes Fürstentum Baireut, V, S. 305—316, Nürnberg 1803; Rotermund (Adelung), Fortsetzung zu Jöchers allg. Gelehrten-Lexico III, 5 1038 f., Delmenhorst (Bremen) 1810; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Leipzig 1864 ff., I, 386 ff., 392, 408 f., 421 f. III, 618—643; ders., Bibliographie zur Gesch. des deutschen Kirchenlieds, Frankf. 1855, S. 96, 449, 452; Mayer, Die Stadt Nördlingen, Nördlingen 1876, S. 249 f.; Bertheau in AdB Bd 19, S. 152 ff., Leipzig 1884; Budde, Paul Speratus als Liederdichter in Zeitschr. f. prakt. Theologie XIV (1892), 1—12; Rich. Schmidt, Löner, 10 Leben und Schriften, Manuskr., Eigentum des kirchenhist. Seminars zu Erlangen; Kawerau, Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 in Luthardts ZkW, Leipzig 1889, S. 467 ff., 519—525; Geyer, Die Nördlinger ev. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., München 1896, S. 23—38, 45 ff.; ders., Die Hofer Gesangbücher des 16. und 17. Jahrh. in Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte, hsgb. v. Kolde, Bd IV, S. 63—94, 102—123, Erlangen 1898; 15 Köster und Albrecht, Die Naumburger Kirchen- und Schulordnung von D. Nic. Medler aus dem Jahre 1537 in Neue Mitteilungen des Thüringisch-Sächs. Vereins, Bd XIX, Heft 4, Halle 1898, wozu zu vgl. Albrecht, Ein bisher unbeachtetes Lied Luthers, ThStK 1898, 3. Heft, und die Artikel von Geyer und Albrecht in Siona 1898, Heft 3 und 4, Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst 1898 S. 57 ff., 81 ff., 139 ff.; 220 ff., 333 ff.; Cohrs, Die evan- 20 gelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, Monum. Germ. Paedagog. Bd XXII, S. 463—480, Berlin 1901; Hoffmann, Naumburg a. S. im Zeitalter d. Reformation, Leipz. 1901, S. 134 und 139; Geyer, Aus der Reformationsgeschichte Nördlingens, Nördlingen 1901, S. 18—23.

Kaspar Löner ist eine originelle und kraftvolle Persönlichkeit der Reformationszeit und 25 ein bedeutender Liederdichter. Über seine Jugend bringt Schnizer (a. a. O. II, 4 ff.) Nachrichten, für die er sich auf Urkunden der Neustadter Superintendentur-Registratur beruft. Danach ist er 1493 in Markt Erlbach (Bayreuther Unterland) als Bürgerssohn geboren. Im Kloster Heilsbronn vorgebildet besuchte er, vom Abt D. Sebald Bamberger mit einem Stipendium bedacht, die Universität Erfurt, in deren Matrikel sich sein Name 30 (Caspar Lener de Margkerbach) unter den solventes totum des S.S. 1508 findet (Weißenborn, Akten der Erfurter Universität II, 1884, S. 257). Die fernere Erzählung Schnizers, daß L. zuletzt ein Jahr in Wittenberg studiert, und durch den Tod seines Wohlthäters Bamberger (9. Juli 1518) genötigt, in die Heimat zurückzukehren, den nach Augsburg reisenden Luther über Culmbach bis Nürnberg begleitet habe, läßt sich nicht quellen- 35 mäßig belegen, insonderheit fehlt L.s Name in der Wittenberger Matrikel dieser Zeit. Aus dem Beinamen „der Schüler", der L. damals beigelegt war, darf man kaum schließen, daß er gerade Luthers Schüler müßte gewesen sein (Schnizer II, 5). Dagegen besteht kein Grund, seine nach Schnizer 1520 erfolgte Anstellung als Pfarrvikarius und Frühmesser in Nesselbach, als der er zugleich das Cisterzienserkloster Birkenfeld bei Neustadt an 40 der Aisch zu pastorieren hatte, zu bezweifeln. Auch daß er hier bereits im Sinne der Wittenberger Reformation, wenn auch mit Behutsamkeit, thätig gewesen sei, indem er Taufe und Abendmahl deutsch hielt und deutschen Gesang einführte, ist zum mindesten hinsichtlich des ersten Punktes wohl glaublich; denn die beiden konservativen Nachahmungen des Taufbüchleins Luthers „Ordnung der Tauff nach wirtzburgischer Rubricken von wort zu wort 45 verteutscht" und „Ordnung der Tauff nach Bambergischer Rubricken von wort zu wort verteutscht" (nicht vor 1523 verfaßt) werden mit großer Wahrscheinlichkeit Löner zugeschrieben; Schnizer bezeugt ausdrücklich, daß das zuerst genannte wahrscheinlich aber jüngere Formular mit Löners Namen in der Neustadter Kirchenbibliothek aufbewahrt wurde (II, 7; vgl. namentlich Kawerau a. a. O. S. 467 ff. Abdruck des Taufbüchleins, von dem sich 50 ein Exemplar, aber ohne Löners Name, auch in der Neustadter Kirchenbibl. findet, a. a. O. S. 519—525). Markgraf Friedrich von Brandenburg, Casimirs und Georgs jüngerer Bruder, Dompropst in Würzburg und Bamberg, war der Pfründeinhaber der Pfarrei Nesselbach. Dieser versetzte 1524 seinen Vikarius nach Hof, wo der Propst die Pfarre St. Michael innehatte. Schnizer berichtet (II, 8), daß den Anlaß hierzu eine Visitation des Klosters 55 Birkenfeld durch den Abt Johann Lauterbach in Ebrach gegeben habe, der auf Entfernung des evangelisch gesinnten Mannes gedrungen habe. Allein bei der reformationsfeindlichen Gesinnung des Markgrafen Friedrich (Kolde, Andreas Althamer, Erlangen 1895, S. 66 u. 71) ist nicht anzunehmen, daß dieser einen Priester, den er als Anhänger Luthers erkannt, an einen so wichtigen Posten befördert hätte. Bald genug allerdings sah er, zu welcher Partei 60 Löner gehörte. Und nun, als dessen reformatorische Gesinnung aus seinen Predigten offenkundig geworden war, beeilte er sich, ihn von der Michaelskirche in Hof zu entfernen (die Tradition übertrug, was Friedrich that, auf den Bamberger Bischof (Widmanns Chronik,

S. 280), obwohl er sich gerade damals in dem unruhigen Jahre 1525 als eine Stütze der Ordnung in der durch den Zwickauer Propheten Storch aufgeregten Bürgerschaft bewährte. Einige Zeit predigte Löner noch in der Klosterkirche der Franziskaner, unter denen es, wie fast allerorten, Freunde der evangelischen Lehre gab, dann aber mußte er „durch Tyrannei gezwungen wider Willen“ Hof verlassen (Brief an Ad. Weiß in Crailsheim v. 14. Januar 1527 aus Markt Erlbach. Theol. Studien aus Württemberg 1883, S. 32). Er wandte sich nach Wittenberg; die Matrikel vom S.S. 1526 enthält seinen Namen (Förstemann, Alb. Acad. Viteberg. 1841, S. 128). Sein Aufenthalt in der Heimat Markt-Erlbach Januar 1527 scheint vorübergehend gewesen zu sein. Er hatte wieder ein Amt erhalten und zwar in Oelsnitz. Daß er dort nicht nur einen Zufluchtsort gefunden hat, wie die traditionelle Erzählung berichtet, geht daraus hervor, daß ihn die Oelsnitzer späterhin als ihren „früheren Prediger“ wieder begehrten (Enders a. a. O. Nr. 1). Doch war diese Oelsnitzer Wirksamkeit von kurzer Dauer. Mit dem Tode des Markgrafen Casimir (21. Sept. 1527) hatte sich die kirchenpolitische Lage in den Brandenburgischen Fürstentümern durchaus geändert. Markgraf Georg ermöglichte um die Wende der Jahre 1527 und 1528 (Streitberger, Oratio inauguralis 1548 S. 30: toto quadriennio hanc ecclesiam gubernavit) auf die Bitte der Höfer Gemeinde Lönern die Rückkehr an die Michaelskirche in Hof. Hier entfaltete nun Löner, unterstützt von Nikolaus Medler (s. d. A.), eine großartige Wirksamkeit, indem er nicht nur auf allgemeine kirchliche Maßregeln Einfluß erhielt (Vorstellung wegen der Bekämpfung der Wiedertäufer, vgl. von der Lith, Erläuterung der Ref.-Historie, Schwabach 1733, S. 231), sondern vor allem in Hof selbst den evangelischen Gottesdienst einführte (5. Sept. 1529 erste deutsche Messe bei St. Michael, Widmann a. a. O. S. 237) und seiner Gemeinde eine Gottesdienstordnung, ein Gesangbuch und einen Katechismus gab. Die Hofer Gottesdienstordnung „Canon oder Rubrica aller Kirchen-Ordnung allhie zum Hof zu St. Michael, angefangen im 29 Jahre der minderen Zahl durch M. Caspar Löhner. Mscpt. in 4°, bis in die Neuzeit erhalten (Helfrecht, Ueber die Höfer Schulbibliothek 1795 ff., S. 47) aber jetzt unauffindbar, ist in ihren Grundzügen und vielen Einzelheiten aus Widmanns Ordo 1592 (eine Probe daraus in Siona XXII, Heft 12, 1897, vgl. auch Widmanns Libellus continens antiph. u. s. w. nebst Officia Missae, Hof 1605) zu erkennen und offenbar das Vorbild von Medlers Naumburger Kirchenordnung 1537/38 gewesen. Löners anderwärts bezeugte Freude an Ceremonien (CR V, 347) und Vorliebe für die Sprachen (Geyer, Die Nördl. ev. Kirchenordnungen S. 27), desgleichen das Bestreben, viele Gottesdienste einzurichten und Kasualhandlungen in die Gottesdienste einzugliedern, treten hier bereits deutlich hervor. Ein Charakteristikum ist die Stellung des Confiteor und der Absolution nach dem Introitus, vielleicht in Anlehnung an Döbers Messe (Smend, Die ev. deutschen Messen, Göttingen 1896, S. 163 f.). So selbstständig wie in der Gestaltung der Gottesdienstordnung ging L. bei der Abfassung seines Gesangbuches vor. Er kann hierin nur mit Luther verglichen werden, indem er seiner Gemeinde eine alle Bedürfnisse berücksichtigende Sammlung von fremden und eigenen Liedern darbot (vgl. namentlich Budde a. a. O.). Schon 1527 waren ohne Nennung des Verfassers 26 Lönersche Lieder im Druck erschienen unter dem Titel „Gantz newe geystliche teütsche Hymnus vnd gesang“ u. s. w. Am Ende: „Jobst Gutknecht“, die mit einer einzigen Ausnahme alsbald in Königsberg nachgedruckt wurden (Belege s. bei Wackernagel a. a. O.) und von denen wieder 11 in die Rigaische Kirchenordnung 1530 aufgenommen wurden. Daß nicht Paul Speratus, sondern Löner deren Verfasser ist, steht fest (vgl. namentlich Budde a. a. O.). Jetzt legte Löner, unterstützt durch Medler, eine offenbar ziemlich umfangreiche Liedersammlung an, aus der noch spät (1561 durch Streitberger. Geyer, Die Hofer Gesangbücher a. a. O. S. 70 ff.) einzelne bisher ungedruckte Lönersche Lieder veröffentlicht werden konnten, so daß sich die Zahl der bisher mit Sicherheit ihm zugeschriebenen 37 Lieder um einige Nummern erhöht. Auch der Katechismus, der unter dem Titel „Vnterricht des glaubens oder Christlicher kinderzucht jn. LXXII. Fragen vnd Antwortt verfast. Gedruckt zu Nürmberg durch Friderichen Peypus“ im Druck erschien und April/Mai 1529 verfaßt worden war (Cohrs a. a. O. S. 463 ff.), zeugt trotz der Anlehnung an Althamers Katechismus und Luthers frühere katechetische Schriften von Freude an selbstständiger Gestaltung. Daß L. Anteil genommen hat an den Verhandlungen über die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung erfahren wir aus der Supplikation der obergebirgischen Pfarrer vom 4. Februar 1531 (Heerwagen, Gesch. der Culmbach. Geistlichkeit, Culmbach 1773/77, S. 13; Schnizer III, S. 3 f.) und durch Brenz, dessen Freundschaft mit L. von dem Zusammensein in Ansbach (8. Februar 1531) datiert (Enders a. a. O. Nr. 14; CR V, 368, vgl. Westermayer, Die Brandenb.-

Nürnb.-Kirchenvisitation 1894, S. 82). Löner hat damals die eben angeführte, durch Anfeindungen der obergebirgischen ev. Prediger veranlaßte, Bittschrift um Schutz an Markgraf Georg übergeben. Allein die Feindseligkeiten einflußreicher Männer dauerten fort, namentlich hatte Löner unter den Bedrückungen durch den Hofer Hauptmann Christoph v. Beulwitz zu leiden (über ihn vgl. Lang, Neuere Gesch. des Fürstent. Baireuth, Göttingen 1798 I, 80. 164. 175. II, 2. 45. 62. 65. 75. 77. 109. 123). Ende Mai war seine Lage schon unerträglich (Brief des Wunsiedler Albinus vom 26. Mai bei Schnizer III, 6 f.), und es ist wohl nur Luthers Zuspruch zuzuschreiben (7. Juni, De Wette IV, 263 f.), daß er und Medler dem „wütenden Satan" nicht freiwillig wichen. Am 13. Juli 1531 wurden sie, weil sie das Papsttum gar zu heftig angegriffen und dadurch den Landesfürsten allerlei Ungemach bereitet hätten, aus der Stadt verwiesen (Widmanns Chronik S. 243). Man wird annehmen müssen, daß Löners energisches Auftreten (über seine Heftigkeit vgl. CR V, 334, 339, 347 f., 368 f., Burkhardt a. a. O.), das sich in Gewissenssachen durch keine Rücksichten hemmen ließ, zur Verschärfung des Konflikts beigetragen hat, allein verständlich wird das Vorgehen des Beulwitz nur, wenn man des Markgrafen Friedrich Hand dabei im Spiele sieht, eine Vermutung, die durch das unmittelbar nachher von Georg diesem gegenüber an den Tag gelegte Mißtrauen in Religionssachen (Instruktion vom 26. August 1531, Lang a. a. O. II, 59) gestützt wird. Löner mußte die Vertreibung aus Hof um so schmerzlicher empfinden, als er sich dort mit der Tochter des Bürgermeisters Konrad Feiltscher, Margareta (Enders a. a. O. Nr. 57), einer Verwandten Medlers, der ein geborner Hofer war, verehelicht hatte und er jetzt seine Frau, die Wöchnerin war, verlassen mußte (Widmann a. a. O. 243). Während Medler nach Wittenberg ging, wandte sich Löner nach Oelsnitz, wo er anfangs mit Frau und Kindern in Not war (Brief an Althamer vom 10. August, Schnizer III, 9 und Kolde, Althamer S. 121), bald aber auf die von Melanchthon befürworteten Bitten der Gemeinde die Pfarrstelle erhielt (Enders a. a. O. Nr. 1). In die Oelsnitzer Zeit fällt die Drucklegung des 20 seiner Lieder (darunter drei neue) enthaltenden Gesangbuchs „Geistliche gesang, aus heiliger Schrifft mit vleis zu samen gebracht, Vnd auffs new zu gericht. Wittemberg. 1538 (Wackernagel, Kirchenlied I, 408 f.). Als 1539 die Reformation des Herzogtums Sachsen durchgeführt wurde, predigte Löner gastweise in Leipzig (Brief des Jonas vom 7. Juni bei Seckendorff a. a. O. III, S. 221), seine Berufung dorthin wurde aber auf eine ihn tief kränkende Weise rückgängig gemacht (Spalatin an Luther und Jonas vom 19. Sept. 1539; Burkhardt, Briefwechsel S. 330). Die traditionelle Erzählung von einer Leipziger Wirksamkeit Löners (noch bei Bertheau a. a. O. S. 153) ist unhaltbar (Löners Sohn Josua in Method. Dispos. a. a. O.: „Praefuit autem ecclesiis Curiensi Nariscorum et Oelsnicensi, postea Cathedrali Numbergensi ac tandem Nordlingensi in Suevia." Vgl. auch CR V, 162; Dolp a. a. O. Beilage XLVIII und namentlich Hoffmann a. a. O. S. 134 Anm. 2). Im Unmut dachte er daran, sich vom Predigtamt gänzlich zurückzuziehen, die Berufung nach Oschatz lehnte er ab (De Wette V, 203. 206; Burkhardt a. a. O.), nahm aber einige Jahre später die Predigerstelle am Naumburger Dom an, wo er seit Ostern 1542 wirkend (Schreiben Medlers an Amsdorf vom 14. März, Hoffmann a. a. O. S. 134, A. 2) bei dem noch andauernden Einfluß der Kanoniker kein allzu großes Wirkungsfeld hatte (CR V, 163 und 164. Über eine Beschwerde des Domkapitels über Angriffe Löners auf der Kanzel s. Hoffmann a. a. O. S. 139 A. 1). Hier war er wieder mit seinem Freunde Medler vereint, der an der Wenzelskirche in der vom Gebiete der Domfreiheit geschiedenen Stadt Naumburg wirkte. Durch die Vermittelung des Wittenberger Professors Fend, eines geborenen Nördlingers, und auf die Empfehlung Melanchthons erhielt Löner, der schon länger daran dachte, von Naumburg fortzugehen (Enders a. a. O. Nr. 4), die Pfarr- und Predigerstelle an der St. Georgskirche in Nördlingen, die bisher Kantz (s. d. A. Bd X S. 22 ff.) innegehabt hatte (CR a. a. O.; Dolp a. a. O.). Am 14. November 1543 vom Rat, der sich noch anderwärts über ihn erkundigt (Dolp S. 74) und ihn durch persönliche Vorstellung (CR V, 183) kennen gelernt hatte, berufen, trat er im Januar 1544 (CR V, 281) sein neues Amt an. In Nördlingen entfaltete er nun als erster Superintendent eine an die Hofer Zeit gemahnende durchgreifende organisatorische Thätigkeit, indem er den offenen und geheimen Widerstand seiner Kollegen und des Rats (Enders a. a. O. Nr. 25 u. 27; Dolp S. 75 ff.; Geyer, Die Nördl. KO, S. 37) manchesmal allzu energisch (CR V, 334, 339, 347, 368 f.) überwindend das Kirchenwesen nach seinem Willen ordnete und seiner Gemeinde wiederum Kirchenordnung, Katechismus und Gesangbuch gab. Die Nördlinger Kirchenordnung stimmt, soweit sich dies aus den Entwürfen und aus den im Gesangbuch

enthaltenen Notizen ersehen läßt, in den wesentlichen Punkten mit der seinerzeit für Hof ausgearbeiteten überein und lebte nach den Wirren des Interims in der Runtzlerschen Ordnung von 1555 wieder auf. Der kleine Katechismus (beschrieben in Wackernagel, Kirchenlied I, 421), offenbar vor dem Gesangbüchlein von 1545 (Hinweise auf den Katechismus daselbst S. 46, 47, 49) für die Nördlinger Gemeinde gedruckt, ist bei aller sachlichen Anlehnung an Luthers Enchiridion durch die Ordnung des Stoffes in sechs Gesprächen mit 128 Fragen und Antworten, die Beiziehung reichlichen Anschauungsmaterials und durch die eingefügten sieben Lönerschen Katechismuslieder ein sehr beachtenswertes Stück der katechetischen Litteratur. Das Gesangbüchlein der christlichen Kirchen zu Nördlingen (1545) endlich (beschrieben in Wackernagel, Kirchenlied I, 422) ist namentlich liturgisch von Interesse, da es spezielle Vorschriften für die Verteilung der Lieder auf die einzelnen Gottesdienste und die Zeiten des Kirchenjahrs enthält.

Nur zwei Jahre dauerte Löners Wirksamkeit in Nördlingen. Schon am 6. Januar 1546 starb er an der Kolik (Dolps Angabe S. 78 wird durch die Rechnungen der Stipendienpfleg in Nördlingen bestätigt). Seine Witwe heiratete den Schulrektor L. Pistoris (Becker) in Naumburg (Enders a. a. O. Nr. 57), eine Tochter (?) Margarete wird 1550 als die Leiterin der Naumburger Mädchenschule erwähnt (Schöppe, Zur Gesch. der Ref. in Naumburg. Neue Mitteilungen des Thüringisch-Sächsischen Vereins XX, Heft 3/4 S. 422). Von seinen übrigen Kindern (Enders a. a. O. Nr. 5. 6. 47) ist Josua bekannt geworden, der 1595 als Superintendent in Altenburg gestorben ist (über sein wechselreiches Leben giebt Schnizer a. a. O. III, 22f. Aufschlüsse; vgl. auch Jöcher II, 2494 und Rotermund III, 2039). Welche Wertschätzung Kaspar Löner bei seinen Zeitgenossen gefunden hat, sieht man aus den Lobsprüchen, die ihm Melanchthon erteilte (CR V, 182, 238, 281, 339); nach seinem Tode schrieb er an Jonas (CR VI, 34 f.): „intra duos menses amisimus Lutherum, Cordatum, Loenerum“.

Dr. Chr. Geyer.

Löscher, Valentin Ernst, letzter bedeutender Vertreter der lutherischen Orthodoxie und Vorkämpfer gegen den Pietismus, gest. 1749. — Quellen: Th. Crüger, Leben Löschers, Dresden 1751; M. v. Engelhardt, V. E. Löscher nach seinem Leben und Wirken, Dorpat 1853, 2. Abdruck Stuttgart 1856; G. Lechler in der AdB 19 (Leipzig 1884), 209 bis 213; Meusel, Kirchliches Handlexikon, Bd 4, S. 323—325; Schrödl, in Wetzer und Welte, K.-Lexikon, VIII², 85; Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Auf das Jahr 1749, S. 987, 742—754; V. E. Loescheri conatus literarius in Feustelii Miscellanea sacra p. 678—685; G. W. Götte, Das jetzt lebende gelehrte Europa, Braunschweig 1736, II, 169—233; J. J. Moser, Beitrag zu einem Lexico lutherischer und reformierter Theologen, Züllichau 1740, S. 415—439; E. F. Schmersahl, Zuverlässige Nachrichten von jüngstverstorbenen Gelehrten, Zelle 1750, I, 579; Unparteiische Kirchen-Historie Alten und Neuen Testaments, Jena 1754, III, 995 f.; K. F. Moser, Patriotisches Archiv V (1786), 518 ff.; A. H. Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen. Dresden 1883, S. 571, 102; ThRE Bd VI, S. 157, 39—42; Bd X, S. 263; F. Blanckmeister, Aus dem Leben D. V. E. Löschers in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte, 8. Heft, Leipzig 1893, S. 330—344; ders., Sächsische Kirchengeschichte, Dresden 1899, S. 193, 195, 224—254, 281—285, 304—331; Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, I. Teil (Berlin 1894), S. 227, A. 13, 203; F. X. von Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus, München und Leipzig 1885, S. 488; G. Kramer, August Hermann Francke, 2. Teil, Halle a. S. 1882, S. 72—84, 272—319, 343; H. Schmid, Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863; Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3. Bd, 2. Abt. (Bonn 1886), S. 71, 204, 408; F. S. Hark, Der Konflikt der kursächsischen Regierung mit Herrnhut und dem Grafen von Zinzendorf 1733—1738, im Neuen Archiv für die Sächsische Geschichte und Altertumskunde, Bd 3 (Dresden 1882), S. 9, 18, 24 f., 27, 33—40, 43; J. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig 1900, S. 56; Paul Schulze, Zur Neubegründung der Dresdener Volksschule im Beginn des 18. Jahrhunderts in „Franz Wilhelm Kockel, Aus dem Leben eines sächsischen Schulmannes“, Dresden 1900, Festgabe, S. 151—176; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852, S. 297 ff.; G. Frank, Geschichte der Protestantischen Theologie, 2. Teil (Leipzig 1865), S. 167—171, 308, 347; W. Gaß, Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, Bd 3 (Berlin 1862), S. 12 bis 69, 84, 161 f.; J. A. Dorner, Geschichte der Protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, 2. Abdruck, München 1867, S. 629—633; L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 332, 334, 338, 341, 367, 454; F. Bleek, Einleitung in das Alte Testament. Hgg. von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen, 3. A., besorgt von Adolf Kamphausen, Berlin 1870, S. 139, 736, 744; C. Wezel, Hymnopoiographia, Herrnstadt 1721, Bd II; C. Wezel, Anal. hymn., Gotha 1756, Bd 2, S. 563—569;

A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, 1. Hälfte, Gotha 1878, S. 128, 142, 245; 2. Hälfte, Gotha 1879, S. 167, 53, 73, 77, 187, 207, 247, 252, 344, 410, 454; Supplement, Gotha 1886, S. 33 f. 38, 64. — Löschers Briefwechsel befindet sich auf der Hamburger Stadtbibliothek, handschriftliches Material über ihn in dem Dresdner Hauptstaatsarchiv, Rats- und Ephoralarchiv, auch im Archiv der theologischen Fakultät zu Halle (vgl. Kramer, a. a. O., II, 289, A. 2).

Valentin Ernst Löscher stammte aus einer weitverzweigten Pfarrfamilie, aus der eine Reihe angesehener Geistlichen, und Jodokus L., Luthers Schüler und Hausgenosse, auch Abraham L. (AdB 19, 208 f.), hervorgingen. Er wurde am 29. Dezember 1673 zu Sondershausen geboren, wo sein Vater, Kaspar L., das Amt eines Superintendenten bekleidete. Mit diesem siedelte er 1676 nach Erfurt, 1679 nach Zwickau über, wo er den Unterricht des Magisters Feustel und des Rektors Daum genoß. Nachdem sein Vater 1687 als Generalsuperintendent und Professor der Theologie nach Wittenberg berufen worden war, bezog er 1690 die dortige Universität. Um diese Zeit begannen die pietistischen Streitigkeiten. Die theologische Fakultät in Wittenberg nahm von vornherein sehr entschieden Stellung gegen den Pietismus. Löscher zeigte nur geringes Interesse für die kirchlichen und theologischen Fragen. Er studierte ausschließlich Philologie und Geschichte und träumte von künftigem Gelehrtenruhm. Unzählige Projekte zu litterarhistorischen Arbeiten und wissenschaftlichen Unternehmungen aller Art kreuzten sich in seinem Kopfe. Seinem Vater zu Liebe behandelte er in seiner Magisterdissertation ein theologisches Thema und eine Zeitfrage: „Die rechte Lehre von den Visionen und Offenbarungen“ gegen den Pietisten Petersen. Ein längerer Aufenthalt in Jena und der Verkehr mit Baier und Sagittarius weckten das Interesse für Kirchengeschichte. Historisches Verständnis der „naturalistischen“ und „schwärmerischen“ (d. h. extrem pietistischen) Denkart erschien ihm nunmehr als die erste Bedingung einer erfolgreichen Bekämpfung der antikirchlichen Zeitrichtungen. 1695 unternahm er die akademische Reise. In Hamburg verkehrte er mit dem fanatischen Gegner Speners, dem orthodoxen Pastor Joh. Friedr. Mayer. In Holland besuchte er die reformierten Hochschulen und die arminianischen Theologen Limborch und Clericus. Über Kopenhagen ging er nach Rostock und befreundete sich dort mit dem Gesinnungsgenossen Mayers, dem Prof. Fecht, welcher es nachmals für geboten hielt, Spener die Seligkeit abzusprechen. Da die theologische Fakultät zu Wittenberg eben damals (1695) ihre „christlutherische Vorstellung“ gegen Spener veröffentlicht hatte, so vermied Löscher es in Berlin, Spener aufzusuchen. 1696 eröffnete er in Wittenberg seine akademischen Vorlesungen über die Anfänge des Deismus und Pietismus. Er findet die ersten Keime pietistischer Anschauungen bei den platonisierenden Alexandrinern und beim Areopagiten.

1698 wurde Löscher Pastor und Superintendent in Jüterbog, 1701 ging er als Superintendent nach Delitzsch; von 1707—9 war er Professor in Wittenberg. 1709 wurde er als Pfarrer an die Kreuzkirche nach Dresden berufen und zum Superintendenten der Dresdener Inspektion, wie zum Assessor im Oberkonsistorium ernannt. In dieser einflußreichen Stellung verblieb er bis zu seinem Tode 1749.

Der Eintritt ins praktische Amt gab seinem Geiste eine andere Richtung. Den Bedürfnissen der Kirche wandte er fortan seine Aufmerksamkeit zu. Seine umfassenden Kenntnisse und seine wissenschaftlichen Forschungen stellte er von nun an in ihren Dienst. Obgleich von Herzen der orthodoxen Richtung zugethan, war er unbefangen genug, die von allen ernsten Christen beklagten und von Spener gerügten Notstände in der Kirche anzuerkennen und die Äußerlichkeit des christlichen Lebens in den Gemeinden auf die Versäumnisse der orthodoxen Pastoren zurückzuführen. Er nahm keinen Anstand, sich der Mittel zu bedienen, die Spener zur Belebung des Glaubens in Vorschlag gebracht hatte. Als Superintendent drang er auf Einführung der Katechismusexamina und empfahl unter gewissen Kautelen collegia pietatis.

Immer aber blieb sein Blick auf die Kirche als Ganzes gerichtet. Schon in Jüterbog reifte sein Plan, eine deutsche theologische Zeitschrift zu gründen. Mit dem Beginne des Jahres 1701 erschienen die „Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen“, im ersten Jahrgange unter dem Titel „Altes und Neues aus dem Schatze theol. Wissenschaft“, von 1721—31 unter dem Titel „Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen“ und unter der Redaktion des Mag. Reinhard, seit 1731 wieder unter Löschers Leitung. Es ist die erste theologische Zeitschrift. Sie erschien allmonatlich, bisweilen auch allwöchentlich und brachte Rezensionen und Artikel. Die Neuheit des Unternehmens, die Tüchtigkeit des Herausgebers, der alle bedeutenderen litterarischen Erscheinungen berücksichtigte und den Bewegungen in der katholischen und reformierten

Kirche, sowie allen Werken in französischer, englischer, italienischer Sprache seine Aufmerksamkeit zuwandte, auch die im ganzen würdige Haltung in der Polemik gab der Zeitschrift eine ganz außerordentliche Bedeutung. Sie mußte nach einigen Jahren in zweiter Auflage erscheinen. Löscher hatte sich durch sie zum Führer der orthodoxen Partei in der lutherischen Kirche und zum Vertreter der lutherischen wissenschaftlichen Theologie aufgeschwungen. Der Kampf, den die Zeitschrift führte, galt den „naturalistischen und fanatischen Irrlehren“. 5

In dem Bestreben, die berechtigten Forderungen des Pietismus zur Anerkennung zu bringen, veröffentlichte er in Jüterbog seine „Edlen Andachtsfrüchte“ zur Empfehlung der theologia mystica orthodoxa, rügte die „große Verderbung“ aller drei Stände der Kirche und forderte den „innerlichen Gottesdienst“: heilige Andacht, Verleugnung des Willens, Tötung des Fleisches. Er will die „Herzenstheologie“ lehren und zeigen, daß es außer der Wissenschaft und dem Bekenntnis der Glaubensartikel und dem äußerlichen Tugendwandel noch etwas Innerliches giebt, darin man wachsen muß. Aber er will auch Grenzen ziehen zwischen der in den Schranken der reinen Lehre bleibenden „wahren Andacht“ und dem gegen die Kirche und ihre Lehre gleichgiltigen „fanatischen Enthusiasmus“. Den einzelnen Abschnitten dieses Werkes fügte er einige von ihm selbst gedichtete geistliche Lieder bei, von denen nicht wenige in die kirchlichen Gesangbücher übergegangen sind. Das Bußlied „O König, dessen Majestät“ braucht den Vergleich mit denen seiner theologischen Gegner nicht zu scheuen. 10 15 20

Die Übersiedelung nach Delitzsch (1701) gewährte ihm die Muße zu gründlichem Studium der hebräischen Sprache und zu exegetischen und biblisch-theologischen Arbeiten. In den Unschuldigen Nachrichten veröffentlichte er „pia desideria“, die darauf ausgehen, in gleicher Weise der Veritas wie der Pietas die Herrschaft zu sichern. Vorzugsweise an seine Amtsbrüder wandte er sich, warnte sie vor der „fluchwürdigen Geldgier“ und der maßlosen Ehrsucht, Titelsucht, Herrschsucht und erinnerte sie daran, daß ihnen die Herzen und nicht die Ohren anvertraut seien. Die Studierenden der Theologie und die Kandidaten faßte er ins Auge und empfahl Vereine der Gleichgesinnten. Vom Kirchenregimente forderte er Wiedereinführung der Kirchenvisitationen. Die Gemeinden suchte er durch Einrichtung von Laiendiakonaten zu beleben, denen die Armenpflege übertragen werden sollte. Besonderes Gewicht legte er auf die Heiligung des Sonntags. 25 30

In die Zeit seines Delitzscher Aufenthaltes fiel sein Kampf gegen die Unionstendenzen des Berliner Hofes und der diesen Bestrebungen entgegenkommenden pietistischen Theologen. König Friedrich I. berief 1703 ein Unions-Kollegium unter dem Präsidium des Hofpredigers Benjamin Ursinus. Spener, aufgefordert sich an demselben zu beteiligen, lehnte ab, verhehlte auch nicht seine Bedenken gegen das Unternehmen. Der lutherische Propst Jul. Lütkens schied bald aus. Der pietistische Pastor Winckler dagegen, ebenfalls Mitglied des Kollegiums, veröffentlichte sein „arcanum regium“, in welchem er dem Könige als summus episcopus das Recht der Union zusprach und die Pflege des Pietismus als das beste Mittel zur Förderung der Kircheneinigung empfahl. Diesen Machinationen trat Löscher anonym mit seiner „Allerunterthänigsten Adresse .... die Religionsvereinigung betreffend“ entgegen (1703). Er betonte die durchgehenden Lehrunterschiede der beiden evangelischen Kirchen, und fand in der Begünstigung der Union von seiten der Pietisten den schlagendsten Beweis für ihren Indifferentismus der Kirche und der reinen Lehre gegenüber. So weit komme man, meinte er, wenn die „allgemeine Dependenz des Verstandes von dem Willen und der Orthodoxie von dem frommen Leben gelehrt wird“. Infolge des durch die „Adresse“ erregten Streites ließ Löscher seine „Historie der ersten Religions-motuum zwischen denen Evangelisch-Lutherischen und Reformierten“ erscheinen (1704) und im Jahre 1707 und 1708 die „Ausführliche Historia motuum“ in zwei Teilen, eine wertvolle Zusammenstellung der auf den Streit beider Kirchen bezüglichen Thatsachen. Den dritten Teil der Historia publizierte er erst 1724 mit einem paränetischen Anhange „Ermahnung an die reformierten Gemeinden in Deutschland“, nachdem die Unionsvorschläge der Württemberger Theologen Chr. Klemm und M. Pfaff bei den evangelischen Ständen in Regensburg Anklang gefunden hatten. 35 40 45 50

Während dieser Streitigkeiten erschien sein Buch „de causis linguae Ebraeae“ und seine „historia meretricii imperii“, ferner „geheime Gerichte Gottes über das Papsttum“ und „Jon, sive origines Graeciae restauratae“ eine Untersuchung über die Herkunft der kleinasiatischen Griechen. Zur Belebung des Glaubens oder „zu Erweckung wahrer Pietät“ gab er 1704—10 seine „Ev. Zehenden gottgeheiligter Amtssorgen“ heraus, die allgemein mit Beifall aufgenommen wurden. 55 60

Zum Streit mit den Pietisten kam es erst, als Spener gestorben und 1706 Joachim Lange als Vorkämpfer der Hallenser aufgetreten war; und zwar durch Veröffentlichung der „Aufrichtigen Nachrichten von der Unrichtigkeit der Unsch. Nachrichten". Mit dieser Schrift ging der Pietismus zur Offensive über. In derselben wird die Behauptung aufgestellt, die sog. Orthodoxie sei Irrlehre und die Orthodoxen seien Epikuräer, Atheisten und insbesondere Pelagianer, letzteres wegen ihrer Lehre von der theologia irregenitorum oder wegen des Satzes, den Schelwig verfochten hatte, ein gottloser Orthodoxer sei kein natürlicher Mensch mehr, sondern erleuchtet und könne ein rechtschaffener Prediger sein. J. Lange behauptete, die wirkliche Orthodoxie fände sich nur bei den Pietisten. Damit war der bisherige Streit zu einem Lehrstreit gestempelt, die pietistische Lehrweise als die allein berechtigte hingestellt und der Orthodoxie die Fehde angekündigt. Überall und besonders in den Lehren von der Erleuchtung, von der Beichte und Absolution von der hl. Schrift, vom Glauben, von der Rechtfertigung und Heiligung, von den Mitteldingen wollte Lange den Orthodoxen die bedenklichsten Irrlehren nachweisen. Dazu führte Jo. Lange den Streit in der leidenschaftlichsten Weise, mit einer Roheit und Selbstüberhebung, die nur in der Polemik eines Meyer und Schelwig ihr Vorbild hatte.

Löscher übernahm die Verteidigung der Orthodoxie und die Bekämpfung des so trotzig auftretenden Gegners. Seine Berufung als Professor nach Wittenberg an Deutschmanns Stelle (1707) kam ihm unter solchen Umständen erwünscht. Er fand Zeit, Geschichte und Wesen des Pietismus zu studieren. Als erste Frucht dieser Arbeit erschienen seine „praenotiones et notiones theologicae", eine Untersuchung der theologischen Begriffe, deren Auffassung zwischen beiden Parteien streitig war (Wiedergeburt, Heiligung, Erneuerung, Erleuchtung). Auch verteidigte er hier den Satz: doctores orthodoxos impios esse illuminatos.

Nachdem er 1709 unter großen Ehrenbezeugungen sein Dresdener Amt angetreten hatte, entfaltete er in diesem eine vielseitige, überaus segensreiche Thätigkeit. Jeden Sonntag und Donnerstag hat er gepredigt, 924 Geistliche in der Kreuzkirche ordiniert, die Lokalvisitationen wieder eingeführt. Sechs Dresdener Kirchen, darunter die Frauen- und Dreikönigskirche (in der Neustadt), hat er geweiht, die Teilung der großen Parochien in Angriff genommen, die Begründung von vier geistlichen Stellen durchgesetzt. Die Vorbereitung der Kandidaten der Theologie nahm er kräftig und erfolgreich in die Hand. Seine besondere Fürsorge galt der Volksschule und der Bildung der Lehrer. Kurz nach seinem Amtsantritte, am 1. Dezember 1710, trat die erste Armenschule ins Leben, bald folgten sieben andere. Er sorgte nicht nur für die Unterhaltung, sondern auch für den Ausbau des Unterrichts und eine straffere Handhabung der Schulzucht. Am 12. September 1713 hielt er die erste Konferenz der Lehrer seines Sprengels ab. In den Kämpfen der Zeit zeigte er sich als furchtlosen Charakter, der mit seinem Worte und seiner Persönlichkeit die Gemüter beruhigte, so bei der Ermordung des Predigers M. Hahn 1726, bei der Verlegung der Hofgottesdienste aus der Schloßkapelle in die Sophienkirche 1737, bei dem Erscheinen des Fürsten Leopold von Dessau vor den Thoren von Dresden nach der Schlacht von Kesselsdorf 1745. Seine Predigt am 10. Sonntag nach Trinitatis 1748 über die Mißstände des Brühlschen Regiments veranlaßte K. F. Moser zu den Worten: „Man sagt, unsere Zeiten hätten keine Propheten mehr, hier steht einer!"

Trotz dieser ungeheuren Arbeitslast unterhielt er einen weitausgedehnten Briefwechsel im Interesse der Kirche und zur Aufrechterhaltung der reinen Lehre. Unterstützt durch seine ungewöhnlich kostbare und reiche Bibliothek setzte er seine Studien fort, angeregt durch die Angriffe Jo. Langes, der seine idea theologiae pseudorthodoxae, den Antibarbarus orthodoxiae und die „Mittelstraße" hatte erscheinen lassen. Endlich trat Löscher mit einer umfassenden Kritik des Pietismus hervor. Es geschah in einer Serie von Aufsätzen in den Unschuldigen Nachrichten unter dem Titel „Timotheus Verinus". Dieser Titel sollte andeuten, daß Löscher als Timotheus die Gottesfurcht, als Verinus die Wahrheit verteidigen und sowohl für die Frömmigkeit, wie für die reine Lehre eintreten wolle. Er stellt den Ausbruch eines die wichtigsten Lehren des Christentums berührenden Streites fest, untersucht sodann die Grundanschauungen des Gegners, namentlich seine Auffassung des Verhältnisses von Pietät und Religion, und zeigt, daß der Pietismus dasselbe falsch bestimme, unter Frömmigkeit etwas ganz Absonderliches verstehe und im Eifer für die Frömmigkeit das wahre Christentum und die Kirche gefährde, ja sogar mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in Widerstreit gerate. Der Angriff war so geschickt, daß die Hallenser sofort ein Mitglied der Fakultät und leider abermals Jo. Lange mit einer Erwiderung beauftragten. In seiner „Gestalt des Kreuzreiches" sucht er Löscher als

einen Menschen von vorsätzlicher Bosheit zu stempeln, der ohne einen Funken wahrer Gottesfurcht mit schamloser Lügenstirn teuflische Lästerungen gegen das Kreuz-Reich Christi ausstoße; der Teufel aus der Hölle könne es nicht gröber thun. Löscher antwortete zunächst gar nicht, suchte vielmehr durch Buddeus in Jena Friedensunterhandlungen mit den Hallensern anzuknüpfen und übersandte ihm sorgfältig abgewogene Leitsätze. Buddeus erklärte sie für unannehmbar, die Verhandlungen zerschlugen sich, und nun veröffentlichte Löscher zur 200jährigen Jubelfeier der Reformation seinen „Vollständigen Timotheus Verinus“ (Erster Teil, Wittenb. 1718).

Das ist Löschers Hauptwerk. In 16 Kapiteln handelt er von den General-Kennzeichen des Mali pietistici, von den Anfängen dieser Richtung in den Zeiten vor Spener, vom Ausbruch derselben durch Spener und von dem reißend schnellen Fortgange der Bewegung in den letzten Jahrzehnten und endlich von den charakteristischen Merkmalen des Pietismus. Als solche zählt er auf den frommscheinenden Indifferentismus gegen die reine Lehre, die Geringschätzung der Gnadenmittel, namentlich des Wortes Gottes, die Entkräftung des ministerii und die Verspottung der Amtsgnade, die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken, die Hinneigung zum Chiliasmus, den Terminismus oder die Einschränkung der Bußzeit, den Präzisismus oder die Verdammung aller natürlichen Lust und des Gebrauchs der sog. Mitteldinge (Spiel, Tanz, Komödie), den Mysticismus oder die Vermischung von Natur und Gnade, das Reden von der Vergottung der Frommen, sowie die Ueberschätzung der „Empfindung geistlicher Dinge“. Ferner rügt er „die Vernichtung der subsidia religionis“, d. h. der Dinge, die zum Bestande der wahren Religion erforderlich sind, als namentlich der äußeren und sichtbaren Kirche, des Elenchus gegen die Irrlehre, der symbolischen Bücher, der theologischen Lehrart, der regelmäßigen Versammlung der Gemeinde in der Kirche, der Kirchenordnungen, der Kirchendisziplin und der Orthodoxie. Es ist bedeutsam, daß Löscher die Orthodoxie hier zu den subsidiis religionis rechnet. Denn das sind solche Dinge, „welche die Würde der Gnadenmittel nicht haben“, sondern „ihr Absehen auf der Christen allgemeinen Zustand und auf die Erhaltung der wahren Religion haben“. Zum Vorwurf macht er dem Pietismus ferner „die Hegung und Entschuldigung der Schwärmer“ wie der Anhänger Schwenkfelds, der Böhme, Hoburg, Breckling, ja selbst der Quäker. Charakteristisch für den Pietismus ist auch der Perfektismus, d. h. eine Überspannung der Forderung, vollkommen zu sein, oder die Aufstellung eines falschen Maßstabes für das sog. „wahre Christentum“. Das 12. Merkmal ist der Reformatismus, d. h. die donatistische Art und die wiedertäuferische Weise, auf Reformation der Kirche von Grund aus zu dringen, und die geringschätzige Beurteilung der Reformation Luthers im Vergleich mit der von Spener begonnenen Erneuerung des christlichen Lebens. Das 13. Merkmal ist die Neigung zum Schisma oder der Separatismus, welcher auf Errichtung von ecclesiolae in ecclesia ausgeht und die Frommen in der Gemeinde zu einem besonderen Häuflein verbinden will.

Mag man diese Aufzählung der Merkmale des Pietismus pedantisch nennen und Löschers Ausstellungen hier und dort beanstanden; im großen und ganzen hat er richtig beobachtet und mit Sorgfalt und Vorsicht alles zusammengestellt, was bei der Beurteilung des Pietismus in Betracht kommt. Er ist bestrebt, die pietistische Reform historisch zu begreifen, und er hat die redliche Absicht, das Berechtigte in der ganzen Bewegung anzuerkennen. „Wir sind ja einig, sagt er, in dem Zwecke, das Herz, den Wandel zu bessern und das rechtschaffene Wesen zu fördern. Geht es denn nicht auch in den Mitteln?“ Dennoch vermochte er weder das siegreiche Vordringen der pietistischen Denkweise zu hemmen, noch auch zu einer völlig gerechten und sachgemäßen Beurteilung der epochemachenden Bewegung durchzudringen. — Jo. Lange antwortete mit seiner „Abgenötigten völligen Abfertigung des sog. vollständ. Tim. Verini“ und veröffentlichte die Schrift im Namen seiner Kollegen 1719. Löscher dagegen erbat sich eine Konferenz mit seinen Gegnern. Zum Teil durch Zinzendorfs Vermittelung kam sie zu stande. Am 10. Mai 1719 traf man in Merseburg zusammen; von Halle waren Herrnschmidt und A. H. Francke erschienen. Man verhandelte im Grunde nur die Lehre von der Erleuchtung der Gottlosen und die Lehre von den Mitteldingen. Eine Verständigung wurde nicht erzielt. A. H. Francke übergab vielmehr zum Schluß seinem Gegner eine versiegelte Schrift, in der jedes Zugeständnis, daß die Hallenser in einem Punkte geirrt hätten, aufs entschiedenste abgelehnt und Löscher ermahnt wurde, in Zukunft das Gerede vom Dasein eines malum pietisticum einzustellen und sich zu bekehren. Damit war jede Aussicht auf einen Ausgleich geschwunden. Jo. Lange gab noch einmal eine „Erläuterung der neuesten Historie von 1689 bis 1719“ heraus, denunzierte auch seinen Gegner bei der sächsischen Regierung und bewirkte das

Verbot der Unschuldigen Nachrichten. Löscher veröffentlichte 1722 im zweiten Teil des Tim. Verinus einen Nachtrag zu den historischen und sachlichen Darlegungen seines Hauptwerkes und schwieg seitdem. Der pietistische Streit hörte damit auf, der Gegensatz aber zwischen orthodoxer und pietistischer Denkweise verwischte sich je länger je mehr, als der Rationalismus die Herrschaft gewann und eben dasjenige in Frage stellte, was Orthodoxen und Pietisten gleich teuer war und von beiden Teilen als wesentliche Grundlage des Christentums verteidigt wurde. Erst im 19. Jahrhundert, nach dem Wiedererwachen des Glaubens und dem Wiederaufleben der alten Gegensätze, namentlich seitdem das kirchliche Bewußtsein wieder erstarkte, erinnerte man sich des frommen und edlen Vorkämpfers der Orthodoxie und erkannte, daß jede besonnene Beurteilung des Pietismus an seine Untersuchungen und an seine Kritik anknüpfen müsse.

Auch zu dem Grafen Zinzendorf und zu der Brüdergemeinde ist Löscher in Beziehung getreten. Zinzendorf hatte einen tiefen Respekt vor der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit des Dresdener Superintendenten. Er vermittelte zwischen ihm und den Hallensern. Er fragte Löscher um Rat wegen seines Eintritts ins geistliche Amt. Die Unschuldigen Nachrichten wiederum beschäftigten sich vielfach mit der Brüdergemeinde und 1736 gehörte Löscher zu der Untersuchungskommission, die Lehre und Leben der Gemeinde in Herrnhut prüfen sollte. Löscher unterschrieb den günstig ausgefallenen Kommissionsbericht. Die Lehre schien ihm korrekt, die Ordnungen der Gemeinde soll er bewundert haben. Mit der Zeit scheint sich Löschers Stellung geändert zu haben, doch ist Genaueres darüber nicht zu ermitteln (vgl. F. S. Hark, a. a. O., S. 9, 18, 39 f.).

An der Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, die in Dresden immer mehr Boden gewann, beteiligte sich Löscher in ernster und würdiger Weise. Abgesehen von den schon genannten historischen Untersuchungen über die Geschichte des Papsttums und einer Abhandlung „de periodis et conversionibus hierarchiae ecclesiasticae" kommt hier in Betracht sein „Abgewiesener Demas" (1713), ein Dialog, welcher vor Abfall zur römischen Kirche warnen soll, „Römisch-katholische Diskurse" (1717) und die „Historie der mittleren Zeiten als ein Licht aus der Finsterniß dargestellt". Ebenfalls durch polemische Rücksichten veranlaßt ist sein großes und wertvolles, leider unvollendetes Werk „Vollständige Reformations-Akta und Documenta" (3 Teile aus den Jahren 1720, 1723 u. 1729), das bis zum Jahre 1519 die Quellen zusammenstellt.

Sehr bemerkenswert war endlich Löschers Auftreten gegen die Wolffsche Philosophie. Von Jugend auf hatte er sich mit der Richtung beschäftigt, welche fast gleichzeitig mit dem Pietismus vom Standpunkte einer rein vernünftigen Weltbetrachtung aus Kritik zu üben begann an der Orthodoxie und an dem Glauben der christlichen Kirche aller Konfessionen. Seit dem Jahre 1722 wandte er dieser rationalisierenden Denkweise oder „der freieren Art zu denken" seine ganze Aufmerksamkeit zu; denn in dem „philosophischen Indifferentismus", wie er sich ausdrückte, erkannte er die Macht, welche bisher unerhörte Umwälzungen in der Christenheit herbeiführen werde. Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie war in Löschers Augen, trotz ihrer konservativen Haltung, ganz dazu angethan, dem philosophischen Indifferentismus die Wege zu bahnen. Seit dem Jahre 1723 warnte er in Aufsätzen und Predigten vor den Gefahren der neuen Philosophie. 1724 erschienen sein Stromateus und sein Antilatitudinarius. Das letztere Werk beschäftigte sich vorzüglich mit der französischen und englischen freidenkerischen Litteratur. Endlich (1735) trat er direkt gegen Wolff auf mit einer Reihe von Abhandlungen unter dem Titel „Quo ruitis?" Er wandte sich an die studierende Jugend und deckte in klarer und überzeugender Weise den Widerspruch auf, der zwischen der Wolffschen Philosophie und dem Christentume bestehe. Er bekämpfte z. B. die Lehre vom zureichenden Grunde. Sie ist unvereinbar mit dem Glauben an die Offenbarung und hängt zusammen mit dem Begehren nach einer Philosophie a priori; „wir aber müssen zufrieden sein mit dem Wissen a posteriori". Scharfsinnig kritisierte er die Lehren von der besten Welt, von der Ewigkeit der Welt, vom Gewissen, vom Gebet und von den Wundern u. s. w.

So stand Löscher in jeder Beziehung mitten in den Bewegungen seiner Zeit. Aufgeschlossen für die Wahrheitsmomente aller Richtungen blieb er doch fest und unerschüttert bei der lutherischen Kirchenlehre und behauptete das gute Recht des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses gegen alle seine Gegner.

Im Jahre 1748 feierte er sein 50jähriges Amtsjubiläum unter großer Beteiligung zahlreicher Verehrer. Er starb am 12. Dezember 1749. Seine von ihm selbst diktierte Grabschrift lautet: „V. E. Loescheri inquieta in laboribus peracta vita, per vulnera Christi lenita tandem in quiete mortis finita." (v. Engelhardt †) Georg Müller.

Logos. — J. B. Carpzov, De λόγῳ Philonis non Johanneo adv. Thomam Mangey 1749; E. G. Bengel, Observationum de λόγῳ Joanneo Part. I. Opusc. academ. ed. Pressel 1834; Fr. Lücke, Commentar über d. Evang. des Johannes I³. 249 ff.; J. Chr. K. v. Hofmann, Schriftbeweis I², 102 ff. und Bibl. Theol. d. NT, herausgeg. v. Volck 317 ff.; Chr. E. Luthardt, Das johann. Evang, 2. A., 255 ff.; F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutest. Theol., S. 351 ff.; B. Weiß, Bibl. Theol. des NT., 6. A., § 145 und Comm. zum Johann.-Evang., 8. A, S. 46 ff.; H. Cremer, Wörterb. der neutest. Gräcität, 6. A., S. 551 ff.; H. J. Holtzmann, Neutestam. Theol. II, 368 ff. und Handcomm. IV, 32 ff.; O. Pfleiderer, Das Urchristentum 1887; K. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 2. A., 530 ff. und die johann. Logoslehre JdTh 1862; H. G. Hölemann, De evang. Joannis introitu 1855; Frz. Delitzsch, Johannes und Philo ZlThK 1863; J. Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième evangile et dans les oeuvres de Philon 1881; A. H. Franke, Das AT bei Johannes 1885; A. Harnack, Dogmengeschichte I³, S. 92 ff. und Ueber das Verh. des Prologs des 4. Evang. zum ganzen Werk, ZThK 1892; J. Kaftan, Das Verhältnis des evangel. Glaubens zur Logoslehre ZThK 1897; W. Baldensperger, Der Prolog des 4. Evang. 1898; Th. Zahn, Einleitung in das NT, II, 535 ff.; H. H. Wendt, Das Johannesevangelium, 1900; A. N. Jannaris, St. John's gospel and the Logos ZntW 1901; J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evang. I, 1902; W. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, 1828, und Commentar zum Johann.-Evang. 1863.

Zur Logoslehre Philos: C. G. L. Großmann, De Logo Philonis 1829; M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, 1872; Ed. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2³ S. 338 ff.; K. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des AT. 1875; J. Réville, Le Logos d'après Philon 1877; J. Drummond, Philo Judaeus II, 1888; A. Aall, Gesch. der Logosidee in der griech. Philosophie und der christl. Litteratur, 2 Bde, 1896—99.

Der Einfluß, welchen die Logoslehre auf die Entwickelung der Christologie geübt hat, ist schon in dem dieser gewidmeten Artikel Bd IV, S. 16—57 behandelt worden. Darum bleibt an dieser Stelle nur Inhalt, Ursprung und Bedeutung des Begriffes in der biblischen Litteratur, insbesondere in den johanneischen Schriften zu besprechen.

1. Der Inhalt des Logosbegriffs. Der Prolog des 4. Evangeliums stellt Jesu Wesen und Wirken von vornherein unter den Gesichtspunkt der Erscheinung des Logos. Die Meinung des Evangelisten ist unverkennbar, daß die Größe und Tragweite der Geschichte Jesu nur dann richtig verstanden wird, wenn man in ihm den Logos erkennt. Zu diesem Zweck legt er dar 1. das Wesen des Logos in seinem Verhältnis zu Gott, Welt und Menschheit. Ihm eignet uranfängliches Sein vor aller Welt, ein Weilen bei Gott, das persönlichen Verkehr einschließt (*πρὸς τὸν θεόν*; man vgl. z. B. Mt 13, 56; 2 Ko 5, 8) und göttliches Wesen. V. 1. 2. Alles Geschaffene ist durch ihn geworden; ohne ihn giebt es kein Leben und ohne dieses kein Licht der Erkenntnis und des Heils, V. 3. 4. 2. Sein Verhältnis zum Täufer. Dieser ist im Unterschied vom Logos in der Zeit geworden (*ἐγένετο*), eine menschliche Prophetengestalt mit dem Beruf vom Licht zu zeugen, V. 6—8. Er selbst, der Logos dagegen ist trotz aller Verkennung, der er begegnet, der Mittler eines wunderbaren neuen Lebens für alle, die ihn aufnehmen, V. 10—13. 3. Seine Identität mit Jesus Christus. Der Logos ward Fleisch und gab eine Herrlichkeit zu schauen, wie sie nur ein einiger Sohn vom Vater empfängt, bestehend in Gnade und Wahrheit, V. 14. Ihm verdankt es die Gemeinde, daß sie nicht mehr am mosaischen Gesetz sich muß genügen lassen, sondern durch Jesum Christum in das Element der Gnade und Wahrheit erhoben ist, V. 16. 17. Der einige Sohn, wie der im Fleisch erschienene Logos heißt, — die Lesart *μονογενὴς θεός* muß trotz ihrer sehr starken Bezeugung als die entschieden unwahrscheinlichere gelten — vermag allein Geschautes von Gott zu verkündigen, weil er (allezeit) zum Busen des Vaters hingewandt ist, V. 18. Damit kehrt der Prolog zu seinem Anfang zurück, indem er den persönlichen Verkehr mit Gott von Angesicht zu Angesicht als den unvergleichlichen Vorzug des Logos hervorhebt, einen Vorzug, der nunmehr auf Jesum Christum, den einigen Sohn übertragen ist. Der an die Spitze gestellte Logosbegriff hat in dieser Ausführung fortschreitend an Bestimmtheit gewonnen und zwar in doppelter Weise. Einerseits ist sein Inhalt durch eigenschaftliche Prädikate verdeutlicht worden: Ewigkeit, Verkehr mit Gott, göttliches Wesen, Leben, Licht, Gnade und Wahrheit. Diese Prädikate kommen ihm in so absoluter Weise zu, daß sie, wie dies V. 9 mit *τὸ φῶς* geschieht, das Subjekt selbst vertreten können. Andererseits wird der Logos auf dem Weg der persönlichen Gleichung näher bestimmt. Er erscheint in der Zeit als ein einiger Sohn, mit dem der Vater alles gemein hat, er ist der, von welchem der Täufer zeugt und von dem die Gemeinde ihren Besitz an Gnade und Wahrheit empfängt, Jesus Christus, „der" einige Sohn, der zum Busen des Vaters hingewandt ist. Und nachdem

diese persönliche Gleichung: „der Logos ist der Sohn, Jesus Christus“ vollzogen ist, wird auch ihre absolute Geltung dadurch hervorgehoben, daß nunmehr der Sohn Subjekt wird und die Funktion des Logos, die Kundmachung Gottes ihm als Prädikat beigelegt wird: *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*.

Darin liegt bereits, was der ganze übrige Sprachgebrauch der johanneischen Schriften bestätigt, daß *ὁ λόγος* das „Wort“, nicht die „Vernunft“ bedeutet (in letzterem Sinn findet sich das Subst. *λόγος* im NT überhaupt nicht, wohl aber *λογικός* Rö 12, 1; 1 Pt 2, 2). Nur haben wir dabei nicht an die abstrakte Form des Wortes zu denken, wonach es die lautliche Darstellung eines Begriffes ist, sondern an die konkrete Bedeutung, die es für den geistigen Verkehr hat, indem es die Kundmachung eines Gedanken- oder Willensinhalts vermittelt. Das Wort, das bei Gott ist und in die Welt kommt, hat die Funktion seine Gedanken und Entschlüsse zu offenbaren, sie in die Welt hinauszutragen, damit sie von den dazu befähigten Wesen erkannt und angeeignet werden. Man wird aber nicht mit Hofmann dabei stehen bleiben können, Logos sei das Wort, welches der Welt gepredigt wird und von ihr geglaubt sein will, die apostolische Verkündigung, deren Inhalt Christus ist (Schriftbew. 2. A., I, 109 f., Bibl. Theol. d. NT, 321 ff.). Die in der Welt ergehende Heilsverkündigung könnte die Prädikate nicht empfangen, welche der Prolog mit dem Logos verbindet. Auf jene paßt weder das *ἦν πρὸς τὸν θεόν* V. 1, noch *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* V. 3. Namentlich würde V. 14 bei dieser Fassung geradezu trivial; er besagte, daß die apostolische Verkündigung in die sichtbare Erscheinung getreten sei, während doch hier offenbar eine Erscheinung bezeugt wird, welche die evangelische Verkündigung erst möglich macht. Hofmann selbst kann seine Deutung nur so durchführen, daß er, wo dies nötig erscheint, von der apostolischen Verkündigung zu ihrem persönlichen Gegenstand überspringt, damit verläßt er dann aber auch die Analogie der biblischen Formeln *λόγος τοῦ θεοῦ, λόγος τῆς ἀληθείας* u. s. w., denn diese bezeichnen das Wort von Christus, nicht Christus selbst. Auch der erweiterte Begriff des schließlichen und darum in aller Kundmachung Gottes von Anfang an enthaltenen Offenbarungsworts genügt nicht, um den Sinn des Logosnamens auszudrücken (Luthardt, Das joh. Evang., 2. A., S. 255 ff.). Dem Verfasser von V. 14 liegt nicht sowohl daran, die Summe der göttlichen Offenbarungen, in der Person Christi wie in einem Brennpunkt zusammenzufassen — dieser Gedanke ist zwar in V. 4 u. 9 mit enthalten, bleibt aber unbetont —; er will vielmehr *λόγος* und *σάρξ*, also Ewiges und Zeitliches, Himmlisches und Irdisches zur Einheit verknüpfen. Darum ist ihm der Logos nicht die von jeher an die Welt ergangene Offenbarung sondern eine transscendente, der Sphäre des göttlichen Lebens angehörige Größe. Genauer ist er eine Person, die mit Gott als ihm wesensverwandt verkehrt, dann in Fleischesgestalt eingeht und ohne Verlust ihrer überweltlichen Art und ihres unvergleichlichen Gottesverkehrs das beim Vater Geschaute aussagt und seinen Ratschluß vollzieht. Richtig an der Hofmannschen Auffassung ist allerdings dies, daß der Logosbegriff nicht das vorweltliche Wesen Christi im Gegensatz zu seiner irdischen Erscheinung und Funktion bezeichnet, vielmehr diese mit umfaßt, ja in ihnen erst seinen Namen rechtfertigt. Denn das Wort ist erst dann ganz, was sein Name sagt, wenn es auch für den Hörer da ist. Der persönliche Charakter des Logos würde an sich aus der Identifikation mit dem Sohn, Jesus Christus noch nicht folgen; es könnte ja damit auch die Deckung einer Person und einer allgemeinen Funktion ausgelegt sein; wohl aber geht er aus V. 1 und 3 und der Verwertung dieses Gedankens in V. 18 hervor. Derjenige, der so bei Gott war, daß er ihn geschaut hat und immerdar schaut, muß in allen Stadien seines Daseins als Person gedacht sein. Dies bestätigt sich, wenn wir die anderen Erwähnungen des Logos im spezifischen Sinn in den johanneischen Schriften ins Auge fassen 1 Jo 1, 1 ist der *λόγος τῆς ζωῆς* wie die *ζωή*, die ihm nachher substituiert wird, gleichfalls keine bloß sachliche Größe, sondern der persönliche, erst überweltliche, dann innerweltliche Träger des Lebens, dessen Name Logos, „Offenbarer“ heißt. Und noch deutlicher wird Apk 19, 13 der Reiter auf weißem Pferd, der Gottes Gerichte auf Erden siegreich vollstreckt, als Person gedacht; *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ist im Sinne des Verfassers eine ebenso persönliche Bezeichnung wie die beiden anderen Namen, die er trägt, „König der Könige“ und „Herr der Herren“, V. 17. Logos ist demnach in den johanneischen Schriften die als Person angeschaute Offenbarung Gottes in Heil und Gericht, der ein vorweltliches und nachirdisches Sein beim Vater wie eine Erscheinung in der Zeit und im Fleisch zukommt. Zwischen dem überweltlichen und dem innerweltlichen Sein des Logos — dafür zeugt die ganze Absicht des Prologs — besteht eine Differenz nicht dem Wesen sondern nur der Erscheinung nach.

2. Woher hat der Verfasser diesen Begriff geschöpft? a) Diese Frage beantwortet sich bei der Hofmannschen Fassung einfach; aus dem Sprachgebrauch der neutestamentlichen Gemeinde (vgl. auch Th. Zahn, Einleitung in das NT. II, 539). Diese pflegte mit *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* oder auch mit *ὁ λόγος* allein die evangelische Heilsbotschaft zu bezeichnen, die ihren Heilsstand begründete und nährte. Daran schließt sich der Verfasser des 4. Evangeliums an, nur so, daß ihm dabei der persönliche Inhalt dieser Botschaft vorschwebt. Weshalb diese Auffassung nicht zureicht, ist oben gezeigt worden. Als ein Mittelglied für die Übertragung des Logosbegriffs auf die Person Jesu ist die von Hofmann geltend gemachte Anknüpfung von Weizsäcker (Ap. Zeitalt., 2. Aufl., 532 f.) und Holtzmann (Neutest. Theol. II, 373) anerkannt worden, während Harnack (ZThK II, 223, Anm. 2) einen genügenden Beweis aus den johanneischen Schriften selbst dafür vermißt.

b. Andere betrachten als Quelle des Logosbegriffes die alttestamentlichen Aussagen vom Worte Gottes (so namentlich B. Weiß, Komm. zu Johannes, 8. A., S. 46 ff.; Neutest. Theol., 6. A., 611). Dafür kann geltend gemacht werden, daß der johanneische Prolog unverkennbar und wiederholt auf den Schöpfungsbericht der Genesis anspielt, so V. 1. 3. 4. 10 und daß namentlich in den Psalmen und bei den Propheten eine poetische Verselbstständigung des Wortes Jahves als der in die Welt ausgesandten schaffenden und errettenden Macht sich findet. Ps 33, 6. 9; 107, 20; 147, 15; Jes 9, 7; 55, 10 f. Allein damit werden wir doch nicht über die Vorstellung hinausgeführt, daß Gottes Wirksamkeit in der Welt durch das unsinnliche Mittel seines Wortes d. h. seines beschlossenen und ausgesprochenen Willens sich vollziehe. Gottes Geistigkeit und Allmacht sind die Elemente dieses Gedankens, und seine unbedingte Einheit läßt für die Vorstellung eines persönlichen Prinzips neben ihm, das seine Weltwirksamkeit vermittelte, keinen Raum. Auch der מַלְאַךְ יְהוָה, auf welchen Hengstenberg (Das Evang. des hl. Johannes I², 7 ff.) rekurriert, ist in Wirklichkeit kein solches, sondern eine Erscheinungsform des Einen Gottes. Zwei Umstände machen es unwahrscheinlich, daß vom alttestamentlichen „Wort Gottes" aus eine direkte Linie zum johanneischen Logos weitergeführt hätte. Wo auf rein hebräischem Boden in späterer Zeit die Idee einer schöpferischen Mittelursache erscheint, da knüpfen sich die entsprechenden Anschauungen nicht an den Begriff des Worts, sondern an den der Weisheit Pr 8, 22—31; Si 24. Und wo dafür oder daneben das „Wort" eintritt, wie im Buch der Wei 9, 1; 16, 12; 18, 15 f., da stehen wir nicht mehr auf rein israelitischem Grund, sondern im Bereich griechischer Einflüsse, speziell der stoischen Logoslehre (Heinze a. a. O. 192 ff.). Sodann fehlt es gänzlich an einer Verbindung des Wortes Jahves mit dem messianischen, also dem eigentlich heilsgeschichtlichten Gedankenkreis. Wollte man sich trotzdem vorstellen, daß der Verfasser des Prologs selbstständig auf die alttestamentliche Lehre vom Gotteswort zurückgegangen wäre und dieses auf Grund der Identifikation mit der Person Jesu zur Persönlichkeit erhoben hätte, so hätte er diesen von ihm fortgebildeten Logosbegriff jedenfalls nicht als einen seinen Lesern wohlbekannten einführen können, wie er doch thut. Bemerkenswert und lehrreich ist in dieser Hinsicht auch die Art, in welcher der Hebräerbrief das welterhaltende „Wort" in seiner instrumentalen Bedeutung beläßt und es dem „Sohn" unterordnet (1, 3). Die johanneische Logoslehre kann darum wohl den alttestamentlichen Gedanken von dem in der Welt wirksamen Gotteswort in sich aufgenommen haben, aber sie ist nicht aus diesem allein hervorgegangen.

c) Noch weniger läßt sich eine Anlehnung der johanneischen Logoslehre an den Gebrauch erweisen, welchen die jüdisch-palästinische Theologie von dem Wort Jahves (מֵימְרָא דַיְיָ, דִּבְּרָא דַיְיָ) gemacht hat. Der מֵימַר dient als abstrakter Begriff der Verhüllung des Gottesnamens und der Vergeistigung der Gottesvorstellung; er wird deshalb überall da an die Stelle Gottes selbst gesetzt, wo dessen Handeln in der Geschichte in Rede steht, oder wo der Text in sinnlichen und anthropomorphischen Ausdrücken von Gott spricht, also Gottes Mund, Angesicht, Auge, Hand, Füße, Herz, Geist, Seele nennt. An eine konkrete Hypostase der Gottheit oder an ein Mittelwesen zwischen ihm und der Welt ist dabei nicht gedacht (vgl. Fr. Weber, Paläst. Theol. 174 ff.; G. Dalman, Worte Jesu, I, 187 ff.; M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Thargumim. 1891). Für den Evangelisten bestand kein Anlaß, sich dieser rabbinischen Redeform anzuschließen und ebensowenig läßt sich ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen ihr und der johanneischen Logoslehre angeben; ja es bleibt fraglich, ob jene rabbinische Gewohnheit nicht selbst schon unter dem Einfluß der gleich zu besprechenden alexandrinisch-jüdischen Denkweise entstanden ist (vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, III³, 557; Heinze a. a. O. 296).

d) Die Herleitung der johanneischen Logoslehre aus der alexandrinischen Religionsphilosophie, speziell aus Philo ist schon im 18. Jahrh. von einzelnen Forschern vertreten, im 19. u. a. von Lücke und de Wette angenommen, dann aber besonders durch die Schule F. Chr. Baurs nachdrücklich geltend gemacht worden. Die Beziehungen sind hier allerdings so mannigfaltig und weitreichend, daß kaum bloß an selbstständige Parallelen gedacht werden kann, die nur einen beiden gemeinsamen jüdischen Boden zur Voraussetzung hätten. Philo (ca. 20 v. Chr. geboren und nach dem Jahr 40 der christl. Zeitrechnung gestorben), an der religiösen Ueberlieferung seines Volks und an der heidnischen Bildung seiner Zeit gleich sehr interessiert, findet im Logos das Bindeglied zwischen der Transscendenz des israelitischen, insbesondere des spätjüdischen Gottesbegriffs und der Immanenz des Göttlichen in der Welt, welche die zeitgenössische Philosophie vertritt. Er weiß sich als Schüler Heraklits (Quis rer. div. haer. 43), der im *λόγος* einen Ausdruck für die vernünftige Gesetzmäßigkeit des Weltprozesses geschaffen hatte; Platos Ideenlehre ist ihm vertraut; noch unmittelbarer aber hat auf ihn die Lehre der Stoa vom Logos als dem aktiven, vernünftigen teleologischen Prinzip gewirkt, welches die leidende Materie gestaltet, ordnet und belebt. Indem er diese von Hause aus pantheistische Anschauung mit dem israelitischen Gottesbegriff verbindet, gewinnt der Logos eine Mittelstellung zwischen Gott und der Welt; er ist zugleich die dem göttlichen Denken immanente Welt und der in der Welt wirksame Gott. Die Scheu eine unmittelbare Berührung der einfachen, erhabenen und unendlichen Gottheit mit der endlichen Welt zu denken, führt ihn über die Vorstellung einer im Logos ausgedrückten bloßen Relation beider hinaus und läßt aus dem Logos eine selbstständige, von Gott unterschiedene, zuweilen unverkennbar persönlich gedachte Größe werden, die aber ihrer Vermittlerrolle entsprechend bald mehr zu Gott gerechnet wird als *δεύτερος θεός, υἱὸς πρωτόγονος, εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, bald mehr zur Welt als *κόσμος νοητός, ἀρχέτυπος ἰδέα* und Inbegriff der in der Welt wirksam *λόγοι* und *δυνάμεις*, bald endlich in die Mitte zwischen beiden gestellt wird als *ἄγγελος πρεσβύτατος*. Deutlicher als sein metaphysischer Charakter ist seine mittlerische Funktion. Er ist das *ὄργανον* der göttlichen Weltbildung, der Lenker des Weltlaufs und Führer der Frommen, der *ἑρμηνεὺς θεοῦ* und *προφήτης*, der Gottes Willen verkündigt, aber auch der *ἀρχιερεύς*, *ἱκέτης* und *παράκλητος*, der die Menschen bei Gott vertritt und ihnen Gnade auswirkt, kurz der *μεσίτης* in jedem denkbaren Sinn: kosmologisch, moralisch und religiös. Die Verträglichkeit dieser hellenischen Vorstellung mit seiner väterlichen Religion sieht Philo durch ihre Verwandtschaft mit dem mosaischen Schöpferwort und mit der spätjüdischen Engellehre verbürgt. Maßgebend für seinen Logosbegriff sind freilich diese jüdischen Elemente nicht gewesen. Die Grundlage bildet der stoische Gedanke der der Welt immanenten göttlichen Vernunftwirksamkeit. Aber in der schillernden Unbestimmtheit des Logosbegriffes hat auch das göttliche Schöpferwort Raum und der jüdische Einschlag bringt zu den kosmologischen Ideen die religiösen Interessen hinzu (vgl. die Darstellungen bei Lücke, Zeller, Heinze).

Soll das Verhältnis der joh. Logoslehre zur philonischen (bezw. alexand. überhaupt) bestimmt werden, so sind zwei Fragen auseinander zu halten: 1. Besteht zwischen beiden inhaltliche Übereinstimmung? und 2. Haben beide dieselben begrifflichen Darstellungsmittel gemein? Die Verneinung der ersten Frage schließt die Bejahung der zweiten nicht aus und die Gemeinsamkeit der Begriffe und Denkformen ist auch bei weitgehender Differenz der darin ausgedrückten Anschauungen für sich allein ein Grund zur Feststellung des geschichtlichen Zusammenhangs. Nun kann allerdings von einer einfachen Uebernahme der philonischen Logoslehre durch den 4. Evangelisten nicht die Rede sein. Dafür gehen die religiösen Motive und Überzeugungen auf beiden Seiten viel zu weit auseinander. Bei Philo gehört der Logos ebensowohl auf die Seite der Welt wie auf die der Gottheit, bei Johannes steht er über der Kreatur. Bei Philo giebt es neben dem *πρεσβύτατος λόγος*, dem einheitlichen göttlichen Weltgedanken und schöpferischen Weltprinzip eine Vielheit von *λόγοι* d. h. von vernünftigen teleologischen Kräften in der Welt, bei Johannes ist der *λόγος* einzig in seiner Art. Bei Philo durchläuft der Logos alle Stufen zwischen der Vorstellung eines persönlichen Wesens und der einer bloßen göttlichen Eigenschaft oder Kraft (Heinze 295), bei Johannes ist er durchgängig als Person gedacht. Bei Philo ist er das allgemeinste Sein, *τὸ γενικώτατον*, bei Johannes konkrete Person. Philo sieht in Sinnlichkeit und Leiblichkeit ein der Gottheit entgegengesetztes Prinzip und eine Last für die Seele, die auf asketischem Weg zu überwinden ist, Johannes findet keinen Anstoß in der Fleischwerdung des Logos und ist frei von jeder besonderen asketischen Tendenz. Philo kann nur eine Weltbildung durch Gott gelten lassen, Johannes weiß von einer eigent-

lichen Schöpfung, einer *καταβολὴ κόσμου* (17, 24). Bei Philo ist auch eine unmittelbare Berührung Gottes mit der Welt ausgeschlossen, bei Johannes wirkt Gott selbst auf sie und in ihr allezeit (5, 17) und nicht bloß durch den Sohn (14, 10), sondern so, daß er selbst die Menschen zieht (6, 44), bewahrt (10, 29; 17, 11. 15) und für den Sohn Zeugnis ablegt (5, 32. 37). Bei Philo ist der Gegensatz von Gott und Welt ein metaphysischer, bei Johannes ein religiös-ethischer (vgl. hierzu Lücke a. a. O. 291 ff. und besonders Franke a. a. O. 90—143, wo die Differenz beider Anschauungen scharf aber nicht ohne Übertreibung gezeichnet wird). Mit all dem ist indessen nur konstatiert, daß der Logosbegriff in unserem Evangelium eine durchaus neue Wendung empfängt, indem das geschichtliche Heilswirken Jesu Christi zu seinem wesentlichen Inhalt wird. Daneben bleibt aber die andere Thatsache voll bestehen, daß das Begriffsmaterial des Joh.-Evang. sich in weitem Umfang mit dem philonischen deckt und in dieser Vollständigkeit sich eben nur in der alexandrinischen Gedankenwelt wiederfindet. Hier wie dort ist der Logos der Mittler zwischen Gott und der Welt für das Gebiet des natürlichen wie des religiös-sittlichen Lebens. Daß im Logos die *δόξα* Gottes widerstrahlt (De monarch I, 6), daß er den Menschenseelen das göttliche Licht vermittelt (De somn. I, 40 f.), das Manna spendet (Quis rer. div. haer. 15. 29), daß er in seinem Schaffen das Beispiel Gottes vor Augen hat (De confus. ling. 14), daß er in der Welt die Gegensätze hervorruft und bindet (Quis rer. div. haer. 26 ff.; De profug. 20), daß er unter den Menschen als *παράκλητος* wirkt (de vita Mos. III, 14), all das hat wenigstens der Form nach seine Parallelen bei Johannes (vgl. Siegfried a. a. O. 317—321). Nimmt man dazu noch andere charakteristische Züge des 4. Evangeliums: das Zurücktreten des Parusiegedankens, die Entsinnlichung des Gottesbegriffes (1, 18; 4, 24), das Schweigen von den Dämonischen, die Hervorhebung des Heilsverlangens bei den Griechen (12, 20 ff.) den fraglos feststehenden Universalismus, die Beleuchtung der evangelischen Heilsbotschaft durch allgemeine Begriffe wie *φῶς, ἀλήθεια, ζωή*, die Wertung des *γιγνώσκειν*, so wird man sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß der Verfasser mit dem hellenistischen Judentum, sei es in der philonischen oder einer anderen populären Gestalt wohl vertraut ist und jedenfalls „unter dem formalen Einfluß hellenistischer Denkweise" steht (Harnack, ZThK II, 229). Eben damit empfängt aber die Herleitung des Logosbegriffes aus dieser Quelle ein hohes Maß von Wahrscheinlichkeit.

Eine Nötigung auch das Christusbild, wie es uns in den Reden Jesu und der evangelischen Geschichtserzählung entgegentritt, aus philosophischer Spekulation herzuleiten, ergiebt sich daraus keineswegs. Jede eindringendere Beschäftigung mit dem Evangelium führt auf zahlreiche Züge, die einer Ableitung aus der Logosidee widerstreiten, weil sie die geschichtlichen Beziehungen der Person und Wirksamkeit Jesu, die ethische Bedingtheit seines Verhältnisses zum Vater, die menschliche Wahrheit seines leiblichen und seelischen Lebens stark und doch ganz absichtslos hervortreten lassen. Durch alle Gottesherrlichkeit des Logos scheinen immer die Züge einer menschlich-geschichtlichen Individualität hindurch. Man wird darum immer die wirkliche Geschichte als die eigentliche Quelle des johanneischen Christusbildes zu betrachten haben. Harnack glaubte daraus schließen zu sollen, daß der Einfluß des Logosbegriffes nicht über den Prolog hinausreiche und daß diesem nur die Rolle einer Einleitung in die evangelische Geschichte zukomme, welche hellenistischen Lesern das Verständnis der Person Christi erschließen und zugleich falsche christologische Vorstellungen berichtigen solle (ZThK II). Dies dürfte so kaum aufrecht zu erhalten sein. Der einheitliche, kunstvolle Plan des ganzen Werkes widerstrebt einer derartigen Isolierung des Prologs (vgl. Baldensperger a. a O. 165; Holtzmann, Neutest. Theol. II, 372). Die Logoslehre wirkt ohne Zweifel durch das ganze Evangelium hindurch nach. Aber sie ist allerdings nicht die stoffliche Quelle, aus welcher der Evangelist schöpft. Sie dient nur dazu, die aus der Geschichte stammende religiöse Konzeption des Verfassers zu beleuchten. Die alexandrinische Logoslehre ist vielseitig und biegsam genug, um dem Verfasser die Anschauungen darzubieten, die seiner Glaubensauffassung gemäß sind und dieser selbst ist ein Geist von solcher Selbstständigkeit, von solcher Stärke im Aufnehmen, wie im Ablehnen und Gestalten, daß er jener nur das entnimmt, was seinem Zweck dienen konnte, nämlich die absolute und universale Heilsthat Gottes in Christus zur Anschauung und zum Verständnis zu bringen. Die Beleuchtung der evangelischen Geschichte durch die Logoslehre hat darum nicht aus dem Messias Israels das Licht der Welt willkürlich gemacht, aber sie hat den Ausdruck für das dargeboten, was er wirklich war. Das Recht dieser Kombination von Idee und Geschichte erweist sich darin, daß der ewige, unerschöpfliche Gehalt der Christuspersönlichkeit eine solche Beleuchtung nicht nur erträgt sondern fordert.

Über die Frage, ob die Anerkennung alexandrinischer Einflüsse im Johannesevangelium die Annahme seines direkt-apostolischen Ursprungs zulasse, ist in älterer und neuerer Zeit verschieden geurteilt worden. Kahnis (Luth. Dogm. I[1], 467 f.), Franz Delitzsch (ZlThK 1863, 210 ff.), H. A. W. Meyer in den früheren Auflagen seines Kommentars haben beides vereinbar gefunden und noch neuerdings hat H. H. Wendt im wesentlichen ebenso geurteilt. Anders sprechen sich K. Weizsäcker (Ap. Zeitalt. S. 537) und A. H. Franke (a. a. O. 92) aus. Letzterer natürlich nur hypothetisch, da er selbst den Zusammenhang des johanneischen mit dem philonischen Logos bestreitet. Die Entscheidung liegt hier jedenfalls nicht bloß in der Beurteilung der Logoslehre. Nur wenn man es für ausgeschlossen halten müßte, daß in der johanneischen Geschichtserzählung ein Augenzeuge selbst redet, dann würde auch die Verwendung des Logosbegriffes mit zu den Kennzeichen zu rechnen sein, die einen bloß indirekten Zusammenhang des Evangeliums mit dem Apostel, dessen Namen es trägt, wahrscheinlich machen.

e) Der Vollständigkeit wegen sei schließlich noch erwähnt, daß 1828 W. Bäumlein versucht hat, die Quelle des johanneischen Logosbegriffes in orientalischen speziell indischen und persischen Religionssystemen zu finden, aber 1863 in seinem Kommentar über das Evangelium des Johannes seine frühere Beweisführung teilweise preisgegeben und seine Ansicht dahin modifiziert hat, die johanneische Logoslehre habe ihre Quelle zunächst in der alexandrinisch-jüdischen und weiter zurück in der orientalischen Gnosis (S. 23. 27). Eine genauere Darlegung der entsprechenden geschichtlichen Zusammenhänge hat er nicht gegeben.

3. Um die Bedeutung der johanneischen Logoslehre zu bestimmen, darf man ihr weder die Interessen der philonischen noch diejenigen der späteren kirchlichen Logoslehre unterlegen; vielmehr muß man sich streng an die Erklärungen des Evangelisten selbst halten. Wie wir gesehen haben, bedarf er des Logos nicht, um die tiefe Kluft zwischen Gott und der Welt zu überbrücken und ein innerweltliches Wirken Gottes überhaupt als möglich erscheinen zu lassen. Für ihn liegt die Bedeutung des Logos ganz auf dem religiösen Gebiet, sofern er die Antwort auf die Frage enthält: Wer ist Gott? Wie komme ich zu ihm und zum Anteil an seinem Leben und Licht? Es ist darum auch nicht richtig, wenn man sagt, der Logosbegriff diene ihm dazu die Person Jesu Christi zu einer kosmischen Bedeutung zu erheben, in ihm den Mittler der Weltschöpfung und Welterhaltung aufzuzeigen. Der Satz der Vermittelung der Schöpfung durch den Logos ist für ihn nur eine Station auf seinem Wege. Er dient dazu, den *κόσμος* d. h. die gesamte Menschenwelt dem Eigentumsvolk Israel gleichzustellen. Der Logos, durch den die Welt geschaffen ist, ist auch für die Welt ins Fleisch gekommen. Die Mission aber, die er an diesem universalen Kreis auszurichten hat, ist die soteriologische, Gott zu offenbaren und damit Gnade und Wahrheit zu bringen. Was dem Logos an kosmologischen Beziehungen anhaftet, das wird zwar nicht ausgetilgt, aber es wird in den Dienst des Heilswerkes Christi gestellt. Auch der Gedanke, daß der Logos die gesamte Offenbarung Gottes, die geschichtlich ergangen ist, in sich zusammenfasse, daß er also schon die Offenbarung Gottes an das alttestamentliche Bundesvolk vermittelt habe, ist nicht der Zielpunkt des Prologs. Dem Verfasser liegt nicht sowohl daran, die Einheit aller Offenbarung nachzuweisen, so wenig er diese natürlich in Frage stellt, er betont vielmehr die Überlegenheit der im fleischgewordenen Logos enthaltenen Offenbarung über die mosaische Stufe (1, 17). Der Logos garantiert darum nicht sowohl den inneren Zusammenhang der christlichen mit der israelitischen Offenbarung, vielmehr den Vorrang der ersteren. Weit eher liegt in den Sätzen über die allgemeine Vermittlung des Lebens und des Lichts durch den Logos (1, 4. 9) eine (freilich nur relative) Gleichstellung der vorchristlichen religiös-sittlichen Erkenntnis in Israel und in der Völkerwelt (vgl. 18, 37). Wenn demnach der Verfasser des 4. Evangeliums die Person Jesu Christi mit dem Logos identifiziert, so will er auf eine allgemein, auch außerhalb der Grenzen des israelitischen Volkstums verständliche Weise das Urteil aussprechen, daß Jesus, der Welt übergeordnet, in Gemeinschaft mit Gott stehe als uranfänglicher Mittler seines schöpferischen und erlösenden Willens und daß er eben darum in seiner geschichtlichen Erscheinung die absolute und universale Selbstoffenbarung Gottes, der ausschließliche Träger und Vermittler des Heils sei. Nur diesem religiösen Urteil gehört sein Interesse; alle metaphysischen Fragen, die sich daran knüpfen und die seit Justin die Logoslehre zu einer Quelle von Problemen gemacht haben, läßt er unberührt. Wir erfahren weder, wie er die Persönlichkeit des Logos mit der Einheit Gottes vermittelt, noch wie er sie zu der sarkischen Menschennatur ins Verhältnis gesetzt hat; und keine noch so mikroskopische Exegese vermag ihm eine Antwort abzunötigen auf Fragen,

die er sich nicht gestellt hat. Diese souveräne Art Probleme aufzugeben, aber sie nicht schulmäßig zu lösen, sondern die Gegensätze intuitiv zusammenzuschauen, charakterisiert das religiöse Zeugnis im Unterschied von der philosophischen Spekulation.

Vom Ursprung des Logos aus Gott ist niemals die Rede; auch der philonische Gedanke, daß Gott ihn durch Reden ins Dasein ruft (Heinze 288), wird nirgends angedeutet. Der Sohnesname tritt im Prolog erst im Gefolge der Fleischwerdung auf und *μονογενής* hat nach dem Sprachgebrauch lediglich den Sinn der Einzigkeit (vgl. Th. Zahn a. a. O. 544). Nur vom geschichtlichen Jesus gilt ein Werden (1, 14), der Logos ist uranfänglich da (1, 1). Was das Verhältnis des Logos zur Menschheit Jesu betrifft, so hat man das johanneische Christusbild bald entschieden doketisch gefunden (so nicht nur Baur, auch neuerdings Baldensperger 171), bald von jedem doketischen Zug freigesprochen (so z. B. Loofs 4, 29 Z. 37 f.), beides nicht ohne eine gewisse exegetische Berechtigung. Allein dieses zwiespältige Urteil beweist nur, daß die Vereinigung des scheinbar Entgegengesetzten für den Verfasser keine Schwierigkeit in sich schließt. Christus ist ihm ebenso ein göttliches Subjekt wie eine menschliche Person, die zu Gott betet und ihm gehorcht. Die Annahme, daß nur ein Teil des Logos in den Menschen Jesus eingegangen wäre oder daß dieser bei der Fleischwerdung sein Wesen irgend verändert hätte, widerstreitet der klaren Absicht des Prologs. Man geht aber auch schon über das hinaus, was der Evangelist sagt, wenn man den Logos dem Menschen Jesus einwohnen oder ihn das Fleisch wie ein Kleid anziehen läßt. Dies würde er nicht durch *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ausgedrückt haben. Seine christologische Anschauung lautet einfach dahin, daß sich in dem geschichtlichen Personleben Jesu, dieses in seiner Totalität verstanden, das ewige überweltliche Leben des Logos, dieses gleichfalls in seiner Totalität gefaßt, fortsetzt.

Von der Logoslehre der späteren Theologie ist mit Recht gesagt worden, sie ordne eine logische Auffassung des Heils der ethischen über und sie führe entweder zu deistischen oder zu pantheistischen Konsequenzen, je nachdem die Trennung oder die Verbindung im Begriff des *μεσίτης* zwischen Gott und der Welt betont wird (J. Kaftan, ZThK VII, 8 f. 17). Von der johanneischen Logoslehre gilt das nicht, weil hier der Logos kein logisch-metaphysisches Prinzip, sondern eine durchaus religiöse Größe ist. Deshalb ist er auch kein Mittelwesen, weder Gott noch Mensch, sondern kann ebenso mit Gott selbst (14, 9) wie mit der menschlichen Person Jesu zusammenfließen. Daraus folgt aber freilich auch, daß uns der Logosbegriff keine metaphysische Erkenntnis des innergöttlichen Lebens gewährt. Er besagt nur, daß die Wurzeln des geschichtlichen Personlebens Jesu in das ewige Leben Gottes zurückreichen. Nennen wir den Präexistenten das Wort, so haben wir daran nur ein Bild für ein Verhältnis, das uns erst im Rahmen der geschichtlichen Offenbarung deutlich wird. Der Logosbegriff ist darum wohl geeignet, jede Christologie abzuwehren, die in Jesu nur eine prophetisch-geniale Persönlichkeit sehen wollte; er fordert die Anerkennung seines Wesenszusammenhangs mit Gott, ohne den die Absolutheit seiner geschichtlichen Mission nicht gedacht werden kann; aber er verhilft uns zu keinem Einblick in die Geheimnisse des innergöttlichen Lebens. Wo man diese transscendente Erkenntnis aus der Logoslehre meinte schöpfen zu können, da hat man bildliche Vorstellungen für metaphysische Begriffe genommen. So beleuchtet der Logosbegriff wohl die Geschichte mit dem Licht der Ewigkeit, aber er kann uns auch die Ewigkeit nur im Licht der Geschichte, nicht in ihrem eigenen überweltlichen Lichte offenbaren. **O. Kirn.**

Lohn. — B. Weiß, Die Lehre Christi vom Lohn. D. Zeitschr. für chr. Wissensch. 1853; P. Mehlhorn, Der Lohnbegriff Jesu, JprTh 1876; R. Neumeister, Die neutest. Lehre vom Lohn, 1880; Neveling, Die neutest. Lehre vom Lohn, Theol. Arb. aus dem rhein. wiss. Pred. Verein VII, S. 57—90; O. Umfrid, Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synopt. Theol. Stud. aus Württ. 1886; H. Schultz, Die Beweggründe zum sittl. Handeln im vorchristlichen Israel, ThStK 1890 und: Der sittliche Begriff des Verdienstes ebdas. 1894; A. Juncker, Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum, 1891; H. Jacoby, Neutest. Ethik 1899; A. Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit I—IV, 1895—1900; H. H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl. 1901, S. 166 ff.; E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895; H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, 1899, S. 359—368; Ritschl, Rechtf. und Vers. II³, S. 33 f. III³, S. 241 f.; K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895.

Die hl. Schrift verwendet nicht selten den Begriff des Lohns um die Gewißheit auszudrücken, daß Gott selbst dem, der seiner sittlichen Forderung gehorche, den Enderfolg des Wohlergehens und der persönlichen Befriedigung verbürge. Aussagen dieser Art rufen das doppelte Bedenken hervor: 1. ob die Inaussichtstellung eines Lohns nicht die Triebfeder

des sittlichen Handelns verfälsche, die in der unbedingten Wertschätzung des Guten als solchen ohne alle egoistischen Nebengedanken bestehen müsse, und 2. ob der Grundsatz der Lohnerteilung für die gute That nicht in unauflösbarem Widerspruch stehe mit der namentlich von Paulus so nachdrücklich gelehrten Begründung des Heils auf Gottes Gnade. Um ein sicheres Urteil über diese Fragen zu gewinnen, müssen wir auf das Gebiet zurückgehen, dem der Lohnbegriff ursprünglich angehört, nämlich auf das wirtschaftliche Lohnverhältnis.

1. Im Privatleben ist der Lohn die Entschädigung, die dem Arbeiter für seine dem Interesse eines anderen gewidmete Arbeitskraft zu teil wird (J. Conrad, Leitf. zum Stud. der Nationalökonomie S. 73). Es besteht hier die Voraussetzung, daß jedermann nur in seinem eigenen Interesse thätig sein will. Soll er für fremde wirtschaftliche Interessen gewonnen werden, so muß dieser Arbeit durch die gewährte Entschädigung eine indirekte Beziehung zum eigenen Interesse gegeben werden. In der Form des Lohns kehrt so die Frucht der Arbeit, welche direkt einem anderen dient, indirekt zu ihrem Urheber zurück. Ob der Lohn in einer dem Arbeitenden wertvollen Realleistung besteht oder in Geld, ist für das Verhältnis als solches gleichgiltig; doch erlaubt die Schaffung eines solchen allgemeinen „Entgelts" einen leichteren und ausgedehnteren Ausgleich der wirtschaftlichen Interessen. Mit der Entwickelung des Verkehrs bildet sich aber auch notwendig eine Regel desselben, eine Rechtsordnung. Unter ihrem Einfluß ist der Lohn nicht mehr bloß ein willkürlich gehandhabtes Mittel zur Erlangung von Arbeitskräften; es bildet sich der Grundsatz einer gebührenden Äquivalenz von Leistung und Lohn. In der rechtlich geordneten Gesellschaft ist der Lohn in der Regel zum Voraus vereinbart; er kann aber auch dem Ermessen des Empfängers der Arbeitsleistung überlassen bleiben und dann nur von dessen Billigkeit erwartet werden. Wer ohne Lohn für andere arbeitet, der thut dies aus Gefälligkeit. Darauf kann aber im allgemeinen nicht gerechnet werden, da ein solcher unentgeltlicher Dienst besondere, für das Arbeitsverhältnis selbst zufällige Beziehungen der betreffenden Personen voraussetzt.

Eine etwas andere Bewandtnis hat es mit der Entschädigung für öffentliche Dienstleistungen. In jeder organisierten Gesellschaft giebt es auch Thätigkeiten für die allgemeinen Interessen, welche, weil sie einem größeren Kreis zu gute kommen, in gewissen von der Allgemeinheit gewährten Vergünstigungen materieller oder ideeller Art ihre Entschädigung finden. Dahin gehören die Thätigkeiten des öffentlichen Beamten, des Richters, des Lehrers, des Priesters u. s. w. Der Umstand, daß ein Teil dieser Funktionen als unbezahltes Ehrenamt auftritt (z. B. im alten Rom), weist darauf hin, daß hier ein wirksames inneres Motiv vorausgesetzt wird, auf welches der Privatdienst nicht rechnen kann. Es besteht nicht bloß im Ehrtrieb, sondern vor allem im Gemeinsinn und in dem Bestreben des Talents sich zur Geltung zu bringen. Hier ist deshalb auch der unentgeltliche Dienst nicht eine unberechenbare Gefälligkeit, sondern eine gemeinnützige Leistung. Wenn die Allgemeinheit sich dennoch veranlaßt sieht, eine Entschädigung für solche Dienste zu gewähren, so will sie nicht das ausschließliche Motiv zu ihrer Hervorrufung schaffen, sondern dem für ihre Zwecke brauchbaren und zu gemeinnütziger Arbeit willigen Talent die Möglichkeit gewähren, ohne die Sorge um den eigenen Unterhalt in der Arbeit für das öffentliche Interesse aufzugehen (vgl. R. Jhering, der Zweck im Recht, 2. A., S. 93 ff.). Der Lohnbegriff begegnet uns hier auf einer höheren Stufe. Hier ist vorausgesetzt, daß es Personen gebe, die mit ihrem Talent und ihrer Kraft dem Ganzen dienen wollen, wofern ihnen dies durch die Abnahme der Sorge um die eigene Existenz ermöglicht werde. Dies beruht zuletzt darauf, daß die Gesamtheit an den Einzelnen einen Anspruch hat, der von einem anderen Einzelnen nicht erhoben werden kann. Nennen wir diesen Lohn höherer Ordnung Belohnung (ein Wort, das im Grunde bloß das allgemeine Prinzip der Entschädigung überhaupt bezeichnet), so ist zu sagen, daß der Lohn das ausschließliche Motiv für die Überlassung der eigenen Arbeitskraft an Private, die Belohnung dagegen bloßes Nebenmotiv für die Thätigkeit im öffentlichen Interesse ist. Übrigens können auch im privaten Lohnverhältnis ideale Motive der Anhänglichkeit und aufopfernden Dienstwilligkeit ihre Stelle finden, namentlich wenn es sich nicht bloß um einen vorübergehenden Arbeitsvertrag sondern um ein bleibendes Dienstverhältnis handelt, das eine dauernde Interessengemeinschaft einschließt.

Die Übertragung des Lohnbegriffs auf das sittliche Gebiet hat sich schwerlich ohne die Mittelstufe der Belohnung für öffentliche Dienste vollzogen. Indem die sittliche Leistung von dem bloß individuellen Interesse absieht, kann sie gleichfalls als ein der Gesamtheit oder der sie leitenden göttlichen Macht gewidmeter Dienst betrachtet werden. Es verbindet sich darum auch mit ihr die Erwartung einer Entschädigung für die Opfer, die sie auferlegt.

Man setzt voraus, daß da, wo die ausgleichende Macht der menschlichen Gesellschaft eine Grenze findet, Gottes Regiment eingreifen werde. Der Gerechte, der für das Gute auf Erden eintritt, gilt als der Träger eines göttlichen Auftrags und es wird darauf vertraut, daß Gott ihn schadlos hält, bei Kränkung seiner Person und seines Rechts sich zu ihm bekennt und ihn für seine Hingebung belohnt. Man muß aber zugeben, daß sich in 5 der biblischen Verwertung des Lohnbegriffs die Vorstellungen des Privatlohns und der öffentlichen Belohnung kreuzen. Wird eine Äquivalenz von Leistung und Lohn in Aussicht genommen, so entspricht dies der Regel, die in privaten Lohnverhältnissen gilt. Wird dagegen vorausgesetzt, daß der Lohn nicht das eigentlich leitende Motiv der Leistung sei, so entspricht dies dem Grundsatz der öffentlichen Belohnung, bei welcher auf eine selbst- 10 ständige innere Teilnahme für die Aufgabe gerechnet ist. Keinenfalls wird man dem Thatbestand gerecht, wenn man die Analogie der bloßen Lohnarbeit in jedem Zug festhalten will.

Behält man im Auge, daß der Lohnbegriff ursprünglich weder ein rechtlicher noch ein sittlicher, sondern ein ökonomischer Begriff ist, so wird man sich auch hüten, ihn durchweg 15 im strikten Sinn der Vergeltung zu verstehen oder ihn mit Begriffen sittlicher Art, wie Pflicht oder Verdienst, in direkte Korrelation zu setzen. Der Lohnbegriff besagt zunächst nur dies, daß eine im Dienst eines anderen unternommene Leistung vermittelst des Willens dieses anderen auf das eigene Interesse des Leistenden zurückwirkt. Die genaue Vergeltung gilt nur für das einfachste Gebiet des Lohnwesens, das einer exakten rechtlichen Abmessung 20 fähig ist. Bei allen komplizierteren, geistigen Leistungen fällt mit der Möglichkeit einer genauen Werttaxation auch die äquivalente Vergeltung weg. Der Norm der mathematischen Proportionalität treten deshalb hier Erwägungen anderer Art, namentlich die billige Rücksichtnahme auf die Person und ihre Bedürfnisse ergänzend und modifizierend zur Seite. Schon in der Belohnung idealisiert und verflüchtigt sich der Lohnbegriff und noch mehr 25 ist dies auf dem eigentlich sittlichen Gebiet der Fall. Daß der Lohn nur da eintrete, wo die Pflicht überschritten wird (B. Weiß a. a. O. S. 319f.), ist nicht richtig. Die Begriffe Lohn und Pflicht liegen nicht auf einer Ebene, sie grenzen darum auch nicht aneinander und schließen sich nicht aus. Dieselbe Leistung, die unter dem sittlichen Gesichtspunkt Pflicht ist, kann unter dem wirtschaftlichen ein Dienst sein, der dem Nächsten oder 30 dem Ganzen gewidmet wird und für den darum die Erwartung eines Lohns oder einer Belohnung besteht (man denke z. B. an den Beruf des Arztes). Damit ist auch gesagt, daß dem Lohn gar nicht immer ein Verdienst korrespondiert, sofern man dieses Wort in dem Sinne einer über die Pflicht hinausgehenden Leistung versteht. Ein Lohn will freilich immer „verdient" sein, aber eben im wirtschaftlichen Sinn und dies geschieht nicht dadurch, 35 daß man die Pflicht überbietet, sondern einfach dadurch, daß man jemandem dient.

Auch die inhaltliche Beziehung von Leistung und Lohn ändert sich auf den verschiedenen Stufen. Dem Lohnarbeiter im Privatdienst kann nicht zugemutet werden, seinen Lohn in der Arbeit selbst zu finden. Hier sind vielmehr Leistung und Lohn durchaus verschieden. Im öffentlichen Dienst ist es dagegen ganz in der Ordnung, daß der Träger eines Be- 40 rufs den besten Teil seiner Befriedigung in dem gemeinnützigen Erfolg seiner Arbeit erblicke. Auf eine angemessene Wahrung seiner eigenen wirtschaftlichen Interessen braucht er darum nicht zu verzichten. Vom sittlichen Gebiet wird ein Aehnliches gelten. Die gute That trägt ihren Lohn in sich selbst; aber der Glaube wird an sie die Überzeugung knüpfen, daß der Vollbringer des göttlichen Willens sich auch der Fürsorge Gottes für 45 seine wahren Bedürfnisse getrösten darf und daß er selbst bei der Hingabe seines sinnlichen Lebens das wahre Leben gewinnt. Ganz wird darum der Lohn niemals mit der Arbeit zusammenfallen; aber er wird auch mit in der Arbeit und der von ihr unzertrennbaren Befriedigung bestehen können, wofern diese der Förderung eines bleibenden Gutes gewidmet ist. Diese Stufen und Modifikationen des Lohnbegriffs muß man im Auge behalten, 50 wenn man die mannigfaltigen Beziehungen würdigen will, in denen er uns in der biblischen Litteratur entgegentritt.

2. Von der religiösen Weltanschauung ist der Gedanke unabtrennbar, daß Gott nicht nur das Gesetz giebt, sondern auch über seiner Erfüllung wacht, indem er der Übertretung desselben strafend entgegentritt und den Gehorsam gegen seinen Willen mit seinem Wohl- 55 gefallen und Wohlthun erwidert. Diese Anschauung begegnet uns denn auch im AT, wenn schon sie hier nicht in dem Maße hervortritt, das man eigentlich erwarten müßte, wenn seine Sittenlehre eine bloß gesetzliche wäre. Nach den Propheten ist es eine unumstößliche Regel, daß Treue gegen Gott das Leben bringt, Am 5, 14f.; Jes 3, 10, während Abfall von ihm und Unrecht Verderben nach sich ziehen, Ho 4, 1—3; Jes 3, 11, 60

oder wie der Verf. des Buches Hiob es ausdrückt, daß der Mensch erntet, was er gesät hat, 4, 8. Die Entscheidung zwischen Gesetzestreue und Gesetzesverachtung bedeutet darum eine Wahl zwischen Leben oder Tod, Segen oder Fluch, Dt 28, 1 ff. 15 ff. 30, 15—20; Le 26, 3 ff.; Jos 23, 14—16. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß große Katastrophen das menschliche Gemüt nachhaltiger beschäftigen als die Fortdauer günstiger Verhältnisse; darum wird die Thatsache der göttlichen Vergeltung vorwiegend an den Strafgerichten der israelitischen Geschichte dargethan, so ganz besonders im Buch der Richter und der Chronik, Ri 2, 6—23; 2 Chr 7, 17 ff. Die Vergeltung ist aber nicht als mechanische Rechtsnorm sondern als erziehende Maßregel gedacht. Dies geht daraus hervor, daß reuige Umkehr die Strafe zum Stillstand bringt, Ho 14, 4 f., 6, 1; Ri 10, 15 f. und daß der Lohn der Treue als ein über alles Verhältnis reicher geschildert wird, Ex 34, 6 f. Der Gedanke an den Lohn des Guten soll nach der Anschauung der prophetischen Männer als sittliches Motiv wirken, aber er ist in der Blütezeit der israelitischen Religion keineswegs das einzige Motiv des guten Handelns. Israel hat Gott durch sein Verhalten zu danken für die Gnade seiner Erwählung, Jes 1, 2 ff; Ho 11, 1 ff.; Dt 6, 12; 8, 11; 11, 7 ff.; Gottes Liebe soll in ihm Gegenliebe erwecken Dt 6, 4 f, 10, 12; 11, 1; das sittliche Handeln soll aus einem erneuerten Herzen kommen, dem Gottes Gesetz zum inneren Trieb geworden ist Ez 11, 19 f.; Jer 31, 31—34. Die Veräußerlichung der späteren Zeit tritt darin hervor, daß nunmehr der Vergeltungsgedanke isoliert hervortritt und zum Hauptmotiv wird, daß es darum als ein Gebot der Klugheit erscheint, mit ihm zu rechnen Pr 3, 21—26; 4, 4, und daß der Lohn sich an vereinzelte Gutthaten knüpft, namentlich an Almosen Sir 3, 33; 29, 12 ff. Die Vergeltung ist zunächst als diesseitige gedacht Ps 34, 13—17. Die bei Daniel zuerst bestimmt auftretende Ausdehnung derselben auf ein jenseitiges Leben (12, 2 f.) stellt eine Wendung dar, an welche sich eine Vergeistigung des Lohnbegriffs anknüpfen konnte.

Jesus bezeichnet in zahlreichen Sprüchen und Gleichnissen die Güter der Reichsvollendung als einen den Jüngern verheißenen Lohn. Unter den hierher gehörigen Aussagen lassen sich 3 Gruppen unterscheiden: 1. Wer um der Gerechtigkeit willen verfolgt oder wegen des Bekenntnisses zu ihm geschmäht und verleumdet wird Mt 5, 10—12; Lc 6, 22 f., wer unter Trübsalen ausharrt Mt 10, 22, in seiner Wachsamkeit nicht erlahmt Lc 12, 35 ff., sich standhaft zu Jesu bekennt Mt 10, 32, um seines Namens willen Habe und Verwandte verläßt Mt 19, 29 oder gar sein Leben opfert Mt 11, 39, der empfängt Anerkennung und Lohn im vollendeten Gottesreich. 2. Ebenso aber ist Gottes Lohn denen im Himmel bereit, welche ohne Hoffnung auf menschliche Vergeltung oder menschliches Lob dem Armen zu Hilfe kommen Mt 6, 3 f.; Lc 6, 35; 12, 33; 16, 9; Mt 19, 21, sich der Vernachlässigten annehmen Lc 14, 12—14, den Feinden Gutes erweisen Mt 5, 46, den Geringsten in ihrer Bedrängnis beistehen Mt 25, 40. 45, den Knechten Gottes Erquickung und Förderung werden lassen Mt 10, 40 ff. 3. Sodann aber wird der Lohnbegriff auch ausgedehnt auf alle Arbeit im Dienste Gottes Mt 20, 1 ff., die sorgsame Berufserfüllung Mt 24, 45 ff.; Lc 12, 42 ff., die treue Verwaltung anvertrauter Güter Mt 25, 14 ff. Der Lohn, an den dabei gedacht wird, ist regelmäßig der Anteil am Reiche Gottes Mt 19, 29; 25, 34 oder das ewige Leben Mt 25, 46, als die vollendete Beseligung in der Gemeinschaft mit Gott. Darum kann gesagt werden, daß der Lohn im Himmel bereit gestellt ist Mt 5, 12; 6, 20; 19, 21; Lc 6, 23, oder daß er in der Auferstehung empfangen wird Lc 14, 14. Eine den Erben des Reichs auch im diesseits verbürgte göttliche Fürsorge stellt Mt 6, 33 in Aussicht, ohne sie doch mit dem eigentlichen Lohn zu identifizieren. Von einer diesseitigen Erstattung der in Jesu Nachfolge verlornen Güter sprechen zwar Mc 10, 28—30 und Lc 18, 28—30; aber diese Formulierung ist neben Mt 19, 29 schwerlich als authentische Wiedergabe des Spruchs zu betrachten (B. Weiß a. a. O. S. 324). Nur sofern auch das Reich Gottes, dessen eigentliche Verwirklichung erst bevorsteht, doch schon in die Gegenwart hereinragt (Lc 17, 21), kann auch vom Lohn gesagt werden, daß er schon gegenwärtig ist. Darauf deuten Sprüche wie Lc 8, 18: Wer da hat, dem wird gegeben. Doch wird dies nur andeutungsweise gesagt; denn als das Reich vollendeter Beseligung, das allen Druck in Freude verwandelt, ist das Reich Gottes eben in der Gegenwart noch nicht verwirklicht.

Kann demnach nicht bezweifelt werden, daß Jesus den Lohngedanken auch als Motiv des Ausharrens in seiner Nachfolge und der Liebeserweisung an den Brüdern geltend gemacht hat, so will doch beachtet sein, mit welchem Nachdruck er jeder auf kluger Berechnung beruhenden Lohnsucht entgegentritt. Wer es auf die Anerkennung oder Vergeltung durch Menschen anlegt, der hat den Gotteslohn verscherzt Mt 6, 1. 2. 6. 16. Nur wer

des eigenen Werts und Verdienstes unbewußt ist, wie ein Kind, kann in das Himmelreich eingehen, Mt 18, 1 ff. Dem entspricht es auch, daß diejenigen, die als treue Diener von ihrem Herrn bedient werden, Lc 17, 7 ff. und jene, die im Endgericht den Lohn des ewigen Lebens für ihre Liebesthaten empfangen Mt 25, 37, eine solche Taxation ihres Verhaltens in keiner Weise in Aussicht genommen haben, vielmehr die Entscheidung des Herrn mit Staunen vernehmen. Daraus ist klar, daß Jesus als das leitende Motiv des religiös-sittlichen Verhaltens seiner Jünger die Erwartung des Lohnes nicht gedacht haben kann. Gerade, wer einfach und ohne Hintergedanken seine Pflicht thut Lc 17, 10, dem Beispiel des himmlischen Vaters folgt Mt 5, 45 f., die von Gott empfangene Gabe Frucht schaffen läßt Mt 25, 14 ff., der sieht sich nachher in einer völlig unerwarteten Weise belohnt. Gott belohnt also gerade dasjenige Gute, das nicht in Erwartung eines Lohnes gethan worden ist und darum seinen Zweck in sich selbst trägt (vgl. B. Weiß a. a. O. S. 322). Was die Jünger Jesu eigentlich zum Guten bewegt, ist das Streben Gott ähnlich zu werden Mt 5, 9. 45; Lc 6, 35, die Hingabe an Jesum Mt 5, 11; 10, 39, die dankbare Wertschätzung des Evangeliums Mc 8, 35 und der in ihm dargebotenen Vergebung Mt 18, 32 f. Der Gedanke an den Lohn, der nicht ausbleiben wird, ist darum nur Hilfsmotiv, das man sich in Augenblicken der Bedrängnis vorhalten mag (vgl. die oben unter Nr. 1 angeführten Stellen), das aber das Hauptmotiv nicht ersetzen kann und nicht verdrängen soll. Ueberdies ist der Gedanke an den Lohn im vollendeten Gottesreich kein Gegenstand verstandesmäßiger Rechnung, sondern ein Glaubensgedanke und darum nur dem erreichbar, in welchem gleichzeitig schon andere aus dem Glauben entspringende sittliche Motive wirksam sind.

Fragen wir endlich nach dem Prinzip der göttlichen Lohngewährung, so erscheint als solches nicht selten die äquivalente Vergeltung. Lohn und Leistung entsprechen einander nach der empirischen Regel: der Arbeiter ist seines Lohnes wert, Lc 10, 7. Demgemäß wird, wer streng über andere urteilt, auch von Gott streng beurteilt werden Mt 7, 2, während andererseits dem Gebenden gegeben wird Lc 6, 38, der Barmherzige Barmherzigkeit empfängt Mt 5, 7, der Bekenner von Jesu anerkannt Mt 10, 32, der sein Leben Opfernde mit dem Leben beschenkt wird Mt 10, 39. Allein das Verhältnis der Äquivalenz reicht nicht hin, die Freigebigkeit der göttlichen Liebe auszudrücken. In Wirklichkeit ist der Lohn groß Mt 5, 46; Lc 6, 23, gehäuft 6, 38, das Vielfache der Leistung Mt 19, 29; 25, 21—23; Lc 12, 43, unerschöpflich Lc 12, 33, ja überhaupt außer Proportion zur vollbrachten Arbeit, Mt 20, 1 ff. Er kann darum auch *χάρις*, freier Dank heißen, Lc 6, 32, in dessen Zuteilung Gott völlig souverän ist, Mt 20, 14 f. Die Sklaven, die ihren Dienst in solchem Maße gewürdigt sehen, müssen über ihre Leistung urteilen, daß sie ihrem Herrn (durch ihren Unterhalt, der als Naturallohn zu denken ist) mehr Aufwand verursachten, als ihre Arbeit ihm einbringt und sich darum als *δοῦλοι ἀχρεῖοι*, als Sklaven, von denen ihr Herr Schaden hat, beurteilen. (Die richtige Erklärung der Stelle — in Anlehnung an J. A. Bengel — bei Beyschlag, Neutest. Theologie I, 96 Anm.). Demnach ist das eigentliche Prinzip der Lohnerteilung an die Gotteskinder Gottes freie, weit über den Wert der menschlichen Leistung hinausgehende Güte. Aber sie erfährt nur, wer sie als solche aufnimmt und anerkennt. Wer mit dem himmlischen Arbeitsherrn rechten will, der wird auf seine Souveränität verwiesen Mt 20, 14 f. und zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß er selbst den bedungenen Lohn unverkürzt empfangen hat, V. 13. Gottes Vergeltungsordnung enthält darum ein doppeltes Prinzip: wer als Kind behandelt sein will, der erfährt seine schrankenlose Güte, wer als Knecht behandelt sein will, dem wird sein Recht.

Der Lohn für alle Arbeiten in Gottes Dienst ist wesentlich der gleiche, Mt 20, 1 ff. Das folgt aus seinem Inhalt. Die Teilnahme an Gottes Gemeinschaft in seinem Reich ist das eine, voll beseligende Ziel für alle. Dem widerspricht auch nicht Mt 10, 41 f., wo vom Lohn des Propheten, des Gerechten, des Jüngers die Rede ist. Daß dies eine dreifache Abstufung innerhalb der göttlichen Belohnung sein soll, wird nicht gesagt; dagegen wird deutlich ausgesprochen, daß jeder der einen dieser Gottesboten als solchen fördert, ihm im Lohn gleichgestellt sein werde. Mit dem in der Seligkeit bestehenden Lohn hat es aber gar nichts zu thun, wenn von verschiedenen Funktionen im zukünftigen Gottesreich die Rede ist, von Großen Mt 18, 4 und Kleinen 11, 11, von solchen, die als Herrscher richten werden Mt 19, 27 f. und solchen, die je nach dem Geschick, das sie in der Verwaltung der Güter ihres Herrn bewiesen haben, über viel oder wenig gesetzt werden, Mt 25, 14 ff.; Lc 19, 11 ff. Die volle und wesentlich gleiche Beseligung aller hebt die durch Individualität und Talent bedingte Verschiedenheit nicht auf.

Es wäre ein Mißverständnis der Lehre Jesu, wenn man in dem von ihm verheißenen Lohn bloß die Vollendung des sittlichen Strebens selbst erblicken wollte. Dieser besteht zweifellos in der Beseligung, die Gott dem Menschen, der ihm vertraut und gehorcht, zu teil werden läßt. Aber er ist allerdings nicht ohne Beziehung zum sittlichen Leben. Das Himmelreich, in dem man selig ist, ist dasselbe, in welchem der Wille Gottes lückenlos geschieht, Mt 6, 10. Die Seligkeit im Gottesreich ist das unabtrennbare, aber doch nur von Gott gewährleistete Korrelat der vollendeten Sittlichkeit. Sie ist die in der Gerechtigkeit der Gotteskinder angelegte, aber in der gegenwärtigen Weltzeit noch mannigfach getrübte Eudämonie. Je stärker der Widerspruch zwischen innerem Besitz und äußerem Los empfunden wird, je unverhüllter der große Kampf ins Auge gefaßt wird, den die Kinder Gottes mit der Gott widerstrebenden Welt noch zu bestehen haben, desto unabweislicher erhebt sich der Gedanke eines noch bevorstehenden Ausgleichs. Er findet im Lohnbegriff seinen Ausdruck. Dieser Gedanke ist sowenig unethisch, daß er vielmehr die einzige Form darstellt, in welcher der Freude und dem Glück eine Beziehung zum sittlichen Leben gegeben werden kann. Alles wahre Glück ist in der Ethik Jesu die von Gott verliehene Befriedigung, die der religiösen Lauterkeit und sittlichen Arbeit nachfolgt. Indem der Mensch diese Befriedigung Gott anheimstellt, verzichtet er eben darauf, sie auf dem Weg kluger Berechnung sich selbst zu verschaffen. Deshalb ist Jesu Lehre soweit von der verwerflichen Lohnsucht entfernt, daß sie diese auf dem einzig wahren und zureichenden Weg überwindet. Daß das sittliche Handeln selbst schon eine Quelle der Befriedigung ist, hat Jesus keineswegs übersehen; deshalb gilt: Wer da hat, dem wird gegeben Lc 8, 18. Aber er hat darin nicht den ganzen Ertrag gesehen, den das Gute für seinen Thäter abwirft, sondern nur ein Angeld auf den vollen Triumph über alles Hemmende und Erniedrigende des irdischen Daseins.

Die Verwendung des Lohngedankens in den anderen neutestamentlichen Schriften außer Paulus bietet weder hinsichtlich der Fassung des Begriffs noch seiner Einordnung in die Gesamtanschauung vom Christentum etwas Bemerkenswertes. Im Johannesevangelium 1 Pt und Jakobusbrief fehlt das Wort ganz, nicht aber der Gedanke gnadenreicher Vergeltung Jo 12, 26; 1 Pt 5, 4; 4, 13; Ja 1, 12; 5, 7—11. Daneben erwähnt der letztere auch die Seligkeit, die das christliche Handeln selbst begleitet 1, 25. Als Motiv zum Ausharren wird der *μισθός* 2 Jo 8 geltend gemacht. Der Hebräerbrief verwendet unbefangen die Lohnvorstellung, um den Gedanken der gerichtlichen 2, 2 wie der gnadenvollen Vergeltung 10, 35 auszudrücken. Der Glaube an Gott als den *μισθαποδότης*, den Hüter der sittlichen Weltordnung erscheint 11, 6 als ein Fundamentalartikel des Christentums. Der Verfasser hat auch kein Bedenken, dem Glaubenshelden Moses den Blick auf Gottes lohnende Vergeltung zuzuschreiben 11, 26. Die Apokalypse verknüpft mit dem großen Tag der Vergeltung die Erteilung des Lohnes an die Knechte Gottes, 11, 18; 22, 12. Ein Konflikt des Vergeltungsgedankens mit dem Idealismus der christlichen Gesinnung oder dem Walten der göttlichen Gnade wird nirgends ins Auge gefaßt.

Eher könnte man dies bei Paulus erwarten. Seine Lehre vom Heil, das Gottes Gnade begründet und verleiht, scheint den Gedanken an einen Lohn menschlicher Leistung gänzlich auszuschließen. In der That sagt Paulus auch mit allem Nachdruck, daß das Heil Gottes Gnadengabe ist, Rö 6, 23, und darum nicht unter den Gesichtspunkt eines Lohns gestellt werden kann, für dessen Erteilung eine Verbindlichkeit (*ὀφείλημα*) besteht Rö 4, 4. In jeder Preisgabe dieser Grundwahrheit zu Gunsten einer durch Gesetzesbeobachtung zu erlangenden Gerechtigkeit sieht er eine Vernichtung der Gnade und eine Entwertung des Todes Christi, Ga 2, 21. Ebenso bestimmt scheint auch die paulinische Ethik das Lohnmotiv auszuschließen. Das sittliche Handeln des Christen hat seine Norm und seinen Beweggrund an Gottes Barmherzigkeit Rö 12, 1, an der gläubigen Versenkung in Christi Tod 1 Ko 7, 23; Rö 6, 4, in der dankbaren Erkenntnis seiner Liebe 2 Ko 8, 9 f.; Kol 3, 12 f., in der Furcht Gottes Rö 11, 20 und Christi 2 Ko 5, 11, am Gehorsam gegen seinen Willen 2 Ko 10, 5 f., insbesondere aber am Besitz des Geistes Ga 5, 25, der die Gotteskinder innerlich zum Guten treibt, Rö 8, 13 f. Die maßgebende Bedeutung des letzteren Gedankens in der ganzen paulinischen Anschauung beweist allein schon, daß der Blick auf den Lohn höchstens eine untergeordnete Rolle im Aufbau des sittlichen Lebens spielen kann.

Indessen steht neben der Gnadenlehre eine Lehre von der Vergeltung in so bestimmter Ausprägung, daß sie keinesfalls als ein bloßer Rest jüdischer Denkgewohnheit aufgefaßt werden kann. Gott vergilt jedem nach seinen Werken Rö 2, 6 ff., vor Christi Richterstuhl trägt jeder davon, was der Richtung seiner Thaten entspricht 2 Ko 5, 10, der Mensch

erntet deshalb, was er gesät hat, Ga 6, 7. Die Seligkeit ist ein Kampfpreis, der errungen sein will 1 Ko 9, 24 f.; Phil 3, 13 f.; unter Bemühung Phil 2, 12 und Leiden 2 Ko 4, 17 muß sie erstrebt werden. Darum giebt es auch einen Lohn der Arbeit in Gottes Dienst 1 Ko 3, 8. 14; 9, 18; Kol 3, 24. Er kann auch als ein Lob bezeichnet werden, das Gott im Gericht erteilt, 1 Ko 4, 5 oder als ein Ruhm am Tage Christi 2 Ko 1, 14 vergl. mit 1 Ko 9, 15 ff. Der Gedanke an die künftige Herrlichkeit tritt deshalb den oben angeführten sittlichen Motiven unterstützend zur Seite, Rö 2, 7; 8, 18; 2 Ko 3, 12; 7, 1. Die Pastoralbriefe führen über diese Gedanken der älteren Briefe nur darin hinaus, daß 1 Ti 4, 8 auch von einem schon diesseitigen Gewinn der Frömmigkeit die Rede ist und 6, 19 die Bedeutung des Almosengebens für das Heil stark betont wird.

Eine ausdrückliche Vermittelung beider Gedankenreihen giebt Paulus nicht. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß sie für ihn in der ganz selbstverständlichen Überzeugung von der sittlichen Fruchtbarkeit des Glaubens liegt. Dieser ist in Liebe thatkräftig Ga 5, 6, er festigt im Kampf Kol 2, 7, er reinigt durch die Vorhaltung des verheißenen Ziels 2 Ko 7, 1. Sofern es nun eine und dieselbe innere Verfassung ist, die religiös im Glauben, sittlich im christlichen Wandel erscheint, kann die Gnadengabe des Lebens auch als göttliche Vergeltung auf das Verhalten des Christen bezogen werden. Dabei bleibt aber zu beachten 1. daß die erste Betrachtung die übergeordnete, die zweite die sekundäre ist, 2. daß es nicht die vereinzelten Werke sind, welche Gott vergilt, sondern das einheitliche Lebenswerk Rö 2, 7; 1 Ko 3, 13 f. von ihm beurteilt wird, in dem sich die sittliche Gesamtrichtung ausprägt, 3. daß die Vergeltung nicht nach der mechanischen Norm der Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung geschieht, sondern bei den Erben der Herrlichkeit die erduldete Trübsal weit überwiegt, 2 Ko 4, 17, mithin eine Gnadenerweisung in sich schließt und 4. daß auch die menschliche Leistung, als eine von Gott durch seinen Geist gewirkte, in letzter Instanz selbst Gnadengabe ist, Phi 1, 6; 2, 13. Nimmt man den Begriff des Lohnes in seiner ganzen Strenge, so bleibt es dabei, daß bei Gott niemand Anspruch auf Vergeltung hat, Rö 11, 35. Diejenige Vergeltung, die er an den Christusgläubigen übt, fällt darum ganz in den Rahmen der Gnade.

Hat aber Paulus nicht doch, wenn auch nur in einer kleinen Anzahl von Stellen so gesprochen, als wäre der Lohn noch etwas Besonderes neben dem Heil, das die Gnade verleiht? 1 Ko 3, 12 ff. setzt er den Fall, daß das Lebenswerk eines Christen am Gerichtstag die Probe nicht besteht, seine Person aber gerettet wird, V. 15 f. Hätte auch sein Werk Bestand gehabt, dann hätte er einen Lohn empfangen V. 14, der in diesem Fall offenbar ein Mehr über den bloßen Heilsempfang hinaus gewesen wäre. Und 1 Ko 9, 16 f. erklärt er die Verkündigung des Evangeliums für seine Pflicht, für einen Haushalterdienst, den er erfüllen muß, aber die über die Pflicht hinausgehende kostenlose Darbietung desselben für einen Gegenstand des Ruhms V. 16 und einen Grund des Lohns V. 18. Auch hier scheint der Lohn einen Zusatz zu dem Heil bedeuten zu müssen, das an die vorwurfsfreie Berufserfüllung (1 Ko 1, 8) geknüpft ist. Eine Ausgleichung dieser Aussagen mit der Gnadenlehre giebt der Apostel nicht. Aber man darf mit Grund bezweifeln, ob sie zu einer lehrhaften Verwendung geeignet sind. In der ersten Stelle hat Paulus den besonderen Fall eines christlichen Lehrers im Auge, dem er zwar das persönliche Christentum und das persönliche Heil nicht abspricht, dessen Arbeitserfolg er aber für nichtig halten muß. Wenn der Gerichtstag diese Nichtigkeit offenbart, so verliert der davon Betroffene allerdings etwas, was dem Apostel sehr wertvoll ist (vgl. 2 Ko 1, 14), eine Lebensarbeit, auf der sein Blick mit Befriedigung und das Auge Gottes mit Anerkennung ruhen kann. An besondere Vergeltungen in dem künftigen Äon braucht man um so weniger zu denken, als bei der Zurückhaltung, die sich der Apostel in dessen Schilderung auferlegt, gar nicht anzugeben ist, worin jene bestehen sollten. In Bezug auf die zweite Stelle ist zu beachten, daß sie dem Zusammenhang einer notgedrungenen Selbstverteidigung des Apostels angehört. Die Gegner benutzen den Verzicht des Apostels auf ein Entgelt von seiten der Gemeinden als einen Beweis, daß diesem Würde und Recht des Apostolats abgehen. Im Gegensatz dazu versichert er, daß er gerade darin eine freiwillige Mehrleistung auf sich nehme, für die ihm ein besonderer Gotteslohn gebühre. Diese Formulierung ist wahrscheinlich nur um der schlagenden Antithese willen gewählt und auf den nach Rechtsbegriffen urteilenden Menschenverstand berechnet. Was Paulus seinen Gegnern als ein verdienstliches Mehr vorrechnet, das kann er selbst Gott gegenüber zugleich in seine individuelle Pflicht eingerechnet haben, dem Evangelium keinerlei Hindernis zu bereiten 1 Ko 9, 11. 23. Wir haben darum an beiden Stellen keine Lehre von einer besonderen Belohnung besonderer verdienstlicher Leistungen. Es bleibt vielmehr dabei, daß alle göttliche

Vergeltung menschlichen Wirkens nur eine Erscheinung der Gnade ist und daß dieses Wirken selbst nicht in lohnwürdige einzelne Leistungen aufgelöst werden darf, sondern die einheitliche Erscheinung des sich sittlich auswirkenden Glaubens darstellt.

3. Der biblische Gedanke des Lohns ist in der Folgezeit wiederholt zum Gegenstand der Erörterung geworden. Man hat ihn teils verflüchtigt, teils bekämpft, teils vergröbert. Ersteres geschieht von seiten der Mystik. Indem sie die Forderung der Selbstverleugnung bis zum Aufgehen der Persönlichkeit in Gott steigert, wird ihr der Gedanke einer Befriedigung des Subjekts, die aus dem gottgemäßen Verhalten hervorgehen soll, als ein Rest egoistischer Gesinnung anstößig. Zur Verwerfung des Lohnbegriffs wird notwendig jede der Religion entfremdete Moral geführt. Ist das sittliche Handeln eine bloße Angelegenheit des Menschen, der von sich aus eine ideale Lebensordnung aufrichtet und durchführt, so kann der Lohngedanke nur als ein die sittliche Gesinnung trübender Hintergedanke des Subjekts betrachtet werden. Die Annahme, daß die vollkommene sittliche Gesinnung einen Lohn empfängt, den sie gar nicht direkt sucht, ist hier unerreichbar. Eine Vergröberung des Lohnbegriffs endlich begleitet die gesetzliche Auffassung der Religion. Hat die religiös-sittliche Verpflichtung ihren Grund bloß in einer willkürlichen Satzung, dann kann auch der Gehorsam gegen diese nicht durch den Wert des Guten innerlich angeregt sein, sondern nur durch die mit dem Gebot verknüpfte Belohnung. Das Streben nach Lohn, das in der biblischen Anschauung immer nur Hilfsmotiv ist, wird hier zum Hauptmotiv und verdrängt die eigentlich sittliche Gesinnung.

Die mystische Gedankenströmung bereitet insbesondere Augustin vor, der zwar den Lohnbegriff nicht verwirft (De civ. Dei 22, 30, 2; Serm. 16, 5), aber doch nachdrücklich betont: praemium Dei ipse Deus est. (Enarrat. in ps. LXXII, 32; Serm. 19, 5; 78, 5; 165, 4; 331, 4). Deshalb fällt ihm auch die Tugend und ihr Lohn in eins zusammen; adhaerere Deo ist virtus und praemium virtutis zugleich. Ep. 155, 12. Darauf baut sich in der mittelalterlichen Mystik die Forderung der das eigene Ich vergessenden Gottesliebe, welcher Bernhard von Clairvaux ihren klassischen Ausdruck giebt in seiner Lehre von den vier Stufen der Liebe (s. Bd II, S. 631,10—36). Bezüglich des Lohns gilt: non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit (MSL 182, 984). Die „Theologia deutsch" will nur von dem Lohn wissen, den Gerechtigkeit und Tugend in sich selbst tragen (ed. Pfeiffer, 2 Aufl., 164. 166). Auch Luther folgt eine Zeit lang dieser mystischen Tradition. Auch das eigene Heil soll man nur zu Gottes Ehre erstreben (WA I, 431; II, 94) und nicht Gottes Güter, sondern Gott selbst suchen VII, 557 ff. Allein seiner lebendigen Frömmigkeit genügt das mystische Schema nicht auf die Dauer. Gott ist ihm nicht bloß der Gegenstand übersinnlicher Kontemplation; man muß mit ihm alle Güter seines herrlichen Reiches zusammendenken (E. A. 51, 187). Von hier aus würdigt er auch die Lohnverheißungen der Schrift, freilich nicht als Mittel zur Erzeugung des guten Willens, wohl aber als Tröstungen in Mühe, Arbeit und Widerstand (WA V, 564; EA 43, 362 ff.). Doch bleibt er dabei, daß, wer bei seinem Gutesthun nur den Lohn sucht, ihn nimmermehr erlangen wird (EA 13^{2},305—308, vgl. WA VII, 559). Die Möglichkeit des sittlichen Handelns ohne die trübende Beimischung der Lohnsucht sieht er für den Christen darin begründet, daß er auf die Offenbarung einer Seligkeit wartet, die er „im Glauben verborgen" schon hat (EA 7^{2} 173 ff. 292). Darum kann er „allerlei Werk frei thun, ohne allen knechtischen Mut, der dadurch fromm sein und verdienen vermeinet" (ib. 264). Vergleiche hierüber die eingehenden Nachweise bei Thieme a. a. O.

Gegen die Verdunkelung der paulinischen Gnadenlehre durch den Lohnbegriff wendet sich Melanchthon in der Apologie. Er bietet hier — genauer zugesehen — eine doppelte Zurechtstellung des biblischen Lohngedankens. 1. Der Lohn bezieht sich nicht auf die Sündenvergebung, die nur im Glauben angeeignet werden kann, sondern auf mancherlei leibliche und geistliche Segnungen, mit welchen Gott die Gesetzeserfüllung dessen vergilt, der die Rechtfertigung schon empfangen hat. 2. Der Lohn hat seinen Grund in einer Selbstverpflichtung Gottes, nicht in unseren Verdiensten und beruht deshalb selbst auf Gnade. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt, der offenbar der eigentlich prinzipielle und durchschlagende ist, kann dann auch gesagt werden, — was die hl. Schrift in der That sagt — daß der Lohn im ewigen Leben selbst besteht (Apol. R. 96 f. 136 f.). Im Volksunterricht will Melanchthon den Hinweis auf Gottes belohnende Vergeltung als Sporn zu christlicher Liebeserweisung nicht missen (CR 26, 15). Der Lohngedanke soll als Hilfsmotiv für die Schwachen dienen. Als bloßes Nebenmotiv charakterisiert auch das Konzil von Trient den Blick auf den ewigen Lohn (Sess. VI cap. 11) neben dem Haupt-

motiv der Verherrlichung Gottes. Allein die Inschutznahme des Lohnmotivs als eines sittlich tadellosen (can. 31) erweckt doch den Schein, als ob es auch für sich hinreichend wäre. In mystisch angeregten Kreisen der katholischen Kirche hat man dagegen das Ideal der uninteressierten Gottesliebe wieder aufgenommen und weiter gepflegt. Vgl. den Art. Fénelon Bd VI 34, 37—46.

Die moderne philosophische Ethik steht dem Lohngedanken kritisch und vielfach ablehnend gegenüber. Spinoza übersetzt die Gedanken der religiösen Mystik ins Intellektualistische. Das einzige vollkommen gute Motiv ist die Liebe zu Gott, die mit der Erkenntnis Gottes oder, was dasselbe ist, des umfassenden Naturzusammenhangs identisch ist. Der Weise handelt aus seiner adäquaten Erkenntnis heraus schlechthin gut, ohne daß es für ihn eines Gesetzes oder einer mit diesem verbundenen Versprechung oder Drohung bedürfte. Nur für diejenigen, welche die Notwendigkeit des Guten nicht einzusehen vermögen, sind Belohnungen und Strafen da. Aber diese erzeugen niemals ein moralisches Handeln. Christus schreitet darin über Moses hinaus, daß er nicht mehr sinnliche, sondern geistige Güter verheißt. Es bleibt noch der letzte Schritt zu thun, diesen geistigen Lohn in das sittliche Handeln selbst zu verlegen. Er besteht in der Seligkeit, welche die Tugend in sich selbst trägt (Tractat. theol. polit. cap. 4. 5. Eth. V, prop. 41 f. Ep. 21 [olim 34], Opera ed. van Vloten et Land II, 275 ff.). Lessing sieht in der Aussicht „auf die glückseligen Folgen der Tugend“ nur ein Erziehungsmittel für die Unreifen, das hinwegfallen muß, wenn man fähig geworden ist, „die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben“. Wer auf der Stufe der Vollendung angekommen ist, reflektiert dann nicht mehr auf „willkürliche Belohnungen, die auf das Gute gesetzt“ wären, aber er erkennt „die besseren Belohnungen“, die im Guten selbst liegen (Erziehung des Menschengeschl. § 79—85). Kant schließt von der Motivierung des sittlichen Handelns jedes eigennützige Motiv, überhaupt jeden „empirischen Anreiz“ aus; aber er erkennt an, daß der rein praktischen Moral eine Glückseligkeitslehre folgen darf, welche die Reinheit der sittlichen Gesinnung nicht trübt, wofern nur die Befolgung des Gesetzes auf die Vorstellung der Pflicht allein gegründet wird. In der christlichen Moral speziell findet er keine Heteronomie, sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft, sofern jene „die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grund der sittlichen Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht“ (Kr. d. prakt. Vern. ed. Kirchmann 112. 155. 182 f.). Fichte verwirft diese Kombination des Guten und der Glückseligkeit und sieht in ihr die Gefahr eines schlimmen Selbstbetrugs, indem man sich einrede, die Glückseligkeit „nur nebenbei zu wollen“, während sie doch der eigentliche Beweggrund des Willens sei. Er geht darum auf die mystische Forderung der uninteressierten Gottesliebe zurück, die „jede persönliche Selbstliebe austilge“ (Antw. zum sel. Leben S. 243—250). D. Fr. Strauß benützt die Polemik gegen den Vergeltungsglauben zur Auflösung der christlichen Eschatologie. Er erklärt die Meinung, daß es in diesem Leben den Guten oft schlecht, den Schlechten gut gehe, für die Täuschung eines am äußeren Schein haftenden Denkens und sieht im Streben nach der Seligkeit einen verwerflichen Egoismus (Glaubensl. II, 713 f. Alter u. neuer Glaube, 1. A., S. 124). Die härtesten aber auch verständnislosesten Worte hat Ed. v. Hartmann gefunden, um die christliche Moral wegen ihrer Lehre von einem himmlischen Lohn des niedrigsten Egoismus zu beschuldigen (Das sittl. Bewußtsein, 2. A., S. 37—44). Er ist darin freilich von Nietzsche (im „Antichrist“ und sonst) noch überboten worden. Dagegen hat Lotze auch darin sein weitblickendes Verständnis für die Probleme des sittlichen und religiösen Lebens bewiesen, daß er über den Lohnbegriff sagt: „Wir halten eine Weltansicht für unvollständig, die ein unvergoltenes Verschwinden des Guten für möglich hält“ und vom Christentum urteilt: „Dadurch daß es den süßen Kern der Seligkeit als das letzte Geheimnis offenbart, um deswillen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs gemacht ist, ist das Evangelium eine frohe Botschaft; eine erhabene Botschaft, eine grandiose hat es nie sein wollen und ist es doch geworden, weil es jene war“ (Mikrokosm. III³, S. 358. 360).

Aus den Erörterungen über den Lohnbegriff in den Darstellungen der christlichen Ethik seien hervorgehoben: Martensen, Chr. Eth. I, 412. 564 ff.; M. Kähler, Wissensch. d. chr. Lehre, 2. Aufl., 468. 610 ff.; J. Köstlin, Chr. Eth., 197 ff.; Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums, 5.—7. Aufl., 63 ff.; R. Kübel, Chr. Eth. II, 85—91.

4. Das Ergebnis läßt sich nunmehr in wenige Sätze zusammenfassen. Es besteht kein Grund, den Lohngedanken um seines angeblich juridischen Charakters willen vom Gebiet des sittlichen und religiösen Lebens auszuschließen. Er ist außerhalb des Rechtsgebiets entstanden und läßt außer dem Maßstab der Gerechtigkeit auch für den der Billig-

keit und der Güte Raum. In der religiösen Weltanschauung dient er zum Ausdruck der Gewißheit, daß das sittliche Handeln keine bloße Angelegenheit des Menschen ist, sondern von Gott beachtet und gewürdigt wird, indem er mit der Befolgung seines Willens die Teilnahme an den Gütern seines Reiches zusammengeordnet hat. Versteht das NT auch unter dem Lohn der Treue nicht bloß die Vollendung des sittlichen Strebens selbst, sondern die vollbefriedigende Gestaltung des Lebens überhaupt, so schneidet es doch bestimmt jede egoistische Lohnsucht ab. Denn einmal wird der göttliche Lohn schon dadurch der egoistischen Berechnung entrückt, daß er in eine jenseitige Ordnung der Dinge verlegt wird. Die Vernachlässigung des diesseitigen Vorteils um des jenseitigen Gewinns willen wird so zu einem Wagnis des Glaubens, das an sich schon einen hohen Idealismus in sich schließt. Der Lohn im neutestamentlichen Sinn ist aber nicht bloß jenseitig, er ist auch geistig und sittlich geartet, sofern seine Verwirklichung eine Umgestaltung der Welt voraussetzt, von der wir nur wissen, daß sie die volle Durchführung des heiligen Schöpferwillens Gottes bildet (Mt 19, 28). Dieser Lohn hat darum gar keine Anziehungskraft für das sinnlich-egoistische Begehren. Überdies wird von Jesus und Paulus nachdrücklich betont, daß der Gedanke an den Lohn nicht der eigentlich produzierende Grund des christlich-sittlichen Lebens ist, sondern daß dieses aus der Aneignung der beseligenden göttlichen Gnade und aus der von ihr geweckten Gottes- und Nächstenliebe entspringt. Nur ein Handeln, das dem sittlichen Inhalt des Gotteswillens als solchem gilt, wird darum Lohn empfangen und bloß in Rücksicht auf die Erziehungsbedürftigkeit des Christen und die unausbleiblichen Schwankungen seines inneren Lebens wird der Blick auf den Lohn als Hilfsmotiv verwertet. Dem entspricht es auch, daß der Lohngedanke im NT nicht sowohl als Motiv der Bekehrung, sondern als Ermunterung zur Ausdauer in dem schon gewordenen christlichen Lebensstande gebraucht wird. Demnach erfüllt die christliche Lehre vom Lohn allerdings die Forderung Kants, daß der Blick auf die Glückseligkeit die fundamentalen sittlichen Motive nicht ersetzen oder verdrängen dürfe, sondern sie vorauszusetzen habe. Mit der evangelischen Gnadenlehre endlich ist der biblische Begriff des Lohns vereinbar, weil er nicht eine juridische Vergeltung bedeutet, vielmehr in der Würdigung der unvollkommenen menschlichen Leistung die Gnade ihren Spielraum hat. Jede Ethik, die den Gedanken einer belohnenden göttlichen Vergeltung ausschließt, ist darum unvollständig, weil sie es versäumt, die Überzeugung von der beherrschenden Stellung des Guten in der Welt in ihre volle Konsequenz zu entfalten. **O. Kirn.**

Loisten, pantheistische Sekte des 16. Jahrhunderts. — Vollständige Sammlung der Quellenberichte und eingehende Darstellung der Geschichte der Sekte bei Jul. Frederichs, De secte der Loïsten of Antwerpsche libertijnen (1525—1545). Eligius Pruystinck (Loy de Schaliedecker) en zijne aanhangers (= Werken van den practischen leergang van vaderlandsche geschiedenis van P. Fredericq, II), Gent u. 's Gravenhage 1891; J. Frederichs, Un luthérien français devenu libertin spirituel: Christophe Hérault et les Loïstes d'Anvers, 1490—1544, im: Bulletin historique et littéraire de la soc. de l'hist. du protestantisme français, T. XLI (4. série, année I), 1892, S. 250—269; ders. (nebst Beiträgen von A. Molinier und N. Weiß), La moralité des libertins spirituels, ebenda S. 502—504; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au 16. siècle, Paris 1875, S. 122 ff.

Die früheste Kunde von dem Auftreten dieser Sektierer giebt uns Luthers Brief an Spalatin vom 27. März 1525, demzufolge damals „neue Propheten" aus Antwerpen bei ihm in Wittenberg erschienen waren, die Geist und Vernunft des Menschen dem hl. Geiste gleichsetzten. Die Disputation, die in jenen Tagen Melanchthon in Gegenwart Luthers mit dem höchst selbstbewußt auftretenden Wortführer jener Pantheisten, dem Antwerpener Schieferdecker Eligius (Loy) Pruystinck, führte, ließ Luther die ganze Schärfe des Gegensatzes zwischen jener Richtung und seinen eigenen religiösen Überzeugungen erkennen. Zu Anfang April 1525 richtete er deshalb an seine Anhänger zu Antwerpen ein Schreiben, in dem er sie unter Darlegung von Pruystincks Lehren vor den gefährlichen „Polter- und Rumpelgeistern" eindringlich warnte. Kurz darauf, im Januar 1526, wurde Pruystinck durch die Inquisition in Antwerpen in Untersuchung gezogen; in Gemeinschaft mit neun Mitangeklagten verstand er sich zum Widerruf der von ihm bekannten Ketzereien und kam so mit der Verurteilung zur öffentlichen Kirchenbuße und zum Tragen des Bußkreuzes davon. Daß die von Pruystinck ausgegangene Bewegung damit nicht zum Stillstand gekommen war, zeigen uns Berichte vom Jahre 1534 und 1544, die über die weite Verbreitung Klage führen, die damals die pantheistisch-libertinistischen Lehren in den Niederlanden erlangt hatten. In Antwerpen waren namentlich die wohlhabenden Kreise

in den loistischen Konventikeln stark vertreten. Aber auch außerhalb Antwerpens entfaltete Pruystinck eine eifrige Propaganda, der die von einem seiner Jünger — Pruystinck selbst war ohne alle Schulbildung — verfaßten und in Deutschland gedruckten Flugschriften dienten. So hatten seine Lehren auch im Kölner Gebiete, in Brabant und Flandern Anhang gewonnen. — Nachdem Pruystinck fast zwei Jahrzehnte lang vor den Verfolgungen der Inquisition sich zu sichern gewußt, brach im Sommer 1544 infolge des Geständnisses eines in Haft genommenen Wiedertäufers das Verhängnis über ihn und seine Anhänger herein. Wie bei seinem ersten Prozeß suchte auch jetzt wieder Pruystinck durch das Angebot der Abschwörung seiner Lehren sich zu retten. Als rückfälliger Ketzer wurde er jedoch zum Scheiterhaufen verurteilt, den er am 25. Oktober 1544 bestieg. Daß er in letzter Stunde Widerruf geleistet und gebeichtet, ist nicht erwiesen. Die seine Anhänger belastenden Geständnisse hatte er später als durch die Folter erzwungen zurückgenommen. Sechs andere Loisten, unter ihnen der 1534 als Lutheraner verfolgte und nach Antwerpen geflüchtete Pariser Juwelier Christoph Hérault, wurden enthauptet, der Verfasser der loistischen Schriften, Dominik van Oucle, erhängte sich im Gefängnis, anderen gelang es ins Ausland zu flüchten. Mit dem Ablauf des Prozesses von 1544—45 sind alle Spuren der Existenz der Loistensekte verschwunden.

Über die Glaubenssätze der Loisten besitzen wir außer den Prozeßakten von 1544/45 drei eingehende, im wesentlichen eng übereinstimmende Berichte, den Brief Luthers „an die Christen zu Antorf" vom April 1525 (Erl. 53, 341 Nr. 153; Enders V, 151), den Bericht des Michael Carnovianus an Johann Heß von 1534 (nach Cosack, Paulus Speratus, Braunschw. 1861, S. 404 ff. abgedruckt bei Frederichs S. 59 ff.) und eine aus Inquisitionskreisen stammende Aufzeichnung, die zuerst von Döllinger bekannt gemacht wurde (Beiträge zur Sektengeschichte des MA., T. II, S. 664 ff., danach Frederichs S. 1 ff.). Der religiöse Standpunkt der Loisten ist danach als ein konsequent durchgeführter, mit rationalistischen Auffassungen gepaarter Pantheismus zu bezeichnen. Während der Mensch bezüglich seiner körperlichen Natur sich in Nichts vom Tier unterscheidet, ist sein geistiges Wesen nach der Lehre der Loisten göttlicher Substanz oder, mit anderen Worten ausgedrückt, jeder besitzt den hl. Geist. Da die beiden Seiten des menschlichen Wesens durchaus selbstständig und ohne Einfluß aufeinander sind, so trifft den Geist des Menschen keinerlei Verantwortung für die Schwachheit des Fleisches. Diese findet durch irdische Strafen und durch die Vernichtung des Körpers ihre Sühne; der Geist als solcher ist sündlos. Die Lehre vom Fegfeuer, von der Auferstehung und vom letzten Gericht findet in diesem Systeme ebensowenig einen Platz, wie die Begriffe der Sünde und der Buße. Wir hören vielmehr von den Loisten, daß sie diejenigen verspotteten, welche sich um Gott bekümmerten und Gottes Willen zu thun wünschten; der Mensch solle ganz frei sein, nichts aus sich selbst begehren und so seine letzte Bestimmung erreichen, Nichts zu sein, d. h. in dem göttlichen Wesen aufzugehen. Daß für diesen Quietismus die Gefahr libertinistischer und antinomistischer Verirrungen nahe lag, ist außer Frage; doch liegen bestimmte Anklagen gegen die Loisten wegen unsittlicher Lebensführung nicht vor. Alle Argumente für ihre Lehren entnahmen die Loisten der Bibel, die sie allerdings in höchst gewaltthätiger Weise erklärten. — Ein Zusammenhang der Loisten mit einem vorreformatorischen Sektenkreise scheint nicht bestanden zu haben; immerhin mag Pruystinck durch die gerade in den Niederlanden weit verbreitete pantheistisch-quietistische Tradition des 15. Jahrhunderts beeinflußt worden sein. Auch dem Täufertum steht die loistische Sekte durchaus selbstständig gegenüber; ihre quietistischen Auffassungen, die wohl auch in Täuferkreisen Eingang gefunden haben mögen, sind von dem Täuferhaupte David Joris in einer eigenen gegen Pruystinck gerichteten Schrift über die wahre geistige Armut bekämpft worden (vgl. Nippold, ZhTh Bd 38, 1868, S. 501, 515 ff. und JprTh III, 1877, S. 286 f.). Höchst wahrscheinlich ist es, daß die von den Niederlanden aus nach den romanischen Ländern verbreiteten, seit 1545 namentlich von Calvin bekämpften pantheistischen Lehren der „Libertiner" (vgl. Jundt a. a. O. S. 122 ff.; Kampschulte, J. Calvin, II, 13 ff.) ihren Ausgangspunkt in der gerade damals zersprengten loistischen Sekte hatten.

Herman Haupt.

Lollarden. — Litteratur: Wilkins, Conc. M. Brit., Lond. 1737; Rotuli Parliamentorum; Knighton, De Event. Angl. in Twysden, Hist. Angl., Lond. 1652; Rymer, Foedera; Walsingham, Hist. Angl. brevis in Rer. Brit. med. aevi Script. ed. Riley, 2 voll., Lond. 1863 (Rolls Series); Th. Wright, Polit. Poems and Songs, 2 voll. Lond. 1859 (R.S.); Fasciculi Zizan. J. Wiclif cum tritico ed. Shirley, Lond. 1858 (R.S.); Hist. Henrici V

ed. Redman (R.S.); Elmham, Lib. Metricus (R.S.); Redman, Vita Henr. V, Lond. 1727; R. Pecock, The Repressor of over much blaming of the Clergy ed. Churchill Babington, 2 voll. Lond. 1860 (R.S.); Th. Netter de Walden, Doctrinale Fidei; Ordinances of the Privy Council, ed. Nicolas; A. Wood, Hist. et Antiqu. Univ. Oxon., Oxf. 1674; Davies, Engl. Chronicle (1317–1461); O. Gratius, Fascic. Rerum Expet. et fug. ed. E. Brown, 2 voll. Lond. 1690; — J. Foxe, Acts and Monuments ed. G. Townsend, 8 voll. Lond. 1843; Lechler, J. v. Wiclif, 2 Bde, Leipz. 1873; L. Poole, Wycliffe and the Movement for Reform, Lond. 1889; Matthew, Engl. Works of Wycl., hitherto unprinted, Lond. 1880; Höfler, Anna v. Lux., 1871; — A. M. Brown, Leaders of the Loll., 1848; Maurice, Engl. Pop. Leaders Lond. 1875; Ph. Gaspey, Life of the good Lord Cobham, 2 voll. 1843; Gairdner and Spedding, Stud. in Engl. Hist., Edinb. 1881; Halliwell, Char. of Falstaff, 1841; New Shakspere Soc. Public. 1879; — Stubbs, Constit. Hist of Engl., 3d. ed. Lond., 1869; Fuller, Church Hist. und Worthies of Engl. 1811; Ramsay, Lanc. and York, 1835; Creighton, Hist. of Papacy, Lond. 1882, vol. I und II; Pauli, Gesch. v. Engl., Bd. IV und V; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biogr., vol. XLII (Art. Oldham), London 1895.

I. Geschichtlich bezeugt treten die Lollarden zuerst zu Anfang des 14. Jahrhunderts auf, in einer Notiz des Lütticher Domherrn J. Hocsem (Gesta Pontif. Leodiensium, Leodii 1612, I 31): eodem anno (1309) quidam ypocritae gyrovagi, qui Lollardi sive Deum laudantes vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulierum . . deceperunt. Aus der Bemerkung ergiebt sich zugleich die Abkunft des Namens: Leute, die Gott loben; also nicht von einem sagenhaften Heresiarchen W. Lolhard (nach Fuller), auch nicht von lollium Lolch (Schwindelkorn, Windhafer), mit dem nachher der Chronist Knighton (ubique praedicans [Aston, Wiclifs Freund] lollium cum tritico seminavit) und auch Chaucer (þis loller here wol prechen us somwhat, He wolde sowen some difficulte, Or sprenge cokkle in our clene corn im Shipman's Prologue) die L. in Verbindung bringen, sondern wie Hocsem durchblicken läßt, von mndld. „lollen", lullen, einlullen, das in Mitteldeutschland noch heute im Sinne von „in den Schlaf singen" gebräuchlich ist.

Sie erscheinen seit Ausbruch einer Seuche in Antwerpen (1300) als eine den Begarden und Beginen verwandte Bildung, die sich der Pflege der Kranken und der Bestattung der Toten widmeten, nach ihrem Schutzheiligen auch Alexianer genannt. Von Anfang ihres Auftretens der Ketzerei verdächtig, jedoch seit 1347 von Gregor XI. bedingt geduldet, bleiben die Lollbrüder unter dem Ketzereiverdachte der Kirche anrüchig. — Diese häretische Abschätzung bringt, nachdem Wiclif 1380/1, die Bekämpfung der A. M. Lehre aufgenommen hatte, den Wiclifiten den Gemeinnamen L., der ihnen fortan verblieb. 1382 nennen ihre Gegner, der Cisterzienser Crompe und Thomas Walden (Fasc. Ziz. 113, 296: alius quoque Lollardus de secta Wycclyff) Wiclifs Freunde Hereford und Repington zuerst so; 1387 treten 5 Reiseprediger nomine seu ritu Lollardorum confoederati in einem Mandat des Bischofs von Worcester (Wilkins III 202), 1389 mehrere Angeklagte Lollardi vulgariter nuncupati in Lincolnschen Prozeßakten auf (Wilkins III 208). Seitdem ist der Name in England Gemeingut (lollardia = techings that men clepid Lollards doctrin) und erscheint in den Urkunden in so geschlossener Prägung, daß die niederdeutsche Herkunft in den nationalenglischen Spottnamen für die Anhänger Wiclifs in England im 14.—16. Jahrh. sich verlor. — In diesem Sinne ist von ihnen hier die Rede.

II. Um die Wende des 14. Jahrhunderts geht eine weite und tiefe Bewegung durch das englische Volk. Alte, stille Ahnungen eines kommenden Neuen, Ueberwindung der Gegenwartsnöte und Umgestaltung des religiösen und sozialen Lebensstandes zucken, zitternd in Bangen und Hoffen, in den Herzen der Berührten. Der einzelne Mann wird noch nicht aus seinen Bahnen gerückt, aber in der Tiefe der Volksseele, die nicht vergißt und vergeht, ringen die Gedanken der Vergangenheit, die Wiclif in sein Volk gesät, nach Ausgestaltung.

Nachdem dieser seit 1378 seinen Widerspruch auch gegen die Lehre Roms erhoben und von seiner Universität, dem Hofe, Adel und der Ritterschaft sich unterstützt sah, kam es für die Durchführung seiner in Lehre, Verfassung und Kult tief einschneidenden Ideen darauf an, diesen auf breiterem Grunde Geltung zu verschaffen. Wohl nach dem Vorbilde der Bettelmönche, die den in der Abendmahls-Ketzerei hingeworfenen Handschuh aufnahmen, sandte er zuerst ihm nahestehende Männer aus — als die ersten werden N. Hereford, J. Aston, L. Bedeman, Mitglieder der Oxforder Universität, J. Purvey, sein Pfarrgehilfe in Lutterworth, W. Thorpe, Parker, Swinderby (in dem Mandate des Bischofs Heinrich von Worcester vom 10. August 1387, vgl. Wilkins III 202) genannt, — begeisterte,

furchtlose und beredte Männer von kraftvollem Wirklichkeitssinne und vorausschauender Initiative, die an die kleinen Leute, Feldarbeiter und Handwerker, also an die Volksmasse sich wandten. Zum erstenmal in der englischen Geschichte sehen wir einen Mann, der, mit den Regungen der Volksseele tief vertraut, die Wege der herkömmlichen Verkündigung verläßt. An das Herz des gemeinen Mannes, nicht an den Verstand der Zunftgelehrten geht er. In weniger als einem Jahre wird eine Flugschriftenlitteratur von ihm geschaffen. Der trockene Syllogismus und die langatmige Dialektik der Schule ist auf den kurzen Blättern überwunden. Das bewegte Gemüt des Meisters kommt nun in der rauhen und oft unbeholfenen, aber immer packenden Bauernsprache, die mit dem Trost und der Verheißung der Bibel durchsetzt ist und durch anheimelnden Humor die Herzen im Sturme gewinnt, zu seinem Rechte. Der Schulgelehrte ist Tagesschriftsteller geworden. Von den Fesseln des Dogmas befreit, aber gebunden im Evangelium, verkündet er Unerhörtes: die Bibel allein ist Glaube, Richtschnur und Maß des Lebens.

Ein neuer Ton, der die Spiegelfechtereien und Harlekinaden der entarteten Bettelmönchspredigt überklang. Denn zwar in den idealen Zielen des h. Franz und Dominicus hatte für Wiclif kein Motiv gegen deren Jünger gelegen; sein Traktat A Short Reule of Life zeigt, wie nah in dieser Beziehung seine Ideen denen des h. Franz stehen. Aber neben dem A. M.s-Streit war es der nicht selbstlose Eifer, mit dem die Bettelmönche die Sache ihrer Patrone, der beiden Schismapäpste, (seit 1378) in die begehrliche Hand nahmen, und ihr Gegensatz zur Bibel, deren Einwirkung auf das Volk sie zu beargwöhnen und zu fürchten Ursache hatten, die Wiclif von ihnen schieden. In seiner Schrift vom Pfarramte (Matthew, p. 408 ff.) greift er selbst sie erbarmungslos an, und in seinen „Armen Priestern", den ersten Lollarden, sucht er ihnen sein Schach zu bieten. Deren Mission war der Kampf gegen die Unterdrückung der freien Predigt und der englischen Bibel, gegen scheinheilige Verkehrung der Armut in Üppigkeit und Sinnlichkeit, Habsucht und kleinlichen Ehrgeiz, und ihren Handel mit Gebeten, Indulgenzen und Bruderschaftsbriefen. Sie sollten in das geistliche Arbeitsfeld der Bettelmönche eintreten und in freieren Formen eine Lösung der von jenen hintangesetzten Aufgaben suchen. Kein Gelübde, keine förmliche Weihe band sie; arm, ohne zu betteln, von einem Willen gelenkt, in enger Berührung mit dem Volke, ausgerüstet mit Geist und Glauben, wie ihre Erfolge beweisen, wanderten diese freimütigkühnen Volksprediger des 14. Jahrhunderts, barfuß, in der Hand einen langen Stab, das Zeichen ihres Hirtenberufs, und in einen langen, rauhen, braunroten Mantel gekleidet, der Armut und harte Arbeit andeutete, von Dorf zu Dorf; in Kirchen und Kapellen, am Dorfanger und Kirchhof, Höhlen und Wegrain verkündigten diese „precheres of Goddis lawe" die Herrlichkeit des verborgenen Gotteswortes. Die Prälaten und Pfarrherrn, Rektoren und Äbte verlachten und haßten, das Volk aber liebte sie und sammelte sich um sie.

Das war der Anfang der großen Lollardenbewegung, die England fast 1½ Jahrhunderte in seinen Tiefen bewegte und in ihren Ausläufern der nachfolgenden Reformation im wesentlichen die religiöse Grundlage gab. Denn der Erfolg im Volke war ein ungeheurer. Der engere Kreis der Simple Priests, denen außer den genannten Theologen W. Smith, W. Brute und R. Swinderly angehörten, erweiterte sich durch den Zutritt zahlreicher Laien, die in Konsequenz Wiclifscher Ideen (vgl. u. a. De Veritate Script. S. cod. Vindob. Palat. 1294 col. 68[d]: predicacio verbi dei est opus dignissimum omnis creature. item omnis christianus debet pre omnibus operi precipue sibi limitato a deo diligenter intendere; und col. 66[d]: igitur illa lex (scriptura sacra) est primo ab omnibus et maxime a sacerdotibus addiscenda) das Recht der Verkündigung für sich in Anspruch nahmen — aus den Urkunden erfahren wir schon aus den ersten Jahren die Namen von R. Dexter, N. Tailor, M. Scrivener, J. Harry, W. Parchmener und R. Goldsmith, sämtlich Bürger von Leicester (Wilkins III 208 ff.) — und gegen die widerstrebende kirchliche Gewalt in kühner Rücksichtslosigkeit vorgingen. Ihren theoretischen Grundsatz, daß jeder Priester die gleiche Vollmacht zu lösen und zu binden habe wie Papst und Bischof, setzten sie in die Praxis um, ließen von den Poor Priests an andere die Priesterweihe erteilen, und schon 1387 unternahm ein zu den Lollarden übergetretener Augustiner-Eremit P. Pateshull (Walsingham II 157 ff.) durch eine heftige Predigt in der Londoner Christophskirche einen öffentlichen Vorstoß gegen die Orden, die zu einem Krawall in den Londoner Straßen führte. Auf Grund der zeitgenössischen, natürlich gegnerischen Berichte ist festzustellen, daß eine Reihe vornehmer, staatsmännisch gebildeter und einflußreicher Männer, die die Mißgunst des allmächtigen, seit 1381 der Wiclifie abgünstigen Herzogs von Lancaster nicht fürchteten, der Graf von Salisbury, Johann v. Mon-

tacute, Sir Ph. Latimer, Sir J. Trussel, Sir L. Clifford, Ritter des Hosenbandordens, Sir R. Stury, Sir R. Hilton, Sir W. Nevil und andere durch Stellung und Besitz ausgezeichnete Männer, die Sache der L. zu der ihrigen machten (Knighton col. 2661: isti milites, dominus Ph. Latymer et R. Stury cum ducibus et comitibus ... erant praecipue eis adhaerentes et in omnibus eis faventes promotores strenuissimi et propugnatores fortissimi). Das Volk aber, berichtet Knighton, fiel ihnen in Stadt und Land so sehr zu, daß „unter zwei Engländern, die auf der Straße sich trafen, einer ein L. war" (Knighton col. 2664: mediam partem populi aut majorem partem sectae suae adquisiverunt; col. 2666: secta . . . in tantum multiplicata fuit, quod vix duos videres in via, quin alter eorum discipulus Wyclyffe fuerit). So mächtig ergriff die Kraft der neuen Wahrheit die Gemüter, daß unterschiedslos Männer und Frauen sich selbst für die neuen Ideen einsetzten und „erstaunlicherweise" selbst Neugewonnene die einheitliche Form der lollardischen Verkündigung in Sprache und Sache annahmen: et licet de novo conversi . . . unum modum statim loquelae et formam concordem suae doctrinae mirabiliter habuerunt et doctores evangelicae doctrinae tam viri quam mulieres materno idiomate . . . effecti sunt, sagt Knighton (V 2664) von ihnen. Die Bibel in der Muttersprache war die Waffe, die dem Vorstoß der L. die Zukunft sicherte. Um die Wende des 14. Jahrhunderts standen sie auf der Höhe, wenn nicht dem Einfluß, so doch der Zahl nach. Die von anderer Seite vielfach ausgebeutete Behauptung, die Bewegung habe sich „auf Hof und Adel beschränkt und Wiclifs Lehre sei mit seinem Tode verrauscht", wird schlagend durch die geschichtlichen Thatsachen widerlegt.

Schon zu Wiclifs Lebzeiten erfolgte ein Gegenstoß. Im Mai 1382 legte Courtenay, der Erzbischof von Canterbury, dem Parlament Maßregeln gegen die Reiseprediger Wiclifs, die damals von Lutterworth aus mit Bibelteilen und kurzen Schriften W.s und Herefords (quosdam libros, libellos, schedulas et quaternos per se et fautores suos frequentius scribi, comunicari et publicari fecerunt, Wilkins III 204) die Diöcese Leicester beunruhigten, vor, indem er sie „des Ungehorsams gegen die Kirchenoberen, der Verfeindung der Stände untereinander und der Ketzerei (!) bezichtigte: böse Leute ziehen im Lande von Grafschaft zu Grafschaft, predigen unter dem Scheine großer Heiligkeit, doch ohne bischöfliche Erlaubnis an allen öffentlichen Orten, wo Leute zusammenkommen; sie wissen durch feine, sinnreiche Worte das Volk zu ihren Predigten zu locken, scheuen sich nicht publice praedicare et secrete in aulis, cameris, hortis et gardinis . . . fideles utriusque sexus sua perversa doctrina inficere (Wilkins III 202). In die ketzerische Verkündigung mischen sie Verleumdung wider die Reichsstände (die Prälaten!), und durch aufwieglerische Brandreden verhetzen sie das Volk, aber um Rügen, Ermahnung und Vorladung der Bischöfe kümmern sie sich nicht". — Am Widerstande des Königs scheiterte der Schlag; aber Richard II. überwies auf Drängen des Primas die Sache (durch ein Dekret vom 26. Juni) der Jurisdiktion der Ordinarien, die durch eigene bischöfliche Beamte gegen die Armen Priester vorgehen sollten. Die in Kraft des königl. Patents nunmehr von Courtenay eingeleitete Untersuchung entzog den noch einlenkenden Hereford, Repington und Bedemann vorübergehend ihre Universitätsrechte, während Aston, der mit rücksichtsloser Sprache das Recht seiner Sache vertrat, als Ketzer ausgestoßen wurde (Fasc. Ziz. 290).

Am 31. Dezember 1384 starb Wiclif, der Vater der neuen Gedanken. Die Sache, die er vertreten, starb nicht mit ihm; sie lebte und erstarkte aus eigner Kraft. Aus den Chronisten wissen wir, daß um den Beginn der 90er Jahre in und um London, in den Sprengeln von Lincoln (mit Oxford, Leicester und Lutterworth), Salisbury und Worcester die L. in dichten Massen saßen; aus Werkstatt und Tenne flog ihre Predigt auf die Straße, und mit drohender Kraft pochte sie, nun auch vielfach über die religiöse und evangelische Forderung in das politische und wirtschaftliche Leben überspringend, an die Pforten der Kirchen und Paläste. Wenn in diesen Jahren auch nur ein Dritteil der Engländer lollardisch gesinnt war, so wird begreiflich, daß die L., wahrscheinlich ermutigt durch die schroffe Ablehnung einer die Vernichtung aller wiclifitischen Bibelübersetzungen fordernden Bill der Prälaten seitens des Parlamentes, es 1395 unternahmen, demselben Parlament durch Latimer und Stury eine Denkschrift einzureichen und die Mitwirkung des Parlaments zur Durchführung der lollardischen Reform zu fordern. Aus den 12 Sätzen (der kritisch gesichtete Wortlaut bei Shirley, F. Z. 360 ff.) ergiebt sich, daß die Antragsteller zum Teil über ihren besonneneren Meister hinausgehen. Die Wandlung zur religiös-politischen, bezw. wirtschaftlichen Partei setzt ein. Glaube, Liebe, Hoffnung sind aus der englischen Tochterkirche

geschwunden, seitdem sie sich durch ihre Verbindung mit der großen römischen Stiefmutter (novercam suam magnam) in weltlichen Besitz verloren hat (I); das römische Priestertum ist nicht das Christi (II); das Keuschheitsgelübde der Mönche hat unnatürliche Laster zur Folge (III); die Wandlung im A. M. ist ein gefälschtes Mirakel und verführt zum Götzendienst (IV); Gebete über Brot, Salz, Wein, Wasser, Öl, Wachs u. dgl. sind unerlaubte Zauberkünste (V); König und Bischof, Prälat und Richter in einer Person sind gegen Christi Wort (Mt 6, 24) (VI); ebenso die Gebete für die Toten (VII); die Anbetung von Bildern und die Wallfahrten sind Sünde (VIII); die Ohrenbeichte ist zur Seligkeit nicht vonnöten, die Wurzel des klerikalen Hochmuts und die Ursache sündiger Lust (IX); der Krieg widerspricht dem NT., ist Mord und Raub an den Armen (X); Nonnengelübde sind der Grund zu Kindermord und unnatürlicher Unzucht (XI) und Kunstgewerbe (Gold- und Waffenschmiedekunst) sind unnütz und führen zu Luxus und Verschwendung (XII). Dann folgen die Schlußworte: haec est nostra ambassiada (Botschaft, Antrag), quam Christus praecepit nobis prosequi ... rogamus ergo deum de maxima sua bonitate, quod reformet nostram ecclesiam ad perfectionem sui primi initii. — Wir sehen, Hilf- und Weckruf zugleich; das Verlangen nach reiner Verwirklichung der ursprünglichen Reichsgottesidee, nach christlicher Tugend, sittlichen Lebensformen und einfacher Lebensführung, das unmißverständlich in die Forderung einer Reformation nach urchristlichem Vorbild ausklingt. Es ist Verkennung der Thatsachen, wenn (der katholische) Lingard in dem puritanischen Untertone des letzten Satzes, der lediglich die Konsequenz aus der grundsätzlichen Stellung zur Reform einerseits und zu den Lebensmächten andererseits ist, in dem Antrag nichts weiter als eine „Mischung von Fanatismus und Thorheit" sieht (IV 319).

Aber die L. hatten ihre Kraft überschätzt. Der Antrag war ein Schlag in die Luft. Der König, der bis dahin dem klerikalen Vorgehen gegen jene sich versagt hatte, brauchte starke Worte gegen die Petition und ihre Vertreter, bedeutete, durch einen Bischofsausschuß aus Irland zurückgeholt, Sir R. Stury seiner Ungnade und ließ seine Anhänger mit scharfen Strafen bedrohen. Der Fehlschlag wurde zum Rückschlag; die Lollardie hat in der Folgezeit niemals wieder die Rolle im öffentlichen Leben Englands gespielt, die in dem Antrag von 1395 zum Ausdruck gekommen war. Es begann der Abstieg, die Periode eines fast hundertjährigen Martyriums.

Im Jahre 1396 folgte Th. Arundel, ein Mann aus einem der ersten Geschlechter des Landes, dem Erzbischof Courtenay im Primat, und 1399 wurde Richard II., der letzte Plantagenet, durch hierarchisch-aristokratische Verschwörer gestürzt. Heinrich IV. (aus dem Hause Lancaster) aber hatte mit dieser Koalition, der er die Krone des Reiches dankte, zu rechnen. Nur mit Hilfe der Hierarchie konnte er das Gewonnene halten. Hatte aber die Kirche ihm die Krone in die Hand gelegt, so durfte sie königlichen Dank erwarten: den Arm des Staats wider die Ketzer. — Arundel selbst, der erbittertste Gegner der L. (in dem Verhör mit W. Thorpe hat er erklärt, daß er die Ausrottung der L. als eine Mission Gottes an ihn ansehe: God has called me againe (aus der Verbannung) and brought me into this land for to destroye the false secte that thou art of; as by God, I shall pursue you so narrowly that I shall not leave a slip of you in this land, Examin. of Thorpe bei Foxe III 281), hatte dem neuen Herrn gegen die Zusage energischen Vorgehens gegen die Armen Priester die Wege geebnet; er wurde, zumal Heinrich weder an wiclifitischen Neigungen noch an antiklerikalen Selbstständigkeitsgelüsten litt, des Königs böser Dämon.

Auf eine Vorstellung der Bischöfe, ihre Machtmittel gegen die L. seien nicht ausreichend, erfolgte Januar 1400 die berüchtigte Akte De Comburendo Haeretico, und schon im Februar (Wilkins III 254; 24. Februar 1401 nach Lechler II 62) erhoben sich die von Kirche und Staat geschürten Flammen über dem unverbesserlichen Ketzer W. Sautrey (Chartris). Der Sprecher des Unterhauses dankte im Namen der Gemeinen dem Könige, daß er das „für die Ausrottung der Ketzerei geeignete Heilmittel" (Lingard III 233) angewandt habe. Jedes der nächsten 10 Jahre ist durch Opfer der Inquisition bezeichnet. In den Grafschaften Süd- und Mittelenglands lohten die Flammen auf; wer ihnen nicht verfiel, wurde durch die Folter zum Widerruf gebracht (so J. Purvey) oder endete im Elend und Grauen des Kerkers.

Indes weit entfernt, sich einschüchtern zu lassen, suchten die L. für ihren Kampf um die religiöse und wirtschaftliche Freiheit Stärkung in dem Hasse, den die gequälte Bauernschaft gegen den im Überfluß lebenden Klerus im Herzen trug. Jack Upland (in s. Ploughman's Complaint[?]), in Verfolg von Wiclifschen Gedanken, die dieser in seiner Rule

and Testament of St. Francis (Matthew 39 ff.) ausgesprochen, zog Welt- und Klostergeistlichkeit, besonders die Friars höhnisch auf, daß sie die Grundsätze ihrer Gründer längst verlassen und ihre eignen Brüder, die Spiritualen (Fratricellen), und die Begarden und L. der Niederlande bis aufs Blut verfolgt hätten, weil diese das Testament ihrer Väter treu
5 gehalten (Matthew LXXIV u. Encycl. Brit. XIV 811); in ungelenkem, aber kraftvollem Englisch ruft er ihnen zu: Freyer, what charitie is þis | To fain þat whoso liveþ aftir your order | Liveþ most perfectlie | And next followeþ the state of þe Apostles | In povertie and penance: | And yet þe wisest and greatest clerks of you | Wend or send or procure to þe court of Rome | And to be
10 absoiled (entbunden) of þe vow of poverty! — In The Creed of Piers Ploughman (zuerst gedruckt London 1553; kritische Ausgabe von Pickering, London 1856) ist der Vorwurf, daß ein Wahrheit suchender Mann nach der echten christlichen Lehre ausgeht und sich der Reihe nach an die vier Bettelorden wendet, damit sie ihn den Glauben lehren. Wie einer den anderen verhöhnt und beschimpft, wird mit grimmem Humor in schneidender
15 Rede geschildert; an Jesu Worte denkt keiner mehr. Die lollardischen Volksprediger aber holen sie hervor und messen an ihnen die übeln Praktiken des Klerus. In Leicester hätten einmal, berichtet Knighton (col. 2662), zwei Mönche sich nach Holz umgesehen, um die Mahlzeit zu kochen. „Hier," sagt der eine, „ist ein Bild der hl. Katharina; gönnen wir ihr noch einmal ihr Martyrium." Er nimmt ein Beil: „Laß uns doch
20 sehen, ob sie bluten wird; wenn nicht, so wird sie uns wenigstens unsern Kohl kochen." — Die Erbitterung und der Haß, den solche Männer und solche Reden in den suchenden Herzen weckten, wurden Waffe und Helfer der L. in dem Kampfe, der damals nicht aussichtslos erschien. —

Den Hauptschlag aber führte Arundel gegen Oxford, damals noch eine Hochburg der
25 Wiclifie. Er gab der Universität schuld, ein Dokument, das Wiclifs Andenken ehrte (Wilkins III 302; Hus. et Hieron. Hist. et Mon., Nürnberg 1558, II fol. 366 b), verfaßt oder doch veranlaßt zu haben — die englischen Abgesandten beim Kostnitzer Konzil haben es als Fälschung bezeichnet — und erzwang 1408 von der Konvokation die Constitutiones Th. Arundel (gedruckt bei Wilkins III 314—319), die die Kraft der
30 Lollardie brechen sollten. Sie verboten u. a. die Predigt ohne Erlaubnis des Bischofs, daß von Laien die Sünden des Klerus gestraft würden, und verlangten die Vernichtung der Schriften Wiclifs und der L.; dazu ordnete er in Oxford periodische Visitationen sämtlicher Studienhäuser auf lollardische Grundsätze an und entfernte rücksichtslos alle Verdächtigen. Mit durchschlagendem Erfolge: nach wenigen Jahren schon stand die
35 vom ketzerischen Gift befreite Universität unter den Vorkämpfern der römischen Rechtgläubigkeit. —

Nun schritten die Verfolger auf der Siegesbahn weiter. Die kleinen Leute in Stadt und Land standen im Banne von Galgen, Beil und Holzscheit; der Universität, die sich einst furchtlos und selbstbewußt zur Verkünderin der Reform gemacht, war der Mund ge-
40 stopft; die großen Herren aber hin und her im Lande waren der Bewegung treu geblieben.

Unter ihnen galt Sir John Oldcastle, aus dem Rechte seiner dritten Gemahlin Lord Cobham, ein im Kriegsdienst bewährter und am Hofe des Königs angesehener Ritter, als Führer der L.; auf seinen großen Liegenschaften in Kent hatte er den Arbeitern und Handwerkern freie Hand gelassen und ihr religiöses Bedürfnis durch Reiseprediger be-
45 friedigt. Mit seinen Anschauungen ging er frei heraus; die Vertrauensstellung, die er zu seinem Waffenbruder Heinrich IV. hatte, und die persönliche Freundschaft mit dem damaligen Prinzen von Wales (nachmals Heinrich V.) schützten ihn wohl auf dem schwierigen Boden vor den Angriffen Arundels. — Wann er mit den Wiclifschen Ideen bekannt geworden, ist ungewiß; die Angaben Bales (Archaeologia Cambr. IV. Ser., VIII 125)
50 sind tendenziöse Erfindung. Ebensowenig hat die Angabe, daß er mit dem lustigen „Prinzen Hal" in Londoner Kneipen ein wildes, zuchtloses Leben geführt habe, irgend welche Beglaubigung durch zeitgenössische Zeugnisse; nicht einmal eine Andeutung der Sache fällt bei den ihm wegen seiner Lollardie übelgesinnten Chronisten (Pauli V 21). Die üble Nachrede, die in ihm den ketzerischen Ritter und den cynischen Genossen der Aus-
55 schweifungen des Prinzen von Wales und feigen Maulaufreißer sieht (Fuller: a boon companion, a jovial royster and yet a coward to boot), kommt auf die Rechnung der späteren Chronisten. Die Dichtung hat vollends nur sein Zerrbild. Aus dem Urbild, dem festen, frommen Lollarden, dem Manne von weitsichtigem Urteil und todesmutiger Überzeugung, hat die Muse Shakespeares, der wie den weltflüchtigen Puritanern
60 so auch den L. abhold war, in der Figur Falstaffs den feigen, fetten Schmarotzer und

lüsternen Schürzenjäger gemacht, als der er im Drama Heinrich IV. auf der Bühne steht. Nach den Untersuchungen Halliwells und Gairdners (S. 59) hat lediglich die Thatsache, daß Falstaff als Zeitgenosse Heinrichs IV. trotz aller sittlichen Verlumptheit einen religiösen Zug und Vertrautheit mit der Bibel verrät, bei den Besuchern des Globe Theaters die Annahme, daß er ein Lollarde war, geweckt; und die Tradition, daß Oldcastle ein „fetter Mann“ war, verstärkte den Eindruck, daß die auf dem damaligen Theater lange und wohl bekannte Figur des dicken Lumpen Oldcastle eben auf den Lollarden zurückgehe. Im übrigen widerspricht der geschichtliche Oldcastle in alle Wege seinem dichterischen Nachbild, dem Shakespere später in Konnivenz gegen die emporkommenden Puritaner unter Elisabeth einen anderen Namen gab, Sir John Falstaff (nach einem unter Heinrich VI. lebenden, übrigens ebenfalls ehrenwerten Sir J. Fastolf), und dessen Ehrenrettung er selbst im Epilog zum 2. Teil von Heinrich IV. im Hinblick auf die Falstafffigur ausdrücklich unternimmt durch die Worte: Oldcastle died a martyr and this (Falstaff) is not the man. Zudem ist jene Teilnahme Oldcastles an den Lumpereien des Prinzen von Wales, ganz abgesehen von der mangelnden geschichtlichen Bezeugung, sachlich völlig unhaltbar; sie wäre unerträglich mit seiner hervorragenden Stellung unter den auf ernste Lebensführung dringenden Lollarden. Sogar aus dem Chaucerschen Kreise, in dem kein Verständnis für die positiven Forderungen der L. war, haben wir durch Occleve, Chaucers Schüler, eine Würdigung Oldcastles, den er „einen mannhaften Ritter“ nennt, who shoon ful cleer in famous worthinesse | Standing in the favor of every wight.

Seine Verbindung mit den L. ist aus dem Jahre 1410 geschichtlich bezeugt; das waren die Jahre, wo er am höchsten in der Gunst des Prinzen stand (Elmham, Vita Henr. V., p. 31); er hat damals (nach den Gesta Henr. V, ed. Engl. Hist. Soc., p. 2) mit allen Kräften sich bemüht, Heinrich zu seinen Anschauungen herüberzuziehen. Jedenfalls trat er als einflußreichster und gefürchteter Führer der L. für die Reform des Klerus ein und betrieb auf Veranlassung von Hus die Verbreitung der Wicliffschen Schriften (Bale, Brefe Chronicle etc., Marburg 1544, p. 251; Goodwin, Henr. V, p. 167).

Den Bischöfen wegen seiner Ketzerei — er erklärte sich öffentlich gegen die Wandlung im A. M., die Ohrenbeichte, die Bilderverehrung und die Wallfahrten — und seines Reichtums, den er auf Ausrüstung und Aussendung der Reiseprediger verwandte, längst ein Dorn im Auge, blieb er unter Heinrich IV., der unter seinen dynastischen Bedrängnissen die Hand an den mächtigen Volksführer, „den guten Lord Cobham“, nicht zu legen wagte, unangefochten. Bei Heinrich V. aber fanden die Klagen Arundels und der Konvokation wider ihn eine bessere Statt. Als des Königs persönliche Bemühungen, ihn umzustimmen, fruchtlos blieben, erteilte jener ihm nach einer stürmischen Unterredung in Windsor einen scharfen Verweis wegen seines Starrsinns, und Oldcastle verließ ohne Erlaubnis den Hof, um den kommenden Sturm in seinem festen Schlosse Cowley (Kent) abzuwarten (Wilkins III 351). Die Vorladungen Arundels ließ er zerreißen; infolgedes wurde er in Kontumaz und Bann gethan und (Fasc. Ziz. 436) durch einen kgl. Haftbefehl festgenommen. Dem Bischofsausschuß (Arundel mit Winchester und London) übergab er ein Bekenntnis in englischer Sprache über vier strittige Punkte, A. M., Buße, Bilder und Wallfahrten. Ich glaube, heißt es dort, daß das allerheiligste Sakrament des Altars ist Christi Leib in der Form des Brotes (Crystis body in fourme of bred); was die Buße betrifft, so glaube ich, daß jeder, der selig werden will, die Sünden abthun und in aufrichtigem Bekenntnis, wahrer Reue und heiligem Leben Buße thun muß so, wie Gottes hl. Wort lehrt, sonst wird er nicht selig (it is nedful to every man to forsake synne and to do dulie penance for synne before don ... and ellis may he not be savyd); Bilder sind nicht Sache des Glaubens; sie sind Zeichen, die uns an die Passion des Herrn erinnern und an das fromme Leben der Heiligen; aber hoso doth worschyp them or putteth feyth, hope or trust in help of them, he doth in that the grete synne of mawmetrie (Götzendienst); jeder, der Gottes Gebote nicht kennt und hält, mag über die ganze Welt wallfahrten und wird doch verdammt; wer aber die Gebote Gottes weiß und thut, wird selig: though he nevyr in hys lyff go on pilgremage as men use now to Canterbury or to Rome or to eny other place, schal be savyd (Fasc. Ziz. 438/39). Diese — ausweichenden — Erklärungen genügten Arundel nicht. Es sei, sagte er, manches Gute und gut Katholische darin, aber Oldcastle solle seine runde Antwort auf die Frage geben, ob nach der rite geschehenen Weihung im A. M. das materielle Brot zurückbleibe oder nicht, und ob es zur Seligkeit nötig sei, daß die Sünden dem von der Kirche bestellten Priester gebeichtet würden. Hierauf

verweigerte jener die Antwort, erklärte aber auf erneutes Drängen, er sei bereit zu glauben und zu halten, was die heil. Kirche bestimmt habe, aber dem Papst, Kardinälen und Prälaten spreche er das Recht, diese Dinge zu bestimmen, ab (ad quae dominus Oldecastle respondit, quod bene voluit credere et observare quicquid sancta mater ecclesia determinavit . . . sed quod papa, cardinales et episcopi haberent potestatem talia determinandi noluit aliqualiter affirmare, Fasc. Ziz. 441). Daraufhin wurde er am 25. September vor ein neues Bischofsgericht gestellt. Den geforderten Widerruf wies er zurück: die Wandlung im A. M. sei wider die hl. Schrift und vergifte die Kirche (dixit inter alia, quod sicut Christus hic in terra degens habuit in se divinitatem et humanitatem, divinitatem autem velatam et invisibilem sub humanitate, sic in sacr. alt. est verum corpus et verus panis, videlicet quem videmus, et corpus Chr. sub eodem velatum, quod non videmus . . . . determinatio autem ecclesiae est facta contra Scripturam sacram et postquam ecclesia fuit dotata, est venenum effusum in ecclesia (Fasc. Ziz. 444). Die Ohrenbeichte sei zum Heil nicht nötig, quia sola contritione peccatum deleri posset et ipse peccator purgari. — Durch häufige Berufung auf die Bibel reizte er die Bischöfe; im Hin und Her der Rede wurden diese warm, und Oldcastle brach los: Papst und Prälaten soll man nur soweit gebrauchen, als sie Christi Nachfolger im Wandel sind; papa noster autem verus Antichristus est, episcopi necnon alii praelati eius membra et fratres cauda eiusdem. Dann wandte er sich mit weithin schallender Stimme und erhobenen Händen an die Umstehenden: Bürger und Landgenossen, hütet euch vor diesen Betrügern, die euch in die Hölle verderben (Bale 264—72; Fasc. Ziz. 444/451). — Hierauf fand Arundel den Spruch, Oldcastle als Ketzer dem weltlichen Arm zu übergeben. Der Wunsch des Königs, dieser werde dem Drucke weichen und widerrufen, scheiterte an der aufrechten Hartnäckigkeit des in Ehren Ergrauten (Walsingham II 296); er wurde wochenlang in Haft gehalten. — Eine bedeutsame Stunde für England, da zwei große Lebensmächte, in alten Zeiten geeint die Welt erobernd, nun aber auseinanderstrebend, Evangelium und Kirche, um die Volksseele warben. Die Kunde von seiner Not flog durchs Land; und die Menschen hoben ihre Sinne und lauschten dem Raunen kommender Dinge: wenn des Königs eigener Freund, ein Lord aus einem der besten Landesgeschlechter, ein führender Geist, der seinem Volke hätte ein Leitstern sein können, um seines Glaubens willen unter den Bedrohungen des Todes im Kerker lag, was hatte der gemeine Mann zu erwarten? Damals verbreitete sich das Gerücht, 100000 L. seien bereit zur Befreiung des guten Lord Cobham. Aber eine Bestätigung findet sich in keiner Chronik. Ebensowenig lassen sich die im Volke verbreiteten Widerrufe des Gefangenen als echt nachweisen; es sind Verleumdungen und Namensfälschungen, in denen selbst die Regierung ihre Hand hatte (Ramsay, Lanc. and York I 178 not. 5); schon damals wurde ihre Echtheit geleugnet (Maurice 266; Bale, Life of O. 41—45).

Inzwischen war Oldc. unter manchen Fährlichkeiten aus dem Tower entkommen (10. Okt.). Es schwirrten neue Drohungen durchs Land — abermals ohne Bezeugung bei den Chronisten, soweit Thatsachen in Frage kommen, — die L. seien entschlossen, den König und seine Brüder, dazu „den Erzbischof und alle Prälaten und andere Reichsmagnaten" zu ermorden, die Kathedralen, Kirchen und Klöster zu zerstören und Oldcastle zum Regenten zu machen; ob einige wilde L. wirklich zu solchen ausschweifenden Hochverrätereien entschlossen waren, läßt sich natürlich nicht nachweisen. Thatsache ist, daß etwa hundert (Weber, Geschichte der Kirchen-Reformation in Großbritannien I 121) Freunde Oldcastles unter Führung von Sir Roger Acton in den Feldern von St. Giles sich ansammelten und die Herausgabe ihres (bereits entkommenen) Freundes forderten. Sie wurden von den Leuten des Königs (11. Januar) durch eine List aufgehoben. Zwar ohne Blutvergießen; einige Hauptschreier indes wurden verhaftet und nachher hingerichtet und zwei Edikte erlassen, von denen das eine das Lesen der hl. Schrift bei Todesstrafe verbot, das andere alle L. zu Ketzern erklärte (Bale 47). Für die Wiedereinbringung Oldcastles aber wurde den Schergen Steuerfreiheit für alle Zeiten (Rymer, Foed. IX 89), den Verbrechern Freiheit aus dem Kerker verheißen (Redman, Hist. Henr. p. 17); aber die Treue seiner Freunde umgab Cobham mit schützender Mauer. Erst nach vier Jahren, während deren der hin- und hergejagte Flüchtling mit allen Anschlägen gegen das Leben des Königs, u. a. auch mit einem hochverräterischen Bündnis mit den Schotten in Verbindung gebracht wurde — this however must be considered doubtful ist die stehende Wendung in den neueren englischen Darstellungen dieser Vorgänge — wurde er in den Marschen von Wales durch die Lords Jeuan ab Gruffydd u. Gruffydd Vychan of Garth dingfest gemacht, mit zerbrochenem Schenkel nach

London geschleppt und in den Tower verbracht, am 14. Dezember 1417 als „rechtloser Hochverräter und überführter Ketzer“ zum Tode verurteilt, wobei ihm die Verleumdung seiner Feinde abermals einen nirgends bezeugten Widerruf zuschreibt (J. Tait im Dict. of Nat. Biogr. Art. Oldcastle) und am Galgen in St. Giles's durch Strick und Feuer grausam hingerichtet (Rot. Parl. IV 108). Aber er starb als ein Held, ein Zeuge für die göttliche Ordnung des Lebens auf dem Felsengrund der ewigen Wahrheit, Pfadfinder und Bildner seines Volks, weil er ihm eine große Idee hinterlassen, in kraft deren es in 150 Jahren zu herrlicher Wiedergeburt und Größe aufstieg. Gewiß, seine mächtigen Feinde haben ihm in der leidenschaftlichen Erregung des Streits die ehrliche Würdigung seiner Überzeugungen versagt, und die Verleumdung der Nachwelt hat seinen Namen geschändet; aber im Zeugnis der Geschichte schwankt sein Charakterbild nicht mehr zwischen Heiligem und Hochverräter; über den Makel der Ketzerei, der an ihm haftet, hat die Geschichte nicht das letzte Urteil.

Wenn ein furchtbares Ereignis, nicht erwartet, unter die Menschen tritt und sie wie ein finsterer Riese im Eintreten mit dem Ärmel streift, dann zucken die verwundeten Herzen in Schmerzen auf; dann zeigt sich, was im Menschen ist, offener, die Seele lauscht und die Ohren werden wach, die Hände aber der einen verirren sich in jähe, böse That, den anderen stockt Blut und Kraft, und thatlos sinken sie abwärts. Oldcastles Tod bezeichnet die Wendung.

Bis dahin in rascher Zunahme und je und dann aus der Verteidigung zum Angriff vorgehend, wurden, nachdem der Große gefällt war, die Kleinen durch blutige Gewaltmaßregeln in die Hürden der Kirche zurückgefordert oder den blutigen Händen des Henkers überlassen. An die Pforten der verschüchterten Gemeinde pochte mit schwerer Hand die Angst und Not. Waren jemals politische oder soziale Unterströmungen vorhanden gewesen, mit Cobhams Sturz schwanden sie in dem Maße, daß nicht einmal die gegnerische Verleumdung sie im Ernst zu behaupten vermag. Nachdem das Konstanzer Konzil dem Papstschisma ein Ende gemacht und die kirchlichen Gewalten aus der wiederhergestellten Einheit der Christenheit Kraft und Hoffnung auf rasches Niederbrechen ketzerischer Gemeindebildungen gewannen, verlor die Lollardie ihren öffentlichen Zug. Sie floh aus den Straßen und Feldern in abgelegene Dorfwinkel, in Gaden und Scheune, Sandgrube und Felshöhle; an die Stelle der Straßenpredigt traten die Hauskonventikel, wo die Bibel gelesen wurde und die verschüchterten Seelen erhob. Wir haben das Zeugnis des Erzbischofs Chichele aus dem Jahre 1428, daß die in die Verborgenheit gedrängte Lollardie zwar nicht mehr zunahm, aber sich in der früheren Zahlenstärke hielt (the L. seemed as numerous as ever) und die geheime Propaganda in Bibelstunde und Predigt in ungeminderter Kraft betrieb. Eine Anzahl Pfarrgeistliche — R. Hoke, Th. Drayton, W. White und W. James sind aus den Inquisitionsakten bekannt geworden —, Kapläne und Hilfsgeistliche schlossen sich hie und da der Bewegung an, in manchen Landschaften so zahlreich, daß es in den Kirchspielen zu Prozessionen und Wallfahrten nicht mehr kam und die Feier der Heiligentage allmählich verschwand. — Aber seit Cobhams Tode fehlte der Gemeinschaft das führende und mäßigende Haupt. Unter der Asche der Verborgenheit glühte das Feuer weiter, das je und dann in den Flammen wilder, fanatischer Ausbrüche sich den Gegnern verriet. Ein L., Thomas Bagley, erscheint in den Protokollen der Inquisition unter der Anklage, gesagt zu haben, daß, wenn der Priester im Sakrament das Brot zu Gott wandle, er einen Gott mache, der von Ratten und Mäusen gefressen werde; daß die Pharisäer des Tages, Mönche, Nonnen und Bettelbrüder Glieder des Satans und die Ohrenbeichte nicht aus dem Willen Gottes, sondern des Teufels sei; andere behaupteten, ein Priester, der Geld nehme, sei exkommuniziert, andere, daß Knaben nicht minder wirksam als Priester das Brot segnen könnten. — Wir sehen, die urkundliche Bezeugung schlägt der Behauptung Gairdners, Wiclifs Einfluß habe ihn nicht lange überlebt, die Lollardie habe in England nicht tiefe Wurzel geschlagen und ihre Spuren seien längst vor der Reformation verschwunden gewesen (Studies 2; 52), ins Gesicht. Bis über die Mitte des 15. Jahrhunderts hinaus treten die Symptome der bestehenden Gemeinschaft in den Hinrichtungen blutig zu tage; nach dem an Oldcastles Tod sich anschließenden Blutbade (45 Männer, darunter Jack Sharp) erlitten J. Claydon, J. Turmyn, W. Taylor, R. Hundon bis 1430, R. Wyche und sein Diener 1440, W. Balow 1466 (Stubbs III 377) den Tod durch Feuer und Schwert, „wirkliche Ketzer“ und nicht politische Verbrecher, wie selbst J. A. Zimmermann S. J., zugeben muß. Foxe nennt einige weitere Namen. 1476 hatte sogar die gereinigte Universität Oxford gegen eine Anzahl ihrer Mitglieder noch einmal die Anklage auf wiclifitische Ketzerei zu erheben, 1485 und 1494

haben Bischöfe in Coventry und Kyle gegen „Bibelleute" vorzugehen, und so reichen die Sturmzeichen verborgener Gefährdung des Bestehenden bis ins neue (16.) Jahrhundert. In seinem ersten Jahrzehnt, noch ehe die Gedanken Luthers über das Meer kamen, werden in wachsenden Zahlen Männer wegen des Besitzes biblischer und wiclifitischer Schriften in englischer Sprache, wegen Bibellesens, Verwerfung der Lehre von der Wandlung, Ohrenbeichte, Heiligenverehrung und Wallfahrten, immer wieder der gleichen Sätze, die im Antrage von 1395 die Beschwerde bilden, verhört und verbrannt; so 1506 in Amersham, einem Hauptsitze der Lollarden, 30 Männer; im J. 1517 werden Leute, die sich einmal „Brüder in Christo", das andere Mal „die Erkannten" nennen, von den Gerichten in Anspruch genommen, und es kann der urkundliche Nachweis erbracht werden, daß in den zwanziger Jahren, als die neuen Strebungen vom Kontinent her in England eine Heimat gefunden, altenglische Bibelkenntnis und wiclifitische Gesinnung sich in die neue Generation fortgeerbt hatten. Von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis an die Schwelle der Reformation hat das Verlangen nach einer Lebensgestaltung auf biblischer Grundlage die Tiefen des englischen Volkes bewegt.

In diesem Sinne sind die L. als die Vorläufer der englischen Reformation anzusehen; aber sie lebten ein verborgenes Leben. Gewiß, es fehlte der führende Geist, in dem die Sehnsucht der Tausende zu einem geschlossenen Ausdruck kam, wie in dem Böhmen Hus und dem größeren Thüringer, der die Seele des deutschen Volkes in seiner Hand hielt, und zu den wilden Erhebungen der mordbrennerischen Hussiten ist es in England nicht gekommen. Die Stärke solcher Bewegungen ist indes weder an Zahlen zu messen noch an der Energie der religiös gestimmten Volksmasse. Denn es ist im Auge zu behalten, daß die englische Reformation bis etwa zur Mitte von Elisabeths Regierung sich vielmehr auf den Linien einer politischen als religiösen Umwandlung des Lebens hielt. Die eine Aufgabe aber, die den mittelalterlichen Erweckungen durchzusetzen nicht gelungen war, ist von den L. gelöst worden: in dem Volke Englands das Verlangen nach dem Gesetz Gottes in der Muttersprache zu wecken und lebendig zu erhalten. In den L. weiter nichts als „aller Religiosität bare Menschen oder schlaue Heuchler zu erblicken, die selten den Mut hatten, für ihre Überzeugungen einzutreten", das vermag nur jene fanatische Verblendung, die sich der Nötigung des geschichtlichen Zeugnisses mit jesuitischer Spitzfindigkeit entzieht. Die wiederholten Versuche, eine lesbare englische Bibel zu erlangen, die Tyndale, Coverdale, Taverner, Cranmer, die Genfer Flüchtlinge und Parker unternommen haben, ruhen mit ihrer Wurzel bei den lollardischen Bibelleuten, wie Pecock sie nennt, und sind der Beweis für die Notwendigkeit der Erneuerung des religiösen Lebens auf biblischem Grunde. Wer aber wollte leugnen, daß in diesen Händen, die sich nach der Bibel ausstreckten, eine positive Vorbereitung von nicht gewöhnlicher Kraft beschlossen war? —

Von England flogen die Gedanken der L. hinüber nach Schottland. Oxford hat St. Andrews „angesteckt"; die Lehrer der schottischen Akademie sind mehr als einmal wegen ihrer lollardischen Ketzereien in Anspruch genommen worden (Encycl. Brit. XIV 812) und die L. von Kyle (Airshire) hat Knox ausdrücklich als Vorläufer der Reformation und Nachkommen der L. des 15. Jahrhunderts bezeichnet. Von England und Schottland haben dann in den folgenden Jahrhunderten die biblischen Gedanken und Schriften ihren Weg in die noch unerreichte alte und in die neuen Welten angetreten. —

III. Für die Anschauungen der L. kommen, außer den oben erwähnten Prozeßakten, den zeitgenössischen Berichten und der Petition an das Parlament vom Jahre 1395, in Betracht Piers Ploughman's Creed und Complaint, The Lanthorne of Light, the Ploughman's Prayer und als ein Versuch, den Lehrbegriff von grundsätzlichen Gesichtspunkten aus festzustellen, Pecocks Repressor, sämtlich Zeugnisse von gegnerischer Seite, die mit Vorsicht zu benutzen sind. Die spärliche Lollarden-Litteratur selbst weist nirgends Spuren eines Systems auf; und die geschlossenere Anschauung Wiclifs kann nicht ohne weiteres hier herangezogen werden, weil die L. z. T. über ihn hinausgegangen sind.

Bei dem nachfolgenden Versuch einer Darstellung der Lehre habe ich besonders Pecock benutzt. Daß dieser im Repressor die L. widerlegt, sehe ich durch die neueren Untersuchungen (gegen J. A. Zimmermann S. J. im Art. L., Wetzer u. W., Kirchenlex. III 34) als erwiesen an (vgl. Babington in der Vorrede zu seiner Pecockausgabe, XXII). Pecock hat sein Buch geschrieben zur Verteidigung des (Welt)Klerus gegen die „übertriebenen" Verkleinerungen von seiten der lay partie (Repressor I 5: þe errouris whiche manie of þe lay partie holden); diese Laienleute aber setzt er an anderer Stelle (p. 28 oben) mit den Lollarden in eine Gleichung, die Zweifel nicht zuläßt: for to conuicte and

ouercome þo erring persoones of þe lay peple whiche ben clepid Lollardis and forto make hem leue her errouris is a ful notable . . . remedie; auch den Lollardennamen Bible men gebraucht er. Mit der Sekte der Wiclifiten (p. 501: also þo sect of Wiclifistis . . . holden in þe maners rehercid in þis present boke) und mit Wiclif selbst setzt er sich vielfach auseinander (ibid.: as it is open in þe book of Wiclijf and of oþere being of his sect.; p. 63; 413: ferþermore it is to wite, þat oon clerk, but verili to seie oon heretik tempereþ etc.); daß Pecock unter dem clerk Wiclif versteht, ergiebt sich aus den an dieser Stelle von ihm bekämpften Sätzen, die ich aus echten Wiclifschen Stücken nachweisen kann, vgl. z. B. Of Clerks Possessioners (bei Matthew Nr. VI) p. 132: in many casis sugetis may leffly wiþholde tiþes etc. und How the Office of Curates is ordained by God (ibid. Nr. VII) p. 146: and þanne þe curatis ben more cursed of God for wiþdrawynge of techynge in word etc. Endlich bedient er sich fast durchweg bei biblischen Citaten der Wiclifschen Version.

Aus dem oben Dargelegten erhellt, daß die Wurzeln der Lollardenlehre in Wiclif ruhen. Centrum ist das biblische Prinzip; hier laufen alle Fäden der lollardischen Argumente und Forderungen zusammen. Immer wieder, sagt Knighton, heißt es bei diesen Leuten: Goddis lawe, Goddis lawe! Sie nannten sich die Erkannten (Known Men, nach der mißverstandenen (bezw. von Wiclif falsch übersetzten] Stelle 1 Ko 14, 38: εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω: soothly, if any man unknoweth, he shall be unknown [of God]; aber die richtige Lesart ist ἀγνοεῖται, Wiclif also im Rechte) und fragten, wenn sie mit fremden Brüdern zusammenkamen: Art thou a known man? d. h. einer, der die Schrift weiß; und in der Lanthern of Light, einem ihrer Lieblingsbücher, das durchweg auf die Bibel zurückgeht, heißt es: Du legtest, o Herr, als du starbst, in dein Wort den Geist des Lebens und gabst ihm die Macht lebendig zu machen, wie du selbst sprichst: Die Worte, die ich rede, sind Leben. Auch der Franziskaner W. Woodford bezeichnet den ketzerischen Satz: wahr ist nur das, was Papst und Kardinäle aus der Schrift klar ableiten können, falsch alles, was über sie hinausgeht, die Hauptstütze der L.; könnte man sie von dieser Irrlehre heilen, so wären sie leicht zur römischen Kirche zurückzubringen. — Dem entspricht der andere Satz, den ich dem Ploughman's Prayer entnehme: drei Dinge machen den rechten Glauben aus: Gott über alle Dinge lieben, fürchten und vertrauen. Men, heißt es dort weiter, makeþ now grete stonen housis ful of glasen windows and clepiþ þilke þine housis, þei knelen privilich (heimlich) and apert and maken þeir praiers and all þis þey seyen is þy worship, but, Lord, our believe is þat þine house is man's soul. — Nach Pecock nun sind drei Sätze die Grundlagen ihres Glaubens: 1. Nur das ist als Gebot Gottes anzusehen, was sich auf die Bibel gründet; ihre Frage sei immer dieselbe: worauf gründest du das im NT. 2. Jeder Christ, Mann oder Frau, der demütigen und willigen Geistes ist, die Schrift zu verstehen, vermag ihren wahren Sinn zu erkennen. 3. Wer den Sinn der hl. Schrift erkannt hat, muß allen entgegengesetzten Gründen, sie mögen von der Schrift oder der Vernunft kommen, besonders den Vernunftargumenten die Annahme versagen. Er fügt hinzu, daß sie Bibelleute heißen, weil sie das NT in ihrer Muttersprache (der Wiclifschen Übersetzung) auswendig lernen und das Bibellesen so lehrreich finden, daß die Selbstbelehrung aus der Schrift ihnen lieber sei als die Unterweisung durch Geistliche und gelehrte Männer.

Auf Grund dieser positiven Forderungen erheben sie, wie wir bei Pecock sehen, Einspruch gegen eine Reihe kirchlicher Gebote, die in der Schrift nicht begründet sind. Obgleich zuzugeben sei, daß Mißstände unter dem Klerus vorhanden seien, so mache er (Pecock) es zu seiner Aufgabe, ihren in 11 Thesen dargestellten Einspruch als unberechtigt (aus Vernunft und den Vätern) nachzuweisen: y shal iustifie XI gouernancis of the clergie whiche summe of the common peple vnwijsely and vntreuly iugen and condempnen to be yuele [evil: falsch]. Sie verwerfen den Gebrauch der Bilder in den Kirchen, die Wallfahrten zu den heiligen Stätten (pilgrimage to the mynde [remembrance: Erinnerung] placis of Seyntis), das Recht des Klerus auf Landbesitz (wobei P. die Argumente Wiclifs gegen das Pfründenunwesen im einzelnen bekämpft), die Rangstufen der Hierarchie, die legislatorische Gewalt des Papstes und Episkopats über die Bibel hinaus, das Institut der geistlichen Orden und des priesterlichen Mittleramtes, die Anrufung der Heiligen, die verschwenderische Ausschmückung der Kirchen, die Messe und die Sakramente, die Verpflichtung zum Eid, endlich die Berechtigung des Kriegs und der Todesstrafe. — Alles Anschauungen, deren Grundgedanken sich mit den Beschwerden der

L. vom J. 1395 (vgl. oben S. 618, 57 ff.) decken, und die im wesentlichen auf Wiclif zurückgehen, der sich freilich von den vielberufenen „Übertreibungen der späteren L." freigehalten hat.

Wir sehen, diese Anschauungen sind bis in ihre letzten Folgerungen beherrscht von den bekannten Sätzen Luthers und Wiclifs, die Bibel ist die alleinige Quelle der religiösen Wahrheit. Aber das Wort Gottes sehen sie im wesentlichen im NT, hinter dem das A. zurücktritt; irrig und verderblich sind alle Sätze, die über das NT hinausgehen, d. h. im Sinne der L., was dort nicht ausdrücklich gelehrt ist, womit sie die konservative Haltung Wiclifs dem AT gegenüber und den Boden der lutherischen Kirche zugleich verlassen. Die oben berichteten Verneinungen sind die Konsequenz dieses Grundsatzes. Die Lehren von Gott, dem Menschen, der Person und dem Werke Christi treten zurück hinter dem Widerspruch, den sie gegen den falschen römischen Realismus in den Lehren von den Gnadenmitteln und dem Amte erhoben, wobei sie freilich vielfach in einen dem objektiv-biblischen Prinzip widerstreitenden Spiritualismus geraten, der alles vom Geiste erwartet, aber die Brücken einreißt, auf denen der Geist zu uns kommt.

Der Mangel an lehrhafter Darlegung und Vertiefung des Geglaubten, wie er uns in der spärlichen L.-Litteratur entgegentritt, erschwert das Urteil wesentlich, ob eine systematische Begründung ihres Widerspruchs überhaupt vorhanden gewesen; Schlüsse aus einzelnen Zeugenaussagen und Bekenntnissen verleiten leicht zu schiefen Auffassungen. Selbst für die A.M.-Lehre, die neben dem Schriftprinzip scharf und plastisch in ihrem Protest herauskommt, ist nirgends die lehrhafte Begründung unternommen worden; Pecock kommt mit keinem Worte auf sie zurück. Dagegen tritt sie in den Prozeßakten der L., namentlich Oldcastles, häufig auf. Der Einspruch trifft indes nur die eine Seite der Lehre, das Wiclifsche accidens sine subjecto, daß Brot und Wein nach der Konsekration substantiell bleiben, als natürliche Einheiten. Mit Brot und Wein, in der Form von Brot und Wein, wie Oldcastle sagt, ist ihnen nach der Segnung Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig und wirksam, nicht aber ohne die Elemente; sie vertreten also die von den Anglikanern neuerdings vielfach gelehrte Real Presence, die sich von der Calvinschen Auffassung her der Lutherschen nähert. —

Indes in zwei oder drei Punkten ist der reformatorische Gedanke doch weiter, über Wiclif hinaus geführt worden. Und zwar von dem sonst wenig genannten Walter Brute (vgl. oben S. 617, 42), der die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl sakramental, d. h. als symbolische Gegenwart faßt und den Meßopferbegriff als schriftwidrig zurückweist (I do not find in the Scripture of God, that the body of Christ ought to be made a sacrifice for sin; the Apostles did use the same for a sacrament and not for a sacrifice, Foxe, Acts III fol. 178 ff.), einen Gedanken, den Wiclif m. W. nirgends ausspricht. Endlich, was dieser hie und da gelegentlich nur und flüchtig andeutet (vgl. De Verit. Script. Sacr., Cod. Pal. Vindob. col. 59c: debet pius cristianus abscindere ab eo omnem elacionem de bonis operibus, si que habet, considerans, quod tamquam nudum organum dei de mera gracia habet illa; und col. 25c: probat apostolus, quod fides sit fundamentum iustificacionis hominis quoad deum), tritt der Satz, daß Christus sein Gesetz in die Herzen der Gläubigen geschrieben und durch Gnade das erfüllte, was das Gesetz durch Gerechtigkeit nicht vermochte, daß er die Gläubigen aus Gnade, nicht aus den Werken rechtfertigt (Foxe fol. 150: Christ did not, by the works of the law, justify the believers in him, but by grace justified them from sin; fol. 173: by the faith which we have in Christ believing him to be the true son of God who redeemed us from sin, we are justified), in fast Lutherscher Plastik heraus.

Rudolf Buddensieg.

Loman, Abraham Dirk, gest. 17. April 1897. — Berichte über sein Leben finden sich: von Dr. H. U. Meyboom, De Gids 1898 II, blz. 80—117, und „Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde" 1898, blz 26—68 (daran anschließend, blz. 69—72 eine „Lijst der geschriften van A. D. Loman"); Dr. D. E. J. Völter in dem „Jaarboek van de koninklijke Akademie van Wetenschappen" 1899, blz. 3—36 (Liste von Lomans Schriften blz. 37—41); Mr. J. A. Sillem in der „Tijdschrift der Vereeniging voor Noord-Nederlands Muziekgeschiedenis" Deel VI, 1e stuk und andere.

Unter diejenigen niederländischen Theologen des 19. Jahrhunderts, deren Namen auch im Ausland bekannt geworden ist, gehört der Amsterdamer Universitätsprofessor A. D. Loman, der 1897 starb. Er verdankt dies besonders seiner Hypothese über den Ursprung des Christentums, die er durch die symbolische Auffassung der evan-



gelischen Geschichte verteidigte. Seine kühnen Aufstellungen über die Person Jesu, über die Entstehung der Paulinischen Litteratur und über die Person des Paulus haben nicht nur in und außerhalb der Niederlande die Kritik herausgefordert, sondern auch Anstoß zu neuen Untersuchungen gegeben.

Abraham Dirk Loman, geboren zu s'Gravenhage den 16. September 1823, war der Sohn des dortigen lutherischen Pfarrers, der ihn auch zum Studium der Theologie bestimmte, ungeachtet seines Wunsches — der durch besondere musikalische Anlage bei ihm entstanden war — sich ganz der Musik widmen und Concertsänger werden zu dürfen. Er studierte in Arnheim und später in Amsterdam bei den Professoren der Seminare der Lutherischen und Taufgesinnten. Sein eigentlicher theologischer Lehrer, der großen Einfluß auf ihn ausübte, war der Rationalist Plüschke, von Geburt ein Deutscher. Nach Vollendung seiner Studien machte er eine Reise durch Deutschland und die Schweiz und lernte dabei Paulus in Heidelberg, D. F. Strauß in Heilbronn und Baur in Tübingen kennen. Daß Loman gerade zu diesen Männern Beziehungen suchte, kennzeichnet ihn schon einigermaßen. Baurs Kolleg machte auf ihn sehr tiefen Eindruck. In der Baurschen Schule, welche „die Aufgabe der Theologie präzisiert hat dadurch, daß sie dieselbe säkularisierte", hat Loman, der in gewissem Sinn immer ihr Schüler geblieben ist, nicht allein ihre Kritik bewundern lernen, sondern zugleich sich geübt in selbstständiger Anpassung an ihre Prinzipien.

Nachdem Loman in sein Vaterland zurückgekehrt war, wurde er 1846 Hilfsprediger bei der lutherischen Gemeinde in Maastricht, 1848 Pfarrer daselbst, 1849 kam er nach Deventer. Seine litterarische Arbeit während seines dortigen Aufenthaltes berührte fast ausschließlich das Gebiet der kirchlichen Musik. Auf theologischem Gebiet lieferte er nur einen Beitrag. Doch wurde er 1856 zum Professor am lutherischen Seminar in Amsterdam an Stelle von Millies ernannt, der als Universitätsprofessor nach Utrecht kam. Er begann seine Thätigkeit mit einer „Oratio de germani theologi humanitate" (Amsterdam 1856). Beinahe alle theologischen Fächer hat er im Laufe seiner Professur dociert: Alt- und neutestamentliche Exegese, natürliche und biblische Theologie, Encyklopädie, Kanongeschichte, Dogmengeschichte, Geschichte des Luthertums, ja sogar praktische Theologie. So erscheint es auch vollkommen natürlich, daß Loman in den ersten Jahren seines Amtes nur kleinere Artikel und Recensionen schrieb. Er mußte sich eben erst zum Gelehrten ausbilden. Aufmerksamkeit verdient es übrigens, daß seine bedeutendsten Studien ans Licht kamen, nachdem er das Licht seiner Augen verloren hatte. 1871 nahm eine Augenkrankheit bei ihm ihren Anfang, die ihn 1874 vollständig erblinden ließ. Mit wunderbarer Geduld und frohen Mutes hat er dies Kreuz getragen, und es spricht thatsächlich von großer Willenskraft und einem Staunen erweckenden Vorstellungsvermögen, daß Loman nicht nur mit Lust seine gewohnte Arbeit auf sich nahm, sondern sich auch noch mit allerlei manchmal sehr eingehenden Detailstudien abgab.

Als das Amsterdamsche Athenäum durch das neue Gesetz für das höhere Unterrichtswesen zur Universität erhoben wurde, wurde Loman an dieselbe als Professor berufen, obwohl er gleichzeitig Seminarprofessor blieb. Bis zum Jahre 1893 konnte er diese Ämter versehen, dann nötigte das Gesetz ihn wegen seines Alters von 70 Jahren, als Universitätsprofessor abzutreten. Viel konnte er später nicht mehr zu Wege bringen. Nach kurzer Krankheit starb er am 17. April 1897. Zwar haben seine Freunde und Geistesverwandten ihm zum 70. Geburtstag viele Beweise der Verehrung und des Interesses gegeben, aber der Ausgabe von „Lomans Nalatenschap", herausgegeben von Dr. W. C. van Manen und Dr. H. U. Meyboom, Groningen 1899, ist dies nicht zu gute gekommen. Nur ein erster Teil („De brief aan de Galatiers") ist erschienen. Ein weiterer Teil konnte aus Mangel an Nachfrage nicht folgen.

Loman war ein Mann von vielen Talenten und großer Arbeitskraft. Eigentlich waren zwei Menschen in ihm, beide ein Menschenleben über thätig, der Musikus und der Theolog. Ueber den ersten gehört an diese Stelle nur wenig. Sowohl auf kirchlichem als auf profanem Gebiet hat er gearbeitet. Eine Anzahl Choräle und Chöre bearbeitete er. Eine Anzahl vierstimmiger Chöre hat er komponiert und bei vielen auch den Text geliefert. 1889 dichtete er aus dem Hohenlied ein Oratorium in vier Akten, dessen musikalische Bearbeitung, die er in Aussicht gestellt hatte, aber nicht zu stande gekommen ist. Die Niederländer, die ihre reiche Vergangenheit lieb haben, danken ihm das Verdienst, das er sich 1871 durch die Ausgabe von „Gedenckclanck" von Adr. Valerius (1626) und 1872 durch „Twaalf Geuzenliedjes" erwarb. Als Kenner der Musikgeschichte hat er, auch außerhalb der Grenzen seines Vaterlandes, einen wohlverdienten Namen.

Hier gilt unsere Aufmerksamkeit dem Theologen Loman. Von Anfang an gehörte er zu den Beförderern der sogenannten modernen Richtung. Als solcher hat er auf die lutherische Kirche in Niederland großen Einfluß ausgeübt. Zunächst durch seine Schüler, welche die Zahl der modernen Prediger sehr mehrten. Sodann dadurch, daß er nach und nach die Seele der lutherischen Synode wurde, deren präadvisierendes Mitglied er war. Seine Osterpredigt „Wat zoekt gij den levende bij de dooden?“ (Amsterdam 1862) ließ einen Sturm gegen ihn entstehen und bewog den orthodoxen Prediger Lentz in Amsterdam in einem „offenen Brief“, die Wirklichkeit von Christi Auferstehung zu verteidigen. In weiten Kreisen hatte schon sein Artikel: „Een nieuw middel tot verzoening van geloof en wetenschap“ (De Gids, 1861) die Aufmerksamkeit auf sich gezogen; er kam in ihm zu dem Resultat, daß die Art und Weise der Auferstehungsberichte in den Evangelien vielmehr auf Visionen der Gläubigen weise, als auf Scheintod des Gekreuzigten. Im Jahre 1868 schrieb er: „Von der starren Orthodoxie bleibt uns heutzutage wenig mehr zu lernen. Sie dient nur als erneuter Beweis für die alte Wahrheit, daß das, was tot ist, begraben werden muß. Auch die spekulative Theologie hat, obgleich sie an so edelen Geistern wie Rothe, ihre Vertreter findet, ihre Mission erfüllt. Sie hat der Theologie über die Einseitigkeit früher Zeiten hinweggeholfen, die sich durch den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus kennzeichnet. Da es aber nunmehr deutlich geworden ist, daß auch sie an einem großen Fehler litt, den ich nicht besser denn als voreilige Synthese anzugeben weiß, hat sie den Reiz verloren, wodurch sie noch vor kurzer Zeit die hervorragendsten Denker zu fesseln wußte. Man studiert in unsern Tagen die spekulativen Systeme von Männern, wie Schleiermacher und Rothe, aus Interesse an der Geschichte der Theologie, nicht oder kaum noch, weil man etwa glaubt, daß auf dem durch sie eingeschlagenen Weg die Lösung der großen Probleme auf dem Gebiet von Religion und Wissenschaft gesucht werden muß.“ Mit der Theologie im alten Sinne des Wortes hatte er also gebrochen. Die Religionswissenschaft hatte ihren Platz eingenommen, weshalb auch mit der Kirche gebrochen werden mußte. Die Religion war die vereinigende, alles beherrschende Macht, „eine Realität, die noch heutzutage sowohl die schlichtesten Seelen als auch erhabensten Geister fesselt und nicht aufhört, das Nachdenken aufzustacheln bei allen, die durchdringen wollen zu dem wesentlichen Grund unseres nationalen und internationalen Rechtes, unserer Moralitäts- und Kulturbegriffe, unserer politischen und sozialen Theorien“. Am besten zeigt sich seine Auffassung in den Worten, die er 1880 als Vorsitzender des Protestantenbundes sprach: „Ueber unserm Bund stehe der Protestantismus, über unserm Protestantismus stehe das Christentum, über unserem Christentum stehe der Humanismus.“ Für ihn war also das spezifisch christliche Prinzip die Humanität.

Wenngleich Loman einige Male alttestamentliche Studien veröffentlichte, so widmete er doch seine volle Kraft der Behandlung neutestamentlicher Fragen. Das einzige von ihm selbst ausgegebene Buch war betitelt: „Bijdragen ter inleiding op de Johanneïsche schriften des Nieuwen Testaments“ (Amsterdam 1865). Aber auch hiervon erschien nur ein erstes Stück, worin er „Het getuigenis aangaande Johannes in het fragment van Muratori“ behandelte. Außerdem besprach er in verschiedenen Zeitschriftartikeln das vierte Evangelium. Ihm war es ein Axiom, daß es jüngeren Ursprungs sein müsse. Später beschäftigte er sich besonders mit den Synoptikern. In der „Theologisch Tijdschrift“, die ihr Entstehen besonders Prof. S. Hoekstra und ihm zu verdanken hat (1867), veröffentlichte er in den Jahren 1869, 70, 72, 73 und 79 seine „Bijdragen tot de critiek der synoptische evangelien“. In diesen Untersuchungen zeigt sich schon der Anfang seiner späteren symbolischen Auffassung der Evangeliengeschichte. Mit Bestimmtheit verteidigte er die Priorität von Matthäus der neuen Marcushypothese gegenüber (vgl. sein: Het Evangelisch epos en de Markushypothese van Volkmar“. Theol. Tijdschr. 1870). Im allgemeinen zeigt er sich hier noch als Tübinger Schüler und Geistverwandter von Baur (vgl. seinen Artikel in „De Gids“ von 1870 „Ferdinand Christian Baur“, worin er diesem seine Verehrung zollt). Im Jahre 1879 kam er auf diesem Gebiet in Streit mit Dr. A. Pierson. Dieser hatte nämlich eine Schrift veröffentlicht: „De bergrede en andere synoptische fragmenten“ (Amsterdam 1878). Darin unterwarf er die moderne Evangelienkritik einer scharfen Beurteilung, verwarf ihre Methode und erklärte ihre Arbeit für hoffnungslos. Eine feste historische Basis für das Leben Jesu sei nicht zu finden. Die Evangelien geben darüber nichts, worauf man sich verlassen kann, denn sie sind Quellen für die Geschichte der religiösen Vorstellungen in den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Die Bergpredigt ist ein Produkt

der jüdischen Chokmalitteratur, aber nicht von Jesus gehalten, da die Vorstellung, Jesus sei ein Lehrer gewesen, im allgemeinen von beträchtlich späterem Ursprung sei. Auch Paulus kann nicht als Zeuge gelten für das Leben Jesu, denn der historische Wert seines Zeugnisses hängt ab von der Echtheit des Galaterbriefes, die für Pierson durchaus nicht feststand.

Loman trat als Bestreiter von Pierson auf in zwei Nummern seiner Bijdragen enz (Theol. Tijdschr. 1879). Er wirft ihm vor, er sei subjektiv willkürlich in seiner Beweisführung. Seine Betrachtung über den Galaterbrief nennt er eine Karrikatur, die er stans pede in uno zu Papier gebracht, aber keine Frucht ernster Studien. Pierson wurde und blieb verletzt, jedoch wenige Jahre später zeigte es sich, daß er für Loman nicht umsonst geschrieben hatte.

Im Dezember 1881 hielt Loman in der „Freien Gemeinde“ in Amsterdam einen Vortrag über „Het oudste Christendom“ (abgedruckt in den „Stemmen uit de Vrije Gemeente“ 1882). Hierin verkündigte er seine neue Hypothese über Christi Person und das Entstehen des Christentums. Das Christentum ist in seinem Ursprung nichts anderes als eine messianische Bewegung unter den Juden. Jesus von Nazareth ist keine eigentlich historische Person, sondern die Verkörperung einer Reihe von Ideen, die Symbolisierung und Personifikation von Gedanken und Prinzipien, die erst im Christentum des 2. Jahrhunderts zur vollen Entwickelung gelangen. Er ist der ideale Sohn der jüdischen Nation selbst, mit ihrer ausdauernden Geduld, mit ihrem unbeugsamen Glauben, mit ihrer Ausdauer im Gottesglauben, mit ihrem prophetischen Enthusiasmus; der jüdischen Nation, die ihr Kreuz getragen hat und dann durch die Welt ist niedergetreten worden, nichts anderes als der leidende Messias, als der Knecht Gottes, der auch aus seiner Erniedrigung auferstanden und gekrönt ist mit Herrlichkeit, aber erst, nachdem Tempel und Stadt durch die Römer verwüstet waren, nachdem Israel *κατὰ σάρκα* untergegangen, von den Toten auferstanden und mit einem neuen Namen Christentum getauft war. — Diese Hypothese klang so radikal als möglich. Sogar vielen Radikalen war sie zu radikal. Beinahe allgemein war das Entsetzen und von verschiedenen Seiten kam Widerspruch. Loman mußte schnell seine Aussprache einigermaßen mildern. Der Ausdruck „nichts anderes“, der besonders Anstoß erregt hatte, sollte nicht wörtlich aufzufassen sein. In seinem Artikel „Ter verdediging en verduidelijking“ (Theol. Tijdschr. 1882) gab er zu, „daß einige Eigenschaften und Besonderheiten, welche von den Evangelisten Jesu von Nazareth zugesprochen wurden, sich vereinigt haben auf eine damals in Palästina lebende Person“, aber „was bei dieser Person mit gutem Grund historisch genannt werden kann, reicht nicht aus, um ihn als Stifter einer neuen religiösen Weltanschauung zu betrachten“ (vgl. „Symbool en werkelijkheid in de evangelische geschiedenis“ in „De Gids“ 1884, Sonderabdruck Amsterdam 1884). Hier fällt in gewissem Sinn ein Zurückkehren auf: Jesus von Nazareth ist eine historische Person, aber er ist nicht der Stifter des Christentums. Aber es sollte noch anders kommen. In „De Gids“ von 1888 schrieb er einen Artikel „De oorsprong van het geloof aan Jezus opstanding“. Von seiner Visionshypothese vom Jahre 1861 ist hier keine Rede mehr. Er hält zwar an der symbolischen Auffassung fest, denn die Auferstehung Jesu ist für ihn ursprünglich nichts anderes, als das Wiederaufleben des Christentums selber, d. h. die Metamorphose der jüdischen Messiasgemeinde zur kosmopolitischen Christuskirche. „Sie ist die anschauliche Vorstellung von der Veränderung, die im Glaubens- und Gemütsleben der Christen Platz gegriffen hat, nachdem ihr gottesdienstliches Ideal sich infolge von Israels Erniedrigung zu höherem Flug erhoben und in reiner ethischer Sphäre niedergelassen hatte.“ Aber über Jesu Person spricht er nun ganz anders. Sie und auch das von ihr in den Evangelien gegebene Bild ist in mancher Beziehung historisch. Jesus von Nazareth ist nun wohl der Stifter des Christentums. Inmitten einer „religiösen Bewegung“ in Galiläa, die „reformatorische Grundgedanken“ hatte, stand der „Lehrer von Nazareth“, der sich auszeichnete durch „höhere potentie“, „größere Intensität“ und „mehr Genialität“ als Johannes der Täufer und Jacobus der Gerechte, als einer, welcher „einen Lebensplan“ hatte, der untrennbar war von den Idealen der jüdischen Nation und dem ein „universalistisches kosmopolitisches Ideal der Frömmigkeit“ vor seinem Geiste stand. Mit dieser Konzession aber hat Loman seiner Hypothese zur Erklärung des Ursprungs des Christentums thatsächlich das Kennzeichen der Neuheit genommen, obwohl er, wie wir gesehen haben, die symbolische Auffassung der evangelischen Geschichte mit Bestimmtheit aufrecht erhielt.

Loman fühlte, daß er bei seiner symbolischen Auffassung der evangelischen Geschichte nicht stehen bleiben konnte (vgl. auch Dr. J. Cramer, „De jongste hypothese aan-

gaande den oorsprong der Evang. geschiedverhalen nader toegelicht". Nieuwe Bijdragen van Cramer en Lamers. IV 247—346). Nun trat eine neue Frage auf: über die Person des Paulus und über die Entstehung der Paulinischen Litteratur. Wenn Paulus in der That Verfasser der ihm allgemein zugeschriebenen Briefe war und wenn diese Briefe wirklich im apostolischen Zeitalter geschrieben sind, dann wurde dadurch Lomans Betrachtung der Person Jesu ganz und gar hinfällig. Deshalb mußte Loman zu einer Bestreitung der Echtheit der Paulinischen Litteratur kommen. Pierson, den er erst so bekämpft hatte, daß dadurch ein Bruch in der Freundschaft beider Männer entstand, hatte doch seinen Einfluß auf ihn geltend gemacht. Er war durch Piersons Bedenken gegen die Echtheit des Galaterbriefes zu Zweifeln gekommen, und das Ende davon war, daß auch er schließlich von der Unechtheit überzeugt wurde. Während Pierson besonders auf den Geistesinhalt des Briefes als Zeichen der Unechtheit hinwies, nahm Loman in seinen „Quaestiones Paulinae" (Theol. Tijdschr. 1882, 83 und 86) die Besprechung der argumenta externa vor, nachdem er zuerst auf die „noodzakelijkheid eener herziening van de grondslagen onzer kennis van het oorspronkelijk Paulinisme" gewiesen hatte. Er machte einen Unterschied zwischen dem Paulus historicus und Paulus canonicus. Ersterer soll am meisten übereingestimmt haben mit dem Paulus, wie wir ihn im sog. „Wir-bericht" der Acta gezeichnet finden. Er hat außerhalb Palästina für die jüdische Messiasidee Propaganda gemacht, aber von seiner Geschichte wissen wir nichts mehr. Die antijüdische Gnosis der nachapostolischen Zeit, besonders im 2. Jahrhundert, welcher wir die paulinischen Briefe verdanken, hat Paulus von Tarsus zum Prediger des universalistischen Christentums gemacht. So ist der Paulus canonicus — thatsächlich eine Gestalt der Legende — entstanden. In „Lomans Nalatenschap I", worin ohne Umarbeitung eine Studie veröffentlicht ist, zehn Jahre nach der Abfassung, werden die inneren Bedenken gegen die Echtheit des Galaterbriefes besprochen.

Von verschiedenen Seiten wurden Bedenken gegen Lomans Auffassung laut. Am ausführlichsten wurde er von Dr. J. M. S. Baljon, in dessen „Exegetisch-kritische Verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiers" (Leiden 1889. blz. 294—408) widerlegt, worin die Echtheit dieses Briefes stark betont wird. Der Universitätsprofessor van Manen in Leiden, der Loman anfangs entgegentrat, erklärte später (vgl. „Tijdspiegel" 1889, blz. 322 v. v. 419 v. v.), daß er nicht länger Gegner der Loman-Hypothese sei, er sei zu ihrem Verteidiger geworden. Im Ausland hatte Loman wenig Erfolg. Die meisten der tonangebenden Männer sprachen sich gegen die jüngste „radikale holländische Schule" aus. Einen Geistverwandten fand er in dem ungenannten Verfasser von „Antiqua mater. A Study of Christian Origins" (1887), der alle neutestamentlichen Schriften verwarf und behauptete, daß Jesus, Paulus und Petrus niemals gelebt hätten; ebenso in R. Steck („Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht", Berlin 1888), der die sog. paulinischen Hauptbriefe, darunter auch den Galaterbrief, ins 2. Jahrhundert setzte. Auch Joël („Blicke in die Religionsgeschichte", 2. Abteil. 1883, S. 81) schloß sich ganz den „Quaestiones Paulinae" an.

Lomans Anschauung über die Aufgabe der Theologie lernt man am besten kennen aus seiner „Oratio pro domo" („De Gids" 1893) und seine ganze Weltanschauung aus drei Artikeln über „Het Onuitsprekelijke" („De Gids" 1876, 78, 79).

Loman war ein Mann von umfassenden Kenntnissen und großem Scharfsinn, ein suchender Geist, dem es ernst darum zu thun war, die Wahrheit aufzuspüren, der aber an Stelle der Wahrheit nur Hypothesen fand, bei denen für viele jedes Kennzeichen der Wahrheit fehlte. Seine Freunde, die ihn kannten, priesen ihn als einen bescheidenen Mann, voll frohen Mutes, voller Achtung gegen Andersdenkende, dessen Persönlichkeit gekennzeichnet wird durch „Humanität und warme Religiosität". **S. D. van Veen.**

Lombardus, Petrus, Magister sententiarum, berühmter Scholastiker des 12. Jahrhunderts, gest. 1160 oder 1164. — Eine Gesamtausgabe der Schriften des Lombarden MSL 191 und 192. Die Einzelausgaben sind unten bei den betreffenden Schriften erwähnt. Ueber das Leben und die Schriften vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis I, Paris 1889; Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, Paris 1665, II; Dubois, Historia ecclesiae Parisiensis, Paris 1699, II, 119 ff. 256. Histoire littéraire de la France, t. XII (1830), 585—609; Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence, Paris 1881; Denifle, Universitäten des Mittelalters I, 1885, 657. 679; ders., ALKG Bd I, 610 ff.; A. Mignon in Revue des sciences ecclés. VII. Serie Bd II, (1890) 524 ff.; O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und

ihre dogmengeschichtliche Bedeutung (erscheint in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Bd VIII, 1902). — Ueber die Philosophie und Theologie vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd VII, Hamburg 1844, 474 ff.; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 393 ff.: Kögel, Petr. Lomb. in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1897; Espenberger, Die Philosophie des Petr. Lomb. und ihre Stellung 5 im 12. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd III, Heft 5), Münster 1901; J. Bach, Dogmengeschichte des MA. II, Wien 1875, 194 ff. 727 ff.; Dorner, Lehre von der Person Christi, II[2], 374 ff.; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I[2], 55 ff.; Bünger, Darstellung und Würdigung der Lehre des Petr. Lomb. vom Werke Christi, ZwTh 1902, 92 ff.; Harnack, Dogmengeschichte III, passim.; Seeberg, Dogmengeschichte II (1898), 10 46 ff. 49 f. 57 f. 61 f. 63 ff.

1. Petrus, der den Zunamen Lombardus von seiner Herkunft empfing, wurde in der Stadt Novara, die im 12. Jahrhundert zur Lombardei gehörte (wohl zu Anfang des 12. Jahrhunderts), geboren. Andere berichten, er stamme aus einem oppidum quod vulgo lumen omnium dicitur (s. Jovius, Historiarum sui temporis l. III, p. 93 15 der Basler Ausg.), es wird die Stadt Lumello gemeint sein (Hist. litt. de la France XII, 585). Er stammte aus einer armen Familie. Vornehme Gönner mögen sich sein früh angenommen haben, so daß er sich dem Studium zuwenden konnte. Er kam auf die Schule von Bologna. Von dort wurde er zur Vollendung seiner Studien nach Frankreich gesandt. Der Bischof von Lucca empfahl ihn dem hl. Bernhard. Er studierte zu- 20 nächst in Rheims, wo Bernhards Empfehlung ihm den Unterhalt verschafft hatte. Dann wandte er sich nach Paris, dem damaligen Hauptsitz der Wissenschaften. Bernhard schrieb in seinem Interesse einen uns erhaltenen Brief an Gilduin, den Abt des vor nicht langer Zeit begründeten Konvents der regulierten Chorherren von St. Viktor bei Paris. Hier heißt es: Dominus Lucensis episcopus ... commendavit mihi virum vene- 25 rabilem P. Lombardum, rogans, ut ei parvo tempore quo moraretur in Francia causa studii per amicos nostros victui necessaria providerem; quod effeci quamdiu Remis moratus est. Nunc commorantem Parisiis vestrae dilectioni commendo, quia de vobis amplius praesumo, rogans, ut placeat vobis providere ei in cibo per breve tempus, quod facturus est hic usque ad nativi- 30 tatem beatae virginis Mariae (ep. 160, MSL 182, 619). Demnach sollte Petrus, der damals schon vir venerabilis war, nur kurze Zeit in Paris weilen. Gilduin war Abt von 1114—1155. Der Zeitpunkt seiner Ankunft läßt sich demnach nicht mehr genauer bestimmen. Um 1118 scheint Abälard Paris verlassen zu haben (s. Bd I S. 17, 19). Aber trotz der starken Einflüsse, die Petrus von Abälard empfing, braucht er nicht mehr sein 35 persönlicher Schüler gewesen zu sein. Daß er Abälards „Theologia“ frequenter prae manibus habebat, bezeugt ein persönlicher Schüler des Lombarden aus seiner letzten Zeit (Johannes von Cornwall MSL 199, 1052). Müßte man persönliche Beziehungen zu Abälard annehmen, so wäre der Lombarde ca. 1115—17 nach Paris gekommen, dann aber kaum vor 1090 geboren. Aber diese Annahme ist nicht zu begründen. Ist die 40 Angabe, daß seine Mutter im Jahre 1159 ihn besuchte (s. zu Ende dieses Abschnittes), geschichtlich, so wird man seine Geburt kaum früher als 1105—1110 ansetzen dürfen. Dann wäre er kaum vor 1130—1135 nach Paris gekommen. Jedenfalls ist er in Paris geblieben. Die Beziehungen zu St. Viktor erklären seine weitgehende Abhängigkeit von Hugo (s. unten). In Paris ist er dann Lehrer der Theologie an der Domschule von 45 Notre-Dame geworden und hat dies Amt mit Auszeichnung bekleidet. Hier verfaßte er auch seine Schriften, von denen unten weiter zu reden ist. Die berühmteste unter ihnen sind die Libri quatuor sententiarum. Wann sie verfaßt wurden, läßt sich ungefähr bestimmen. 1. Im 4. Buch ist Gratians Dekret ausgiebig benützt. Die Abfassung desselben wird in die Jahre 1139—1142 verlegt (s. Bd X, S. 11, 10), 2. Sent. I dist. 50 19, 13 bemerkt der Lombarde anläßlich der Erwähnung des Johannes von Damaskus: quem et papa Eugenius transferri fecit. Eugen III. regierte vom 17. Februar 1145—1153. — Die genaue Datierung (1152) von Buläus (hist. universit. Paris. II, 256 vgl. Protois p. 39: vers l'anné 1152) entbehrt also des Grundes. Man wird etwa 1147—1150 als Abfassungszeit bezeichnen müssen. Auch die Erwägung einer etwaigen 55 Abhängigkeit von den Sentenzen des Gandulph führt zu keinem genaueren Ergebnis, da wir von diesem nur wissen, daß er etwas später als Magister Roland (später Papst Alexander III.) in Bologna thätig war, dieser vollendete hier ca. 1142 seine Sentenzen (Denifle, Arch. I, 604). Sicher ist aber das eben ermittelte Datum nicht, man könnte auch weiter bis ca. 1155 hinabgehen. Nach Buläus (II, 251 f.) mag der Lombarde in 60 einen um das Jahr 1149 unter den Studierenden entstandenen Tumult verwickelt und

angeklagt worden sein sich wider einen anderen Lehrer vergangen zu haben. Die Lehre des Lombarden ist schon zu seinen Lebzeiten angefochten worden. Derselbe Mauritius von Sully, der sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Paris wurde: de homine assumpto et de aliis quibusdam Magistri Petri Lombardi doctrinam falsitatis
5 arguebat, ne dicam erroris (Joh. von Cornwall MSL 199, 1055). Wider den christologischen Irrtum hat sich der Lombarde, kurz bevor er Bischof wurde, in einer Vorlesung verwahrt, und zwar: quod haec non esset assertio sua, sed opinio sola, quam a magistro acceperat. Haec enim verba subiecit „nec unquam deo nolente erit assertio mea nisi quae fuerit fides catholica" (ib. 1053, wo noch auf die Bemer-
10 kung des Lombarden Sent. III dist. 7, 13 Bezug genommen wird). — Die Angaben, daß er ein Kanonikat an der Kirche von Chartres erhalten habe, wird auf einer Verwechselung beruhen (s. hist. litt. de la France XII, 586). Unrichtig ist auch die Ansicht von aliqui, die ihn Kanonikus von St. Viktor werden lassen und zwar unter einer Gruppe von solchen, die nach dem Berg der Genovefa übersiedelten, da sein
15 Name in dem von Dubois mitgeteilten Verzeichnis der Betreffenden fehlt (Buläus II, 766; Dubois, Hist. eccl. Paris. II, 122 f. noch Denifle, Geschichte der Univ. I, 657 f. Anm. 16). — Im übrigen steht nur noch fest aus seinem Leben, daß er 1159 Bischof von Paris wurde und dies Amt ganz kurze Zeit inne hatte. Bezüglich des Jahres schwankt die Gallia christiana (I, 435) zwischen 1159 und 1160, letzteres
20 stützt sich auf eine Angabe des Chronicon Belgicum des Aub. Miräus. Aber Dubois erweist — besonders aus der Angabe des Robert de Monte — das Jahr 1159 als das richtige (Hist. eccl. Par. II, 119 ff.). Walther von St. Viktor behauptet, daß er auf simonistischem Wege das Amt erlangte (episcopus licet simoniace intrusus in ecclesia MSL 199, 1140); gewöhnlich wird berichtet, daß Prinz Philipp, Archidiakonus der Kirche
25 von Paris und vierter Bruder König Ludwigs VII. gewählt worden sei, aber abgelehnt und auf den Lombarden, seinen Lehrer, aufmerksam gemacht habe (Protois p. 46). Beides läßt sich gut miteinander vereinigen; trotz der Feindseligkeit Walthers gegen den Lombarden wird er darin Recht haben, daß bei der Wahl Unregelmäßigkeiten vorgekommen sind. Das Todesjahr des Lombarden ist unsicher. Die einen geben das Jahr 1164 an
30 (so Buläus), andere nennen 1161 (so Robertus de Monte MG scr. VI, 511), 1162 oder 1163 (z. B. Alberich, Chron. trium fontium MG scr. XXIII, 843: der Lombarde sei fast 3 Jahre Bischof gewesen, wobei aber zu beachten ist, daß hier zum Jahr 1156 sein Episkopat mit einem circa hoc tempus angegeben wird). Nun steht aber fest, daß bereits 1160 Moritz von Sully Bischof von Paris ist (s. den Beweis bei Dubois l. c. II,
35 122). Es muß hier daran erinnert werden, daß dieser Moritz als Pariser Professor besonders die Christologie des Lombarden angegriffen hat (s. oben). Gemäß dem angegebenen Faktum notiert die Chronik des Johann von Paris den Tod des Lombarden zum Jahr 1160. Das sehr alte Epitaphium in der Kirche des hl. Marcellus bei Paris lautet: hic iacet Magister Petrus Lombardus, Parisiis episcopus, qui composuit librum Sententiarum,
40 glossas psalmorum et apostolorum, cuius obitus dies est XIII Kal. Augusti (1164). Von der eingeklammerten Jahreszahl behauptet aber Dubois mit der Gallia christiana, sie sei erst in neuerer Zeit fälschlich hinzugefügt worden (l. c. p. 122). Man kann nun urteilen: da der Lombarde 1160 einen Nachfolger hat, so ist es das Einfachste anzunehmen, daß er in diesem Jahr starb. Man kann aber auch sagen: da
45 trotz des ersten Faktums andere Jahre als 1160 als Todesjahre angenommen werden, so muß an diesen Annahmen etwas sein. Dies versucht man damit zu begründen, daß Johann von Cornwall seine Angriffe gegen den Lombarden zu Lebzeiten des letzteren begonnen und daß dieser eine Apologie wider ihn verfaßt habe (Protois p. 53). Leland (Commentarii de scriptoribus britann. I, p. 227) behauptet diese Apologie bei
50 sich zu haben (cuius et adhuc exstat penes me apologia) und charakterisiert kurz ihre Art. Ein urkundlicher Beweis dafür ist m. W. nicht zu erbringen, daß Johann seine Bekämpfung des Lombarden spätestens 1163 begonnen habe (Protois p. 53). Der Beginn des Zueignungsschreibens des Eulogiums lautet freilich so, daß man annehmen möchte, das Konzil von Tours gehöre der jüngsten Vergangenheit an. Aber die Be-
55 merkung: Guilelmus tunc Senonensis, hodie Remensis archiepiscopus (MSL 199, 1043) weist auf das Jahr 1175 als terminus a quo. Die dem Eulogium nahe verwandte Apologia de verbo incarnato, die unter den Schriften Hugos geht (MSL 177, 295 ff.), aber gewöhnlich Johannes von Cornwall beigelegt wird, mag immerhin vor dem Eulogium abgefaßt sein, dann aber ist sie jedenfalls nicht durch fast zwei
60 Decennien von ihm getrennt. Protois (p. 151) meint nämlich, die Bemerkung im Eu-

logium: der Verfasser habe eine frühere Schrift zu kurz und dürr hergestellt propter Romanum quod tunc temporis imminebat concilium, beziehe sich „évidemment" auf das Konzil zu Tours von 1163. Aber es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß das concilium Romanum die Lateransynode von 1179 ist, wo, wie wir wissen, die Frage wieder verhandelt wurde. Demnach ist die Apologie 1178 oder 1179, das Eulogium 5 1179—1181 (Tod Alexanders) verfaßt. Man kann sich also eigentlich nur auf die Angabe Lelands berufen. Gab es eine Apologie des Lombarden wider Johannes und starb der Lombarde spätestens 1164, so muß Johannes spätestens 1163 geschrieben haben. Da nun aber letzteres als durchaus unwahrscheinlich bezeichnet werden muß, so scheint mir die Angabe Lelands als irrig betrachtet werden zu müssen. Hierzu kommt, daß, wenn der 10 Lombarde 1163 noch lebte, es sehr auffallend ist, daß er nicht zu Tours anwesend war. Demnach wird es als das Wahrscheinlichere bezeichnet werden müssen, daß der Lombarde 1160 starb. Aber die Möglichkeit, daß er 1160 nur abdicierte — es könnte ihm Simonie, aber auch Häresie vorgeworfen sein, vgl. die Angaben S. 632, 5. 23 — und dann noch ein paar Jahre über lebte, ist offenzuhalten. 15

Der persönliche Charakter des Lombarden scheint ehrwürdig gewesen zu sein. Auch ein Schüler, der ihn später bekämpfte, hat mit Liebe von ihm geredet (Johannes von Cornwall). Darf man vom Schriftsteller auf den Menschen schließen, so wird man gern glauben, daß er ein ernster und demütiger Mann war. Für letzteres wird als Beleg eine Geschichte erzählt. Als einige Edelleute aus Novara ihn anläßlich seiner Erhebung 20 zum Bischof besuchten, nahmen sie seine alte Mutter mit, kleideten sie aber in vornehme Gewänder. Da habe der Sohn sich von ihr abgewandt und erst, als sie ihr eigenes einfaches Gewand wieder angelegt hatte, sie als seine Mutter begrüßt und geehrt. Wie der Lombarde selbst, so werden auch sein Vater und seine Mutter als Wohlthäter von St. Victor genannt (Denifle, Gesch. d. Univ. I, 657 f. Anm. 16). 25

2. Die geschichtliche Bedeutung des Lombarden beruht ausschließlich auf seinen Sentenzen und der Verwendung, die dieselben in der Theologie des Mittelalters gefunden haben (s. den A. Scholastik). Die ältere Dogmatik des Mittelalters versuchte die Lehre der Kirche nach Aussprüchen der Bibel und Sentenzen der Kirchenväter festzustellen (s. bes. Isidor von Sevilla, Alkuin, Paschasius Radbertus ꝛc.). Diese sammelnde Thätigkeit machte 30 seit dem 11. Jahrhundert Platz der dialektischen und spekulativen Verarbeitung und Durchdringung der überkommenen Lehren (die theologischen Schulen von Tours und Bec). Anselm von Canterbury unternahm es den gegebenen Glaubensinhalt spekulativ zu reproduzieren und dadurch als vernünftig zu erweisen. Dagegen hat Abälard die Methode der dialektischen und kritischen Verarbeitung der überkommenen Lehren aufgebracht. Er führte 35 seine Anschauungen in seinen Vorlesungen durch, indem er die Theologie nach dem Schema: fides, sacramentum, caritas gliederte. Diese Einteilung wie die Ansichten des Meisters sind in einer Anzahl von teils gedruckten, teils noch ungedruckten Sentenzenbüchern befolgt (s. Denifle, Archiv I). Dem gegenüber hat Hugo von St. Viktor in seinem großen Werk De sacramentis und in der Summa sententiarum die ganze Dogmatik auf die 40 Autorität der hl. Schrift, unter Absehung von der dialektischen Kunst, begründen wollen. Aber trotz dieser Absicht ist Hugo keineswegs ein unfreier Traditionalist. Es fehlt ihm nicht an eigenen Ansichten und auch von den spekulativen und dialektischen Elementen hat er sich weniger freihalten können, als man nach seiner Absicht annehmen möchte.

In diese geistige Bewegung ist der Lombarde eingetreten. Die Klage über die Arroganz 45 der Professoren und ihr „neues Evangelium" war weit verbreitet, Spott und Hohn über die dialektischen Künste ließen sich hören. Andererseits war der Erkenntnistrieb lebendig. Ein Lehrbuch um das andere entstand. Sie gingen zumeist aus der Schule Abälards hervor, oder verrieten doch seine Anregungen; überall aber war das Bestreben vorhanden diese Anregungen in das Orthodoxe zu übertragen, waren doch die Meinungen des Meisters 50 censuriert. Unter diesen Werken hat das des Petrus Lombardus die größte Bedeutung erlangt. Es war in der That für seine Zeit ein vorzügliches „Lehrbuch". Es handelte sich dem Verfasser vor allem darum die vorhandenen Meinungen ruhig und sorgfältig darzustellen. Hoc volumen deo praestante compegimus . . ., in quo maiorum exempla doctrinamque reperies (s. den Prolog). Aber der Verfasser läßt auch die 55 Zeitgenossen zu Worte kommen, ohne sie freilich, nach Art der Zeit, zu nennen. Die Meinungen der „aliqui" und „quidam" werden eingehend referiert und kritisiert oder stillschweigend acceptiert. Von den dogmatischen Problemen der Zeit giebt das Buch somit ein Bild. Es sind besonders drei Autoren, die auf den Lombarden stark eingewirkt haben: sein Lehrer Abälard, Hugo und das Dekret Gratians. Es läßt sich oft nicht mehr 60

ausmachen, ob er die altkirchlichen Autoren, die er citiert, selbst eingesehen hat. Er ist, wie auch seine übrigen Schriften zeigen, sicher ein belesener Mann gewesen, aber der Lehrstoff der Kirchenväter war traditionell geworden, lange Reihen von Sentenzen waren gesammelt und waren allgemeines Besitztum. Dagegen hat der Lombarde die Schriften der Zeitgenossen genau gekannt. Abälards Einfluß ist unverkennbar im Ganzen wie in unzähligen Einzelheiten. Aber der Lombarde verhält sich zu seinen prononcierten Ansichten meist kritisch. Dagegen folgt er gern, oft ganz genau und wörtlich, Hugo, freilich auch hier nicht, ohne den spekulativen Elementen aus dem Wege zu gehen. Gratian endlich ist für seine Sakramentslehre durch die von ihm gebrachten Citate und die rechtliche Behandlung bedeutungsvoll geworden. Ob ihm die Sentenzen des Robert Pullus bekannt waren, ist, soweit ich sehe, nicht sicher auszumachen. Dasselbe gilt von den Sentenzen des Magister Roland (ed. Gietl 1891), die aber nicht viel älter als sein Werk sein werden. Die von Dr. Eck, dem bekannten Gegner Luthers, ans Licht gezogene Summa theologica Magistri Bandini (ed. Chelidonius 1519), die sich vielfach auffallend mit den Sentenzen des Lombarden berührt, ist sicher von dem Lombarden abhängig,; es giebt noch mehr solcher Auszüge aus dem Lomb., s. bes. Rettberg, Comparatio inter magistri Bandini libellum et Petri Lombardi libros quatuor (Göttinger Weihnachtsprogramm 1834) vgl. Protois p. 118 f.; Denifle, Arch. I, 438. 589. Anders verhält es sich vielleicht mit den Sentenzen des Magister Gandulph, die bisher leider nicht gedruckt wurden (Handschriften auf der Nationalbibl. zu Turin, s. Denifle, Archiv I, 621 Anm. 2). Denifle (Archiv I, 623 Anm. 4) hat darauf aufmerksam gemacht, daß zwei Sentenzenbücher aus dem 13. Jahrhundert auf Grund einer Anzahl von Parallelstellen behaupten, daß der Lombarde das Werk jenes Bologneser Lehrers fast wörtlich benutzt habe. Cod. Trec. 1206 bemerkt vom Anfang des 4. Buches, daß derselbe est Gandulphi fere verbo ad verbum usque ad illud in capite tertio „signorum vero" (d. h. nach unserer Einteilung IV dist. 1, 1 und etwa der 6. Teil von n. 2, ca. 12—15 Zeilen). Cod. Amplon. 108 (4°) zu Erfurt verweist zu vielen Stellen des Lombarden auf die Parallelstellen bei Gandulph und Hugo. Diese Verweisungen sind in der Ausgabe des Sentenzenwerkes Bonaventuras (I—IV, Quaracchi 1882 ff.) im kritischen Apparat angeführt worden (eine — unvollständige — Zusammenstellung bei Espenberger, Die Philosophie des Petr. Lomb., S. 7 Anm. 3). Allein aus diesen Notizen folgt einstweilen nur, daß Gandulph und der Lombarde in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen, und daß im 13. Jahrhundert der Lombarde als der Abhängige betrachtet worden ist, doch nur auf Grund litterarischer Beobachtung, nicht selbstständiger geschichtlicher Kunde. Weiteres läßt sich vor Veröffentlichung der Gandulphschen Sentenzen mit Sicherheit nicht behaupten. Es ist ein Irrtum Espenbergers (a. a. O. S. 7), daß der Anfang des 4. Buches ebenso gut wie aus Gandulph aus den von dem Lombarden so oft benützten Sentenzen Hugos v. St. Viktor geflossen sein könne, wo er ebenso laute (IV, 1; an der Echtheit der Hugonischen Sentenzen halte ich fest, vgl. Zöckler Bd VIII, S. 439, 45), denn der Wortlaut hier und dort weicht in Wirklichkeit deutlich voneinander ab. Vom Standort der Chronologie aus hat Espenberger „die geringe Wahrscheinlichkeit, daß der Lombarde Gandulph benutzte" behauptet (S. 7). Doch weder hieraus, noch aus der weiteren Bemerkung, daß fast sämtliche Stellen, die aus Gandulph stammen sollen, bei Hugo, Augustin &c. „Analoga haben" läßt sich ein positiver Schluß ziehen. Auch wenn der Lombarde Gandulph kannte, wird das Bild seiner geistigen Eigenart und Abhängigkeit nicht verändert.

Für die Art des Lombarden ist vor allem charakteristisch die Vorsicht, Bescheidenheit und Zurückhaltung, die er bei der Entscheidung über die dogmatischen Probleme befolgt, z. B. I dist. 45, 1: pro sensus nostri imbecillitate; I dist. 7, 4: non est nobis perspicuum aperire, quomodo hoc sit verum; I dist. 19, 14: mallem silens alios audire quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare; I dist. 5, 10: mallem ab aliis audire quam ipse tradere; II dist. 27, 11 horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini etc. — Hiermit hängt ein anderer — wichtigerer — Punkt zusammen. Es ist die tiefe Abneigung, die der Lombarde gegen alle Spekulation empfindet. Er will nur die kirchliche Lehre darlegen. Er verwahrt sich gegen die garruli ratiocinatores (I dist. 4, 2; 2, 3; 42, 1) mit dem novellum sui desiderii dogma, die Väterlehre allein will er vorbringen: sic ubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus (prolog.). Von den Sachen und den Zeichen soll nach Augustin die Theologie handeln: cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet (I dist. 1, 1). Die „modeste

Spekulation" bedurfte nun aber nicht einer Erwägung der Prinzipienfragen, die die Zeit bewegten. Über die Fragen nach Schrift und Vernunft, Autorität und Philosophie giebt er keine Auskunft. Er ist vielmehr ängstlich bestrebt alle allgemeineren philosophischen Urteile seiner Darstellung fernzuhalten. Bei Besprechung der Trinitätslehre etwa wird von der Aufstellung oder Anerkennung einer der Schullehren über die Universalien geflissentlich abgesehen. „Er windet sich vielmehr mit merkwürdigem Geschick durch die meisten Parteien hindurch, jeder gleich nahe und gleich ferne, jeder freundlich winkend und doch im Grunde keiner folgend" (Espenberger S. 21). Allein so wenig er philosophisch denken wollte, so wenig konnte er die philosophischen Begriffe vermeiden. Die Autoritäten alter und neuer Zeit, denen er folgte, arbeiteten ja durchweg mit solchen Begriffen. Indem der Lombarde auf prinzipielle Klärung dieser Begriffe verzichtet, haben seine Erörterungen häufig den Charakter des Zufälligen und Eklektischen. Aber gerade hierdurch, daß der Lombarde keiner der vorhandenen Schulen die Palme reicht, wurde sein Werk für alle brauchbar. Auch dem Einfluß der Dialektik hat sich der Sentenzenmeister nicht entziehen können. Trotz der Verwerfung der hochmütigen Dialektiker und der ratio, befolgt er doch selbst oft ihre Methode. Das führt uns auf die Methode des Lombarden. Sein Absehen ist darauf gerichtet die veritas catholica darzulegen. Diese wird dargeboten von den kirchlichen Autoritäten, der hl. Schrift, den Kirchenvätern und den gelegentlich erwähnten alten Symbolen (I dist. 4, 1 Nicänum; I dist. 11, 5: Athanasius in symbolo; ib. 2: die concilia principalia mit ihren Symbolen). Der Gang der Erörterung ist in der Regel folgender. Das Problem wird in thetischer oder in Frageform aufgestellt. Die Probleme erscheinen gewöhnlich als gegebene (quaeri solet). Es wird eine Lösung geboten gewöhnlich durch eine oder mehrere patristische Stellen. Dann können Autoritäten angeführt werden, die scheinbar gegen jene Lösung sprechen. Dieser Widerspruch wird irgendwie fortinterpretiert gemäß der Vorschrift Abälards: facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoritatibus posita defendere poterimus (Sic et non, prolog.). Wenn dies Mittel nicht verfängt, so wird — abermals Abälard folgend — die Entscheidung nach dem Gewicht der Autorität getroffen, wobei die Bibelstellen unfehlbar sind, unter den Vätern aber Augustin prävaliert. Bei Ablehnungen waltet stets die größte Schonung ob. Das zweite Mittel um die Diskussion in Fluß zu bringen ist die Wiedergabe der Anschauungen der Zeitgenossen (aliqui, quidam), die durch Autoritäten gestützt oder bekämpft werden können. Wie nun aber die Autoritäten nicht wohl ohne dialektische Kunst miteinander versöhnt werden können, so schiebt sich in diese Auseinandersetzungen mit den Zeitgenossen erst recht die ratio ein, der Verfasser folge nun fremder Logik (in der Regel der Hugos), oder er bilde selbst Argumente. Im einzelnen ist die Anordnung und Folge der Entwickelung noch nicht so festgefugt wie bei den späteren Scholastikern. Der Verfasser bewegt sich innerhalb des gekennzeichneten Schemas noch relativ frei.

Es soll also prinzipiell nur die autoritative kirchliche Wahrheit ausgesagt werden. Die ratio kommt dabei nur als Hilfsmittel in Betracht. Von einer inhaltlichen Einwirkung der ratio auf den Glauben will der Lombarde nichts wissen: illae enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius: aufer argumenta, ubi fides quaeritur, in ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat, piscatoribus creditur, non dialecticis (III dist. 22, 1). Aber diese Absicht wird in anderem Zusammenhang durch andere Erwägungen durchkreuzt. Zwar meint der Lombarde, daß die fides quae creditur ein Glaube sei, quia idem iubemur credere et unum idemque est quod creditur a cunctis fidelibus (III dist. 23, 6). Aber damit ist keineswegs das gesamte Gebiet des Glaubens aus der Sphäre der Vernunfterkenntnis entrückt, sondern: quaedam fide creduntur quae intelliguntur naturali ratione, quaedam vero quae non intelliguntur (ib. dist. 24, 3); in ersterem Fall tritt durch den Glauben eine Erweiterung der Erkenntnis ein (ipsa per fidem amplius intelligi). Der natürlichen Vernunft ist nicht nur das Dasein Gottes, sondern in dunkler Weise selbst die Trinität offenbar. Aber hier muß die Offenbarung ergänzend eintreten: non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia trinitatis potest haberi vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione; unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu trinitatis (I dist. 3, 6). Auch die Schöpfung der Welt durch Gott ist, wie zu 1 Ko 9 gesagt wird, secundum philosophicas rationes den Heiden bekannt (MSL 191 col. 1613); ebenso das Naturgesetz, qua (der Mensch) intellexit et

sibi conscius est, quid sit bonum quidve malum (in Rom. 2, Mi 191, 1345). — Man kann von diesem Standpunkt urteilen, daß er in naiver Weise die spätere scholastische Auffassung anticipiert. Die Theologie soll die positive Kirchenlehre darstellen, aber diese stimmt gerade in ihren Fundamenten mit den natürlichen Vernunfterkenntnissen überein. Aber der Lombarde ist zu der prinzipiellen Klarheit der Späteren auf diesem Gebiet nicht vorgeschritten.

Wir müssen weiter von der Einteilung der Sentenzen handeln. Im Prolog heißt es: fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum ... munire ac ... theologicarum inquisitionum abdita aperire, necnon et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus. Von den res und den signa ist also zu reden (I dist. 1, 1. 2). Aber eine Bemerkung zu Beginn des 3. Buches (in anderen Ausgaben am Ende des 2. Buches) giebt eine andere Einteilung an oder spezialisiert jene erste: Nachdem im 1. Buch de inexplicabili mysterio summae trinitatis, und im 2. Buch conditionis rerum ordo hominisque lapsus behandelt ist, soll weiter de eius reparatione per gratiam mediatoris dei et hominis praestita, atque humanae redemptionis sacramentis quibus contritiones hominis alligantur ac vulnera peccatorum curantur, geredet werden, ut Samaritanus ad vulneratum medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat. Hierauf wird zu Beginn des 4. Buches wieder Bezug genommen. Dist. 43—50 des 4. Buches geht dann mit einem „postremo" zu den letzten Dingen über. Diese Einteilung ist im ganzen wie im einzelnen völlig verschieden von der von Augustin in dem Enchiridion befolgten (Glaube, Hoffnung, Liebe). Aber sie deckt sich auch nicht mit der in Abälards Schule üblichen (Glaube, Sakramente, Liebe). Auch Hugo kann nicht die Vorlage des Lombarden gewesen sein. Dagegen ist Gandulphs Einteilung mit der des Lombarden identisch (s. Denifle, Archiv I, 622). Ist dieser von ihm abhängig, so würde dann dieselbe Frage in Bezug auf Gandulph erhoben werden müssen. Nun hat aber dem Lombarden eine lateinische Übersetzung von des Johannes von Damaskus Werk de orthodoxa fide vorgelegen. Sie kann natürlich ebenso dem etwa gleichzeitigen Gandulph bekannt gewesen sein, zumal sie in Pisa entstand. Zum Verständnis muß man zunächst überlegen, 1. daß die Zeit des Lombarden eine Menge fertiger Problemgruppen besaß, 2. daß der Einfluß augustinischer Sentenzen und Gedanken sehr stark war, 3. daß die Sakramentslehre durch die dogmatische Arbeit wie das Kirchenrecht sich zu einem zusammenhängenden Komplex herausgebildet hatte. Durch diese Momente mußte der etwaige Einfluß des Damasceners natürlich auf die äußere Reihenfolge eingeschränkt werden. Daß aber für diese ein solcher Einfluß angenommen werden muß, kann m. E. nicht geleugnet werden. Einmal weil der Parallelismus im ganzen zu auffällig ist (im 4. Buch trat die Sakramentslehre an die Stelle der Mysterien und der lockeren Sammlung von Gnadenmitteln bei dem Damascener), dann aber weil der Gang der Erörterung im 2. Buch auch im einzelnen ziemlich genau übereinstimmt (Schöpfung, dann Engel und Teufel, dann die Naturwelt, dann der Mensch, wobei der freie Wille den Schluß bildet, freilich ist aber auch zu vergleichen Hugo Sent. II u. III). Ebenso ist die Zusammenordnung von Sakramenten und Eschatologie im 4. Buch, die dem Lombarden von seinen sonstigen Autoritäten Hugo oder Abälard nicht an die Hand gegeben wurde, bei dem Damascener vorgebildet. Die Abhängigkeit ist aber, wie gesagt, rein formal (s. Seeberg, Dogmengeschichte II, 47, sowie Bardenhewer, Patrologie[2] S. 515). Diese Einteilung bot aber im ganzen die Möglichkeit den dogmatischen Gedankenstoff in sachgemäßer Reihenfolge darzulegen. Im einzelnen allerdings ist die Anordnung oft recht ungeschickt. Vor allem sei verwiesen auf die Stellung, die Glaube, Hoffnung, Liebe, die antiken Kardinaltugenden, die sieben Gaben des hl. Geistes, die Frage nach dem Zusammenhang der Tugenden, sowie eine Erklärung der zehn Gebote erhalten haben, nämlich als Abschluß der Christologie (III dist. 23—40), in Anknüpfung an die Frage, ob Christus Glaube, Hoffnung und Liebe gehabt habe. Hierdurch wurde diese Stelle der solenne Platz zur Behandlung der ethischen Probleme bei den späteren Scholastikern. — Der Neigung haarspaltenden und nichtigen Fragen nachzugehen, hat der Lombarde im ganzen widerstanden. Die Schultradition nötigte ihn freilich derartiges mitunter aufzunehmen, so z. B. in der Engellehre, aber im ganzen ist er hier eher reduzierend als fortbildend vorgegangen.

Die Einteilung in vier Bücher rührt von dem Lombarden selbst her. Hinsichtlich der durch die Handschriften und Ausgaben bezeugten Einteilung der Bücher in Distinktionen — Bonaventura z. B. kannte und befolgte sie schon — wird dies zu verneinen sein. Der

Prolog schließt mit den Worten: ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur praemisimus. Daraus folgt 1. daß der Verfasser selbst die Distinktioneneinteilung nicht kannte, sondern nach Kapiteln einteilte, 2. daß diese Einteilung vor den einzelnen Büchern stand, hier haben sie auch die Handschriften, vgl. die oben S. 634, 25, angeführte Stelle des Cod. Trec.; 3. daß die sonstigen Überschriften, Randnoten &c. in den Ausgaben späteren Ursprungs sind. Die neue kritische Ausgabe der Franziskaner in den Werken Bonaventuras giebt auch hierin das Ursprüngliche wieder (vgl. die Bemerkungen vol. I, p. LXXXIII).

Die Sentenzen sind unzähligemal gedruckt worden und sind in sehr vielen Handschriften erhalten (einiges Wichtige s. in der Bonaventuraausgabe I p. LXXXVIII, dazu II p. XII). Eine kritische Ausgabe mit vielfach verbessertem Text, kritischem Apparat und Angabe der benützten Väterstellen haben die Franziskaner in der Ausgabe des Sentenzenwerkes Bonaventuras geliefert vol. I—IV Quaracchi 1882 ff.

Wir lassen hierauf eine Inhaltsangabe des Werkes folgen, wobei auf die dogmatischen Hauptanschauungen Gewicht gelegt werden soll. — Im ersten Buche verfährt der Lombarde bei den Beweisen fürs Dasein Gottes vorwiegend kosmologisch (dist. 3). — Für die Trinität beruft er sich (ebenda) auf die seit Augustin hergebrachten Analogien, leugnet jedoch, daß aus den letzteren eine eigentliche Erkenntnis der ersteren gewonnen werden könne, ohne die positive Offenbarung und den Glauben, und hebt hervor, daß eigentlich alle menschlichen Sprach- und Denkformen nicht dazu ausreichten den dreieinigen Gott nach seinem Wesen zu bestimmen (wegen der supereminentia divinitatis, die usitati eloquii facultatem excedit, dist. 23, 4 u. 7; dist. 2, 1; dist. 8, 7 u. 8). Heterodox ist seine eigentliche Trinitätslehre in keinem Punkte. Joachim von Fiore († 1202, s. Denifle, ALKG I, 136 ff.) hat zwar in einer seiner Schriften behauptet, der Lombarde habe die Trinität in eine Quaternität verwandelt, und dieser Vorwurf wurde auf dem Laterankonzil vom Jahre 1215 geprüft. Derselbe bezog sich darauf, daß Sentent. I, dist. 5 gelehrt wird, Vater, Sohn und Geist seien summa quaedam res, und diese summa res sei weder zeugend, noch gezeugt, noch procedens. Der Lombarde unterscheidet nämlich die göttliche Wesenheit von den drei Personen, erklärt jedoch als Realist auch die diesen gemeinsame Wesenheit für real, für eine Substanz. Diese hatte nun Joachim zu den drei Personen addiert. Indessen Innocenz III. und das Konzil fanden mit Recht jenen Satz vollkommen orthodox und verdammten nicht ihn, sondern die entgegengesetzte Meinung des Anklägers (vgl. Hefele, Conciliengesch., V², 880 f.; Seeberg, DG II, 91 f.). — Auch die Allgegenwart Gottes bezeichnet Peter als unbegreiflich, faßt sie übrigens so, daß er sagt, alles sei in Gott, und Gott sei, obgleich unveränderlich, stets in sich bleibend: in omni creatura essentialiter, praesentialiter et potentialiter, und an jedem Ort, jedoch durchaus nicht räumlich (localis non est), weder so, wie ein corpus circumscriptibile, das ausgedehnt ist und sui interpositione facit distantiam circumstantium, noch wie die geschaffenen Geister, welche zwar nicht ausgedehnt sind (dimensionem non habent), aber doch definitione loci terminantur (in dem Sinne an einen bestimmten Ort gebunden sind, daß sie, wenn irgendwo ganz gegenwärtig, anderswo eben nicht sind, dist. 37). — Das Verhältnis zwischen der Präscienz Gottes und dem Geschehen der Dinge faßt er — abgesehen von den Fällen, wo es sich um das von Gott selbst zu Bewirkende handelt — so, daß er weder das Geschehende als den eigentlichen Grund der Präscienz, noch die letztere als den eigentlichen Grund des Geschehenden betrachtet, vielmehr beides lediglich als die causa sine qua non des anderen (wir würden sagen die condicio s. qu. n., dist. 38). Die Prädestination ist als divina electio gratiae praeparatio, die Reprobation ist praescientia iniquitatis quorundam et praeparatio damnationis eorundem. Die Prädestination ist eigentlich praescientia et praeparatio beneficiorum dei, durch die wir iustificamur (dist. 40). Ein der Gnade vorangehendes meritum giebt es nicht, auch nicht in dem Sinn, daß man sich die Nichtverwerfung verdienen könne (dist. 41). Die Allmacht Gottes besteht darin, quod omnia facit quae vult et nihil omnino patitur (dist. 42). — Endlich sei hier noch erwähnt die Unterscheidung des einheitlichen eigentlichen Willens Gottes oder des Willens Gottes an sich (beneplacitum dei sive dispositio; voluntatis dei causa nulla est), der stets Thatsache wird, und des vielfältigen uneigentlichen Willens Gottes oder der bloßen Willenserscheinungen, welche (dist. 45) sich im Gebieten, Verbieten, Raten, Wirken und Zulassen darstellen (signa beneplaciti oder voluntatis), denen aber keineswegs die Thatsachen immer entsprechen (praecepit enim Abrahae immolare filium, nec tamen voluit). Auf den ersteren beziehen sich auch die das Böse betreffenden Sätze (dist. 46, 15): deum non velle

mala fieri nec tamen velle non fieri, neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri fit et omne quod vult non fieri non fit. Fiunt autem multa quae non vult fieri, ut omnia mala. — Im zweiten Buche ist von der Schöpfung die Rede unter eingehender Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes und genauer Behandlung der Engellehre. Überall wird Hugos Lehre reproduziert. Der Lombarde faßt die imago und die similitudo, zu denen der Mensch geschaffen sei, als etwas Verschiedenes, entscheidet sich aber nicht ausdrücklich für eine der drei möglichen Fassungen dieses Gegensatzes, die er anführt (dist. 16). — Die traducianische Ansicht von der Entstehung der individuellen Menschenseelen verwirft er (dist. 31). — Den Willen (liberum arbitrium) nennt er frei (dist. 25, 5), insofern er sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit. Den Satz (Abälards), daß der moralische Charakter der Handlungen einzig von der Intention des Willens abhänge, erklärt er für falsch (dist. 40, 3; 36, 10). — Vom Urstande wird gelehrt (dist. 24), daß der Mensch, um fortschreiten, geistlich leben und das ewige Leben erlangen zu können, schon vor dem Sündenfall außer der gratia creationis (die ihn nur in den Stand setzte, resistere malo, sed non perficere bonum) noch eines anderen gratiae adiutorium bedurfte. Durch den Sündenfall habe er dann aber nicht nur dieses Gnadengut verloren, sondern auch eine vulneratio (freilich keine privatio) seiner naturalia bona erlitten; durch die Sünde ist das liberum arbitrium imminutum vel corruptum (dist. 25, 8. 15). Die Erbsünde ist die Beschaffenheit, die durch Adam auf alle Menschen überging als auf die per eius carnem vitiatam concupiscentialiter generatos (dist. 30, 4). Sie wird durch das Fleisch fortgepflanzt und geht von diesem auf die Seele über. Ihre Ursache ist pollutio quaedam quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, cum concipitur (dist. 31, 6). Von Belang ist noch die starke Betonung des schuldhaften Charakters der Erbsünde: peccatum originale culpa est quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt (dist. 30, 6). Veranlaßt ist dieser Satz durch die Verdammung des abälardischen Satzes: quod non contraximus ex Adam culpam, sed poenam, zu Sens 1141. Hier müssen wir noch auf die Sätze des Lombarden über die Gnade eingehen, weil dieselben für die Folgezeit von Belang geworden sind, und er hier relativ selbstständig arbeitet. Die gratia operans: praeparat voluntatem, ut velit bonum, die gratia cooperans: adiuvat, ne frustra velit (dist. 26, 1). Daher: bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem (ib. n. 3). Was ist nun die gratia operans? Es ist der Glaube mit der Liebe als die von oben dem Willen eingeflößte Kraft, die den Willen bereitet zum Guten (ib. 4. 5). Die Gnade ist eine den Willen befreiende und heilende virtus. Durch sie wird der Wille befähigt gute und verdienstliche Werke zu thun. Zu diesen wirken also die Gnade als übernatürliche Kraft und der Wille stets zusammen, aber so, daß ersterer der Vorrang gebührt. (Merita) quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium; sed in bonis merendis causae principalitas gratiae attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium et sanatur atque iuvatur voluntas hominis, ut sit bona (dist. 27, 4 al. 7). So entstehen ex fidei virtute et hominis arbitrio oder ex caritate et libero arbitrio die verdienstlichen Akte des Glaubens und Liebens, die sonach sowohl unsere merita als dona dei sind (ib. n. 5 al. 8). In diesem Zusammenhang begreift sich auch die dem Lombarden eigentümliche Ansicht, daß der heil. Geist die die Seele informierende göttliche Liebeskraft sei: quia caritas est spiritus sanctus, quae animi qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur, sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam (ib. n. 6 al. 9). Vgl. hierzu I, dist. 17, 2: quod ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus deum et proximum; ib. n. 18: caritas ergo spiritus sanctus est qui deus est et donum dei sive datum; dist. 18, 4; III dist. 4, 1. — Das dritte Buch behandelt die Christologie. Es werden die orthodoxen Formeln reproduziert, nicht ohne Einwirkung abälardischer Ideen. Der Logos nahm die unpersönliche Menschennatur an. Die Logosperson ist una eademque immutata, aber die Menschwerdung wird durch die Formel ausgedrückt: quia est habens hominem (dist. 5, 3; 6, 6; 7, 10). Hier nun sind hervorzuheben die Sätze, welche den L. in den Verdacht des Nihilianismus gebracht haben. Es drängte sich ihm nämlich bei der Entwicklung der Lehre von der Person Christi die Frage auf (dist. 6), ob mit Sätzen wie „Gott ist Mensch geworden“ oder „Gottes Sohn ist des Menschen Sohn geworden“ und

„der Mensch ist Gott, des Menschen Sohn ist Gottes Sohn geworden" gesagt werde, Gott sei etwas geworden, was er früher nicht gewesen. Darüber, bemerkt er nun, gebe es verschiedene Meinungen. Zunächst nehme man entweder wirklich an, daß Gott etwas wurde, was er zuvor nicht war, und der Mensch etwas, was er zuvor nicht war (gemeint scheint die Ansicht Hugos zu sein). Oder man nehme an, die Menschwerdung habe nur das mit sich geführt, daß die zuvor einfache Person nun eine (aus der göttlichen und menschlichen Natur) zusammengesetzte wurde (das ist etwa die Anschauung des Damasceners, de fide orth. III, 7, der ausdrücklich herangezogen wird; welche Vertreter hier gemeint sind, ist nicht sicher. Johann v. Cornwall verweist auf Gilbert, MSL 199, 1050 f.). Er selbst hegt nun gegen die erste Ansicht das Bedenken, ihr zufolge sei Gott nach der Inkarnation etwas, was er nicht immer war (dist. 7, 1), es werde also von Gott eine reale Veränderung ausgesagt. Gegen die zweite aber, meint er, könne unter anderen das Bedenken obwalten, daß der Sohn Gottes, der nach der Inkarnation nur ein Teil der einen Person Christi sein solle, vor Annahme der Knechtsgestalt unvollständig gewesen und durch das Hinzutreten der Menschheit gewachsen sein müßte (dist. 7, 9). Es sei nun aber drittens die Sache so angesehen worden (dist. 6, 6; dist. 7, 10), daß bei der Inkarnation weder die göttliche Substanz zu einer menschlichen geworden, noch ein aus beiden verschiedenen Naturen zusammengesetztes Wesen entstanden, ja nicht einmal homo aliquis geworden sei, vielmehr der Logos mit Leib und Seele als mit einem Gewande bekleidet wurde (illis duobus velut indumento verbum dei vestiretur), und zwar zu dem Zwecke, um den Augen der Sterblichen auf geeignete Weise zu erscheinen, so daß die Person des Logos wesentlich unverändert blieb und nur der Erscheinung nach (secundum habitum) Mensch wurde, die Menschwerdung mithin nur ein accidens oder accedens war. Das ist aber die Ansicht Abälards. Positiv spricht sich der Lombarde nicht gerade für diese dritte Ansicht aus. Aber da er gegen die beiden ersten Gründe anführt, die von selbst auf die dritte führen, und gegen die letztere nichts bemerkt, schien er doch eben diese zu bevorzugen. Es ist daher begreiflich, daß er wegen Herabsetzung der Bedeutung der Menschwerdung verketzert wurde. Aber formell hat noch mehr, als die mitgeteilten Sätze, den Vorwurf des „Nihilianismus" seine angebliche Behandlung der Frage veranlaßt (dist. 10), ob Christus als Mensch eine Person oder etwas sei. Die einen bejahen diese Frage, das führt zu Schwierigkeiten, daher verneinen andere sie (quidam dicunt, Christum secundum hominem non esse personam nec aliquid, nisi forte „secundum" sit expressivum unitatis personae). Das letztere ist eine der abälardischen Schule eigentümliche Meinung, z. B. Roland, Sentent. ed. Gietl p. 179: cum secundum quod homo non sit persona et, ut verius loquamur nec mentiamur, nec aliquid. Gegen die erste Auffassung, daß Christus als Mensch substantia rationalis, also persona sei, sagt er, daß diese Folgerung falsch sei: nam et modo anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona, quia non est per se sonans, imo alii rei coniuncta. Aber auch der Grund, den man für die erste Annahme anführt, Christus sei als Mensch zum Sohn Gottes prädestiniert, zieht nicht. Christus ist, wozu er prädestiniert wurde, nämlich Sohn Gottes, sed secundum hominem praedestinatus est, ut sit filius dei, quia per gratiam hoc habet secundum hominem. „Secundum" darf nun nicht kausal gefaßt werden, als ob Christus durch seine Menschheit Gott wurde, wohl aber als unitatis personae expressivum, so daß der Sinn ist: ipse qui est homo est filius dei; ut autem ipse ens homo sit filius dei per gratiam habet. Die erste Auffassung wird deutlich zurückgewiesen. Aber auch die zweite wird nicht acceptiert, aber auch nicht besonders widerlegt. Hieraus begreift sich das Mißverständnis, als wenn der Lombarde ihr zustimmte. Aber jene These lautete: Christus ist als Mensch überhaupt nichts, falls man nicht bei dem Ausdruck „als Mensch" die personale Einheit mitdenkt, der Lombarde dagegen sagt: als Mensch ist Christus vermöge der Prädestination Gottes Sohn, nicht als wenn seine Menschheit dies begründe, sondern sofern mit ihr die Personeinheit mitgedacht wird. Das heißt also nicht: als Mensch ist er nichts, sondern: als Gott kann dieses Menschenwesen nur gedacht werden, sofern die gottmenschliche Personalität in ihm angesetzt wird. Man muß beachten, daß der Lombarde ja gerade das Motiv der zweiten Anschauung — der Mensch Christus müsse, wenn als „etwas", so als Person gedacht werden — abgelehnt hat. Da die Entscheidung fehlt — das ist nicht selten bei dem Lombarden — kann man nur aus dem Zusammenhang Schlüsse ziehen. Dieser zeigt aber, daß der Lombarde die betr. Ansicht nicht vertritt. Er hat also nicht geleugnet, daß Christi Menschheit „etwas" war. Letzteres warfen ihm dennoch u. a. Johann von Cornwall (s. MSL 199, 1043 ff.) und Walther von St. Viktor

vor (s. MSL 199, 1129 ff., dazu Planck in den ThStK, 1844, IV). Aber auch Konzilien befaßten sich mit dieser Anklage, zunächst das zu Tours Ende April 1163 zusammengetretene, welches jedoch, wie es scheint, keine Entscheidung gab. Nachdem inzwischen Alexander III., der als Magister Roland selbst diese Meinung vertreten hatte (s. S. 639, 34), 5 in zwei Schreiben an den Erzbischof Wilhelm von Sens (1170 u. 1177) dennoch den Nihilianismus dem Lombarden imputiert und als prava doctrina bezeichnet hatte (Chartul. univ. Paris. I, 4. 8), suchte derselbe Papst 1179 auf der Lateransynode eine förmliche Verdammung desselben herbeizuführen. Es ist aber zu einer solchen nicht gekommen (s. Bulaus II, 403 ff.; Hefele, Conciliengesch. V², S. 616 ff. 719 f.; Reuter, Ge- 10 schichte Alexanders III., Bd III, 703 ff. und Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter, II, S. 312 Anm. 8; vgl. jedoch J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters, II, S. 730 f.). — Die Anklage auf Nestorianismus, die Gerhoh v. Reichersberg wider die Christologie seiner Zeit richtete (Bach, DG des MA II, 390 ff.), kehrte sich auch wider den Lombarden. — In der Lehre vom Werk Christi hat der Lombarde ebenso den Anregungen Abälards Folge 15 geleistet, als die üblichen Schemata zu verwenden versucht. Christus verdiente sich durch sein frommes Leben die Verherrlichung, sein Tod verdient uns den Zugang zum Paradiese, die Erlösung von der Sünde und ihrer Strafe und dem Teufel. Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia nämlich zur reconciliatio (dist. 18, 5). Dies geschah aber dadurch, daß der Tod Christi uns Gottes Liebe offenbarte. Mors ergo Christi 20 nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. So von der Sünde befreit, werden wir auch vom Teufel frei. Doch ist andererseits auch Christi Kreuz Mausefalle für den Teufel, und sein Blut Köder gewesen (dist. 19, 1), Gott mußte Mensch werden, um den Teufel überwinden zu können (ib. n. 2). Weiter erlöst Christus von der ewigen Strafe relaxando debitum (n. 3), aber auch von der zeitlichen Strafe, welche 25 in der Taufe erlassen und durch die Buße gemindert wurde, non enim sufficeret illa poena qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperatur qui pro nobis solvit (n. 4). Klarheit über den Zusammenhang der Lehre ist nicht gewonnen. Die abälardische Idee schlägt durch — Anselm kommt nicht in Betracht —, aber auch die objektiven Erlösungsgedanken sollen konserviert werden. — Von der 23. Distinktion 30 an wird eine Anzahl ethischer Fragen erörtert; es ist verkehrt diese Gedanken unter den Gesichtspunkt der Heilsaneignung zu stellen, wie z. B. Nitzsch in der 2. Auflage dieses Werkes es thut. Sofern von einer solchen die Rede sein kann, wird sie in der Sakramentslehre geboten. Der Lombarde handelt von Glaube, Hoffnung und Liebe unter dem Gesichtspunkt, ob Christus sie gehabt habe. Er folgt Abalard, indem er an die Liebe die 35 vier Kardinaltugenden anschließt (dist. 33), und Hugo, indem er die sieben Geistgaben als Tugenden behandelt. Auch sie hat Christus nach Jes 11 besessen. Dabei werden besonders die verschiedenen Arten der Furcht erörtert, um zu zeigen, wie die Furcht, die doch nach Beda in der Zukunft aufhören soll, fortbestehen kann (dist. 34); ferner wird der Unterschied von sapientia und scientia eingehend behandelt (dist. 35). Die Tugenden 40 sind miteinander konnex als ein tugendhafter Habitus. Wenn aber der eine tugendhafte Mensch besondere Tugenden dem anderen gegenüber zu besitzen scheint, so versteht sich dies nicht aus einer Differenz des Habitus, sondern der Akte. Propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dicitur. Potest et aliquam non habere, cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum vel 45 essentiam cuiusque; in actu vero aliam magis et aliam minus habet, aliam etiam non habet, ut vir iustus utens coniugio non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu (dist. 36, 2). Alle Tugenden sind zusammengefaßt in der Liebe. Diese ist Erfüllung des Gesetzes. Das führt weiter zu einer Erklärung der zehn Gebote, wobei der Lombarde wieder besonders Hugo folgt. Dabei wird 50 eingehender geredet von der Lüge (dist. 38) und vom Meineid (dist. 39). Bei dem Verbot des Stehlens kommt auch das Zinsverbot zur Sprache. Mit Augustin und Hieronymus werden die usurae verworfen, est enim usura, ut ait Augustinus, cum quis plus exigit in pecunia vel qualibet re quam acceperit (dist. 37, 3). So werden in diesem Abschnitt die wesentlichsten ethischen Probleme erörtert; die Begrenzung des Stoffes 55 ist für die Scholastik maßgebend geworden.

Das vierte Buch handelt von den Sakramenten. Auch hier ist der Lombarde nicht als selbstständiger Denker aufgetreten, von so großer Bedeutung seine Lehre für die Folgezeit geworden ist. Er folgt Hugo und Gratians Dekretum. Aber von Bedeutung war es 1. daß er als erster, so viel wir wissen (Gandulph?) scharf und deutlich sieben Sa- 60 kramente abgrenzte (s. Seeberg, DG II, 63), 2. daß er die dogmatischen Fragen für

die einzelnen Sakramente herstellte, freilich abhängig von seinen Vorgängern, 3. daß er den kirchenrechtlichen Stoff der dogmatischen Lehre einfügte (so auch Gandulph, Denifle Arch. I, 622). — Die Sakramente sind Zeichen nicht nur significandi gratia, sed etiam sanctificandi eingesetzt (dist. 4, 2). — Durch die Taufe wird dem Menschen die Erbsünde erlassen, indem die Concupiscenz geschwächt und die Schuld aufgehoben wird (II, dist. 32, 2). Die Konfirmation bewirkt donatio spiritus sancti ad robur (IV dist. 7, 1). Für das Abendmahl gilt die conversio der einen Substanz in die andere (dist. 10, 4), ohne daß nähere Angaben gemacht werden können (dist. 11, 3). Die symbolische Auffassung wird abgelehnt, ebenso aber die Meinung „einiger", daß die Brot- und Weinsubstanz erhalten bleibe (ib. 4, so lehrten einige Berengariani s. Seeberg, DG II, 59 Anm.). Wegen unserer täglichen Sünden wird Christus täglich in der Messe geopfert (dist. 12, 7). In der Bußlehre hat der Lombarde, Abälard folgend, den Umschwung, der sich in der Bußpraxis vollzogen hatte, theoretisch zu rechtfertigen versucht. Die Buße besteht in der contritio und confessio, die nicht nur vor Gott, sondern, wo möglich, auch vor dem Priester abzulegen ist (dist. 17, 3. 4). An die confessio schließt sich die absolutio, Gott löst und der Priester löst, aber beide aliter (dist. 18, 5). Die priesterliche Lösung schließt weiter in sich die Auflegung der Satisfaktion, resp. ihre Erleichterung (dist. 18, 7). Die Trennung der Buße in zwei Akte (Contrition nebst Beichte, und Satisfaktion) folgt Abälard (Tilgung der ewigen und der zeitlichen Strafe), die Verbindung von Beichte und priesterlicher Absolution löst ein bei Abälard übrig gebliebenes Problem (wozu die kirchliche Absolution?) im Anschluß an Hugo. Die letzte Ölung dient ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem (dist. 23, 2). Die Darstellung der Ordination wie der Ehe bewegt sich in den kirchenrechtlichen Geleisen. Die priesterliche Gewalt schließt sich an die Sakramente: consecrat enim et sanctificat (dist. 24, 9). — Zum Schluß wird in relativ selbständiger Weise von den letzten Dingen gesprochen. Zuerst von der Auferstehung, vom Alter und der Gestalt der Erstandenen, von den receptacula animarum, von den suffragia defunctorum, vom Zustand der Bösen nach dem Tode, von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ferner vom jüngsten Gericht, der Gestalt des Richters, den verschiedenen mansiones, vom Zustand der Verdammten.

Das ist der wesentliche Inhalt des großen Werkes. Er bestätigt die Bemerkungen, die wir über die Methode des Lombarden gemacht haben. Er war ein fleißiger Sammler und ein leidenschaftsloser Kompilator, ein nüchterner und bescheidener Gelehrter und er besaß ein erhebliches formales Talent. Das befähigte ihn ein Lehrbuch zu schaffen, das Jahrhunderte über als Kompendium brauchbar blieb. Gerade daß ihm jede Spur von Genialität und starker persönlicher Überzeugung abging, ermöglichte die Vorzüge, die seinem Buch seine Stellung als einer Bibel neben der Bibel erwarben.

Trotz aller Vorsicht und Objektivität hat er doch Meinungen aufgestellt, die späteren Zeiten für irrig galten. Von den Anfechtungen, die seine Trinitätslehre und Christologie erfuhren, war schon die Rede. Auf dem Laterankonzil von 1179 soll, nach Walther von St. Viktor, die Absicht bestanden haben, die Sentenzen des Lombarden zu verdammen. Als aber ein französischer Bischof für seinen Lehrer eintreten wollte, meinten die Kardinäle, sie seien zu ernsteren Dingen zusammengekommen. Dabei hatte es sein Bewenden. Seit der Mitte des 13. Jahrh. haben die Magistri Parisienses acht Sätzen des Lombarden nicht Folge geleistet; Bonaventura meint, sie seien nicht aufrecht zu erhalten, ne amore hominis veritati fiat praeiudicium. Es sind folgende: 1. quod caritas quae est amor dei et proximi non est quid creatum, sed increatum, 2. quod haec nomina trinus et trinitas non dicunt positionem, sed privationem tantum, 3. quod in angelis beatis praemium praecessit et meritum respectu substantialis praemii habet subsequi, 4. quod nihil de cibis transit in veritatem humanae naturae nec per generationem nec per nutritionem, 5. quod anima exuta a corpore est persona, 6. quod Christus fuit homo in triduo, 7. quod baptismus Ioannis cum impositione manuum aequipellebat baptismo Christi, ita quod baptizatus baptismate Ioannis in fide trinitatis non erat rebaptizandus, 8. quod deus potuit alii dare (nämlich die potestas baptizandi interius) et quod creatura potuit suscipere, et similiter quod deus potest potestatem creandi communicare et creare per creaturam tanquam per ministrum (Chartul. univ. Paris I, 220 f.; Bonaventura in Sent. II dist. 44 art. 3 quaest. 2 dub. 3; ebenso in der praelocut. zum 2. Buch). Zu diesen Sätzen sind später noch weitere gekommen (s. Chartul. I, 221, Anm. zu n. 194). Man bezeichnete sie als in Widerspruch zu der all-

gemeinen Meinung stehend, s. Protois S. 108 ff. Das hat aber die Wirkung des Buches nicht aufgehalten. Schon Roger Baco klagt (um 1267) darüber, daß die Vorlesungen über die Sentenzen die biblischen Vorlesungen ganz in den Schatten gestellt hätten (Chartul. univ. Paris. I, 473). Um 1286 betrug der amtlich fixierte Preis für ein Exemplar der Sentenzen 3 Sol. (ib. I, 645). Auch nach der Reformation sind Kommentare über die Sentenzen des Lombarden verfaßt worden (bes. von Dominikus Soto und dem Niederländer Estius). Luther urteilt über die Sentenzen: „Wollen wir der Väter Sprüche vergleichen, so laßt uns Magister Sententiarum für nehmen, der ist in diesem Werk über die Maaße fleißig und uns lange zuvorkommen. Denn derselbe hat auch solche Anfechtung von der Ungleichheit der Väter gehabt und solcher Sachen abhelfen wollen. Und meines Achtens hat er es besser gemacht, denn wirs machen würden. . . die Concilia und Väter handeln etliche Stücke der christlichen Lehre, keiner aber handelt sie alle, wie dieser Mann thut, oder jedoch die meisten. Aber von den rechten Artikeln als Fides et Iustificatio redet er zu dünne und zu schwach, ob er wohl die Gnade Gottes hoch genug preiset“ (EA 25, 258).

3. Außer den Sentenzen besitzen wir vom Lombarden noch: Commentarius in psalmos Davidicos sive Glossa magistralis ex selectis et orthodoxis auctoribus, zuerst gedruckt Nürnberg 1478, Basel 1486, dann Paris 1537, bei Migne PSL 191, 31—1296. Sodann: Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epistolas, gedruckt zuerst Paris 1535, bei MSL 191 und 192. Beide Werke bieten in der Weise der mittelalterlichen Catenen Zusammenstellungen von Sätzen und Erklärungen der Kirchenväter sowie einiger älterer mittelalterlicher Theologen; der Lombarde bevorzugt den tieferen mystischen Schriftsinn. Hie und da finden sich in dem an zweiter Stelle genannten Werk auch eigene Bemerkungen. — Eine Reihe von Schriften wird noch als ungedruckt aufgeführt: nämlich Glossen über das Buch Hiob und ein Kommentar über die Evangelienharmonie. Die Echtheit des letzteren Werkes wird bezweifelt, gedruckt wurde es 1483 und 1561. Nach der Hist. litt. de la France XII, 603 sollten sich die Glossen zu Hiob in der Abtei Savigny in der Normandie oder später in Avranches finden (vgl. Lelong, Bibl. sacra, Paris 1723, II) finden, aber Protois (p. 122. 148) verneint das. Nach Fabricius-Mansi (Biblioth. med. et infim. lat. V, 262) befinden sich in bibliotheca Lipsiensi teste Fellero p. 182, ein Brief des Arnold von Metz an den Lombarden und zwei Briefe des Lombarden an Philipp von Rheims; einen Erzbischof Philipp von Rheims hat es im 12. Jahrhundert freilich nicht gegeben, es müßte eine Verwechslung angenommen werden (Hist. litt. etc. XII, 603 n.). Von Lelands Angabe einer Apologia war schon die Rede (S. 632, 48). Noch berichtet Sander (Bibl. belgica manuscriptorum, Insulis 1641, II, 147) von Petri Lombardi methodus practicae theologiae, in der Abtei Afflighem in Belgien, aber die Schrift ist nicht bekannt geworden. Dem Versuch Mignons (s. oben die Litteratur) die dem Hugo von St. Viktor zugeschriebene Summa sententiarum dem Lombarden als Vorarbeit zu den Sentenzen beizulegen, vermag ich nicht beizutreten. Dagegen spricht vor allem die geschichtliche Überlieferung (z. B. Heinrich v. Gent de scriptoribus eccles. 25, vgl. Mignon S. 518. 522). Die deutliche Abhängigkeit unserer Sentenzen von diesem Werk, entspricht nur der Eigenart des Lombarden. Endlich besitzt die Nationalbibliothek zu Paris zwei Handschriften, die eine aus dem Anfang des 13., die zweite aus dem 14. Jahrhundert (Lat. ms. 18, 170 und lat. 3, 537; andere Handschriften Hist. litt. XII, 603), die 25 lateinische Festpredigten enthalten (s. Protois S. 123 f.). Protois hat aus ihnen Auszüge mitgeteilt (S. 126—147). An der Echtheit dieser Reden zu zweifeln liegt kein Grund vor. In würdiger, vielfach rhetorisch gesteigerter Sprache halten die Predigten im ganzen den Gedankenkreis der damaligen mystischen Frömmigkeit in gemäßigter Weise ein. Die allegorische Schriftauslegung beherrscht sie, es fehlt nicht an schönen praktischen Wendungen, die Dogmatik tritt zurück, bricht aber doch gelegentlich hervor, z. B. in annuntiatione domini: sicut igitur omni corruptione caruit iste conceptus, ita, etsi haeretici aliter garriant, in conceptu et partu integer exstitit et intemeratus Virginis uterus . . . Quod non impossibile videtur, si quis de dei potentia non humano sensu disputet. Attende enim, quod solis radius cristallum penetrans nec ingrediendo perforat nec egrediendo dissipat etc. (Protois S. 141). Die Predigten bestätigen das Bild, das wir uns von dem Lombarden gebildet haben. **R. Seeberg.**

Los bei den Hebräern. — Litteratur: Ueber die Anwendung des Loses im Altertum überhaupt vgl. Chrysander, De Sortibus, Hal. 1740; Dale, Orac. ethn. C. 14; Potter,

Archäol. I, 730; Adam, Röm. Alterth. I, 540; bei den Hebräern insbes. vgl. M. Mauritii, Tr. de sortitione ap. vet. Hebr., Basil. 1692; die Realwörterbücher von Winer, Riehm ꝛc.; die Archäologien von De Wette, Ewald, Keil, Nowack, Benzinger; die bibl. Theologien (resp. Religionsgeschichten) von Oehler, Schultz, Smend, Marti; Stade, Gesch. Israels I, 471 ff.; vgl. auch den Artikel Urim und Thummim.

Unter den Mitteln, mit denen man im alten Israel den Willen der Gottheit zu erforschen suchte, steht obenan (von der Prophetie natürlich abgesehen) das Losorakel. Dasselbe mag in alter Zeit in verschiedenfacher Weise gehandhabt worden sein. Wir haben Spuren, daß das Stablosen, Rhabdomantie, den Israeliten nicht fremd war. Stäbe (oder Pfeile), denen eine bestimmte Bedeutung beigelegt wurde, oder die mit irgend einem Zeichen versehen waren, wurden in einem Behälter (etwa in einem Köcher) geschüttelt, bis ein Stab heraussprang und die gewünschte Entscheidung gab, oder man zog blindlings einen der Stäbe. Noch zur Zeit des Hosea scheint diese Art des Losorakels im Nordreich wenigstens geübt worden zu sein, vgl. Ho 4, 12: „Mein Volk befragt sein Stück Holz und sein Stab giebt ihm Bescheid." Hesekiel (21, 26 f.) erwähnt das Stab-Befragen als babylonische Sitte: der König von Babel steht am Scheideweg, um das Orakel zu befragen: er schüttelt die Pfeile, befragt das Gottesbild .... in seiner Hand ist das Los „Jerusalem". D. h. er schüttelt am Kreuzweg die Pfeile, um zu erfahren, wohin er sich wenden soll; der Pfeil, der Jerusalem bedeutet, ist herausgekommen, und damit ist ihm die erbetene Weisung gegeben. Bei den alten Arabern war ebenfalls dieses Pfeilorakel sehr in Übung (vgl. Wellhausen, Skizzen III, 126 f.). Sprenger (Leben und Lehre des Mohammed I, 259 ff.) führt an, daß in der Kaaba zu Mekka sieben Stäbe von verschiedener Farbe je mit einem Wort beschrieben sich befanden. Beim Losen gab die Farbe der Stäbe, oder die herausspringenden Worte den Ausschlag.

Diese und andere Mittel, die Gottheit zu befragen (Totenbefragung, Geisterbeschwörung, Schlangenzauber und dergl., was im alten Israel in Übung war), wurden im Jahwismus nach und nach verpönt als heidnische Zauberei. Das Wort, das im Arabischen das Befragen der Losorakel bezeichnet, istiḳsām, und das einst wohl auch im Hebräischen hierfür in Übung war, bezeichnet in der uns erhaltenen Litteratur immer nur das als heidnische Zauberei verpönte Orakelwesen, nie die im Jahwismus geduldete Form des Losens (vgl. Wellhausen, Skizzen III, 126 f.; W. R. Smith, Journ. of Phil. XIII, 76 ff.; Gesenius, thes. 1224; Stade, Gesch. Isr. I, 505).

Als solche legitime, im Jahwismus zulässige Form des Losorakels wurde nur das Losen mittelst der Urim und Thummim (אוּרִים und תֻּמִּים) anerkannt. Die Handhabung dieses Loses setzt nach den Berichten über die einzelnen Fälle seiner Anwendung das Vorhandensein eines Ephod voraus. Wir können hier die Streitfrage, was der Ephod ursprünglich war, ruhig bei seite lassen. Jedenfalls stand er in engster Verbindung mit dem Losorakel. Das beweisen Stellen wie 1 Sa 14, 18 (wo mit LXX ephod statt aron elohim zu lesen ist); 23, 9; 30, 7. Wenn Saul oder David Jahwe durchs Los befragen wollen, so erteilen sie dem Priester den Befehl: „Bring den Ephod her". Der Priester nimmt dann irgend welche Manipulationen mit dem Ephod vor, die einige Zeit in Anspruch nehmen. Wie einmal vor Beginn der Schlacht mit den Philistern die Zeit drängt, da bricht Saul die schon begonnene Befragung des Loses ab (1 Sa 14, 19). Daß es sich in diesen Fällen immer um Befragung mittelst des Loses handelt, zeigt die sogleich näher zu besprechende Erzählung in 1 Sa 14, 37 ff. und die ganze Art der Fragestellung (s. unten).

Aus der eben angeführten Erzählung von 1 Sa 14, 37 ff. erfahren wir nun, daß die Lose selbst — zwei an der Zahl — den Namen Urim und Thummim trugen. Saul betet vor der Befragung des Orakels: „Jahwe, du Gott Israels, weshalb hast du deinem Knechte heute nicht geantwortet? Wenn die Verschuldung an mir oder meinem Sohne Jonathan haftet, so laß „Urim" erscheinen, haftet sie aber am Volk Israel, so laß „Thummim" erscheinen (so nach LXX, vgl. Thenius, Wellhausen und Driver z. St.). Ebenso erscheinen Urim und Thummim 1 Sa 28, 6 neben Träumen und Propheten unter den ordentlichen Mitteln der göttlichen Offenbarung; vgl. auch 1 Dt 33, 8: deine Urim und Thummim gehören den Leuten des dir Ergebenen (den Leviten; s. unten). Was diese Worte Urim und Thummim bedeuten, ist völlig dunkel, darüber vgl. auch den A. Urim und Thummim.

Auch worin diese Lose Urim und Thummim bestanden, wird uns nirgends näher beschrieben — begreiflicherweise, denn jene alten Erzähler konnten das als allgemein bekannt voraussetzen und die spätere nachexilische Zeit hatte selber keine rechte Vorstellung

mehr davon, was Urim und Thummim waren. Immerhin können wir über die Anwendung der Urim und Thummim wenigstens die Hauptsachen aus unseren Berichten entnehmen. In fast allen Stellen handelt es sich um eine einfache Alternative; zwischen zwei Möglichkeiten soll das Los entscheiden. Das eine Mal sind es ganz präzis gestellte Fragen, auf die die Gottheit nur mit „ja“ oder „nein“ antworten soll: Wird Saul gegen Kegila herabziehen? Werden die Bürger von Kegila mich ausliefern (1 Sa 23, 9 ff.)? Soll ich die Horde der Amalekiter verfolgen (1 Sa 30, 8)? und dergleichen Fragen läßt David Jahwe durchs Losorakel entscheiden und Jahwe antwortet ihm mit „ja“ oder „nein“ (vgl. noch 2 Sa 2, 1; 5, 19; Jud 20, 23). Das andere Mal soll das Los zwischen zwei Möglichkeiten wählen; gilt es aus einer Mehrzahl von Möglichkeiten die richtige herauszufinden, so wird durch Ausschluß einer Möglichkeit nach der anderen die Fülle derselben auf zwei reduziert. Besonders lehrreich sind die Fälle, wo aus einer großen Menge ein Einzelner durch das Los bestimmt werden soll. Wie Saul den Schuldigen aus dem ganzen Volk durchs Los ausfindig machen will, da wird erst zwischen dem Heere einerseits und Saul und Jonathan andererseits gelost, dann wieder zwischen Saul einerseits und Jonathan andererseits (1 Sa 14, 38 ff.). Wie Josua den Dieb zu ermitteln sucht (Jos 7, 16 ff.), oder wie Samuel den von Jahwe zum König bestimmten Mann auslosen will (1 Sa 10, 20 ff.), da geschieht das in der Weise, daß erst Stamm für Stamm unter das Los kommt, dann wird von dem durchs Los getroffenen Stamm eine Familie nach der anderen ausgelost, und endlich muß aus der getroffenen Familie einer nach dem anderen herzutreten und über jeden wird das Los geworfen. Ebenso haben wir uns den Vorgang zu denken, wenn durchs Los der Stamm bezeichnet wird, der im Kampf voranziehen soll (Ri 1, 1; 20, 18).

Nach alledem bekommt man von dem heiligen Los Urim und Thummim den Eindruck, daß es zwei Gegenstände irgend welcher Art waren, von denen der eine „ja“, der andere „nein“ bedeutete, denen aber auch in jedem einzelnen Fall eine beliebige andere Bedeutung beigelegt werden konnte, wie z. B. 1 Sa 14, 38 ff., wo „Thummim“ das Volk, „Urim“ Saul und Jonathan bezeichnen sollte. Ob irgend welche Worte auf dem Lose standen, etwa eben diese Namen „Urim“ und „Thummim“, ob und wie sie sich durch ihre Gestalt unterschieden, darüber erfahren wir gar nichts. Schon Spencer (de leg. Hebr. III, Dissert. 7) hat die Vermutung aufgestellt, daß die Lose in zwei kleinen Gottesbildern, Teraphim, bestanden. Stade (Gesch. Isr. I, 472) verweist dazu namentlich auch auf die Thatsache, daß Ephod und Teraphim mehrfach nebeneinander genannt werden (Hos 3, 4; Ri 17, 5). Auch kann man noch anführen, daß 2 Kg 23, 24 die Teraphim neben הָאֹבוֹת und הַיִּדְּעֹנִים stehen, also wohl ebenfalls irgend welche Verwendung beim Orakelgeben fanden. Stade vermutet dann weiter, daß vielleicht die Teraphim als Manen zu fassen seien und daß im Urim- und Thummimorakel die Umbildung eines Manenorakels zum Jahweorakel vorliege. „Der ursprünglich angerufenen Gottheit ist Jahwe als Antwortender substituiert worden.“ „Elohim fragen“ oder „den Theraphim fragen“ wäre eine uralte Phrase, welche durch jüngeres „Jahweh fragen“ eine Umdeutung gewonnen hatte.“ Allein so wahrscheinlich es auch ist, daß der Teraphim als Gottesbild zu Orakelzwecken gebraucht wurde, so wenig sichere Anhaltspunkte haben wir dafür, daß gerade die Lose das mit dem Ephod verbundenen Orakels in zwei Teraphim bestanden. Die einzige Stelle, die uns über die Form des Theraphim unterrichtet (1 Sa 19, 13), spricht dafür, daß sie Größe und Gestalt von Menschenköpfen hatten.

Es kommt auch vor, daß Jahwe keine Antwort giebt (1 Sa 14, 37; 28, 6). Das ist ein Zeichen, daß Jahwe zürnt und daß eine schwere Schuld auf dem Volk lastet. Anzunehmen, daß in solchen Fällen beim Schütteln der Lose keines der beiden zum Vorschein gekommen sei, oder aber beide zugleich, ist keine ganz befriedigende Erklärung. Man wird eher annehmen müssen, daß aus gewissen Vorkommnissen beim Vollzug des Loswerfens der Priester den Schluß zog, daß die Gottheit nicht antworten wollte, und dann den letzten Akt, das eigentliche Werfen der Lose ganz unterließ. Auch das spricht dafür, daß das Verfahren beim Losen nicht so ganz einfach war, sondern daß irgend welche kompliziertere Manipulationen dabei vorgenommen wurden. Selbstverständlich hegte man zum Priester das sichere Zutrauen, daß er seines Amtes ganz unparteiisch waltete, und die Entscheidung des Loses eine ganz objektive war.

Aber doch muß in einzelnen Fällen und bis zu einem gewissen Grad der subjektiven Deutung des Loses durch den Priester Spielraum gelassen worden sein. In zwei Fällen wenigstens, von denen unsere Erzählungen berichten, geht die Auskunft, die Jahwe durchs Los erteilt, über das einfache „ja“ oder „nein“ hinaus. Bei der Wahl Sauls zum

König antwortet das Los auf die Frage, ob Saul im Lager anwesend sei, nicht nur mit „ja“, sondern offenbart noch genauer, daß er beim Gepäck verborgen sei (1 Sa 10, 22). Und wenn man sich das auch noch etwa so erklären könnte, daß man eine weitere Frage annimmt, etwa: „ist er im Lager oder beim Troß?“, so ist doch eine solche Erklärung nicht mehr möglich in dem anderen Fall (2 Sa 5, 23 f.), wo Jahwe die Antwort erteilt: „ziehe nicht hinauf, ihnen entgegen“, mit dem Zusatz: „sondern wende dich gegen ihren Rücken und komme vom Bakagehölz her über sie u. s. w.“ Hier kommt man ohne die Annahme nicht aus, daß der Priester irgendwelche erläuternde Erklärung aus eigenem hinzuthat. Ob und inwieweit die Lose selber dazu Anlaß geben konnten, wissen wir gar nicht. Lagarde (Die revidierte Lutherbibel 19) verweist auf die Analogie der schon oben erwähnten Lose in Mekka. Die Thatsache selbst ist auch deswegen von Interesse, weil sie uns erklärt, wie die Handhabung des Orakels gewisse Kenntnisse voraussetzte, die nicht jedermann ohne weiteres besaß.

Es versteht sich nach dem Gesagten von selber, daß die Handhabung dieses Losorakels nicht jedermanns Sache war. Opfern konnte jedermann; dazu gehörte keine besondere Kunst. Aber die Gottheit auf irgend eine Weise befragen, das konnte nur einer, der der Gottheit angenehm war, ihr Diener, ein „Mann Gottes“. Denn nicht jedem stand die Gottheit Rede und Antwort. Und weiter mußte man, wie bemerkt, zur Handhabung des Orakels und zur Erklärung des Losentscheides gewisse Kenntnisse, eine gewisse Technik haben. Mit anderen Worten, die Handhabung des Loses ist Sache des Priesterstandes, dessen Vorrecht. Die Hut des Gottesbildes und die Erteilung des Losentscheides sind die charakteristischen Aufgaben des Priesters. Noch im Deuteronomium wird das als die wesentliche Aufgabe des Priesters bezeichnet, daß er Urim und Thummim versorgt und der Thora waltet (Dt 33, 10). Mit „Thora“ dürfte ursprünglich nichts anderes gemeint sein, als der durch das Los gegebene göttliche Entscheid, und das Verbum הוֹרָה scheint ursprünglich das Werfen der Lose zu bedeuten. Erst später hat „Thora“ die allgemeinere Bedeutung von „Unterweisung“ überhaupt erhalten. Eben der Besitz dieses Losorakels dürfte viel dazu beigetragen haben, das Priesteramt erblich zu machen; diese Kenntnis und Fähigkeit, das Orakel zu handhaben, vererbte sich vom Vater auf den Sohn.

In alter Zeit spielte das Los eine große Rolle im Leben der Israeliten. Ein Saul und ein David thun nichts wichtiges, ohne vorher das Los zu befragen (vgl. die angeführten Stellen). Und was von diesen Königen erzählt wird, das dürfen wir auch von Privaten voraussetzen, daß sie nämlich bei allen möglichen Angelegenheiten die Gottheit durchs Los befragten, so gut wie sie die Dienste der Seher in Anspruch nahmen (vgl. 1 Sa 9, 6 ff.). Nach der Vorstellung des Priesterkodex und überhaupt der späteren Tradition wurde das eroberte Westjordanland durchs Los unter die einzelnen Stämme verteilt (Nu 26, 55 f.; 33, 54; 34, 13; 36, 2 f.; Jos 13, 6; 14, 2; 23, 4; Ps 78, 55; 105, 11; AG 13, 19). Vor Jahwe an der Thüre des Offenbarungszeltes in Silo warf Josua die Lose (Jos 18, 6. 8. 10; 19, 51). Ganz deutlich ist hier das heilige Losorakel gemeint. Den Ausdruck Urim und Thummim vermeidet die Erzählung, weil man diese damals nicht mehr als Losorakel, sondern als geheimnisvolles Stück des hohepriesterlichen Ornates ansah (vgl. Art. Urim und Thummim). Deshalb gebraucht der Erzähler nur den allgemeinen Ausdruck גּוֹרָל. Nach jüdischer Tradition waren bei dieser Verlosung zwei Gefäße aufgestellt, in einem die Familiennamen, im anderen ebensoviele Lose mit Bezeichnung der Erbteile; der Hohepriester mit den Urim und Thummim sei dabei gegenwärtig gewesen. Die einzelnen Landesteile, die den Stämmen zufielen, werden ebenfalls als „Lose“ derselben, גּוֹרָל, bezeichnet (Jos 15, 1; 17, 1; Ri 1, 3 u. a.). Dementsprechend nimmt auch Hesekiel (45, 1; 47, 22) eine neue Verlosung des heiligen Landes für die messianische Zukunft in Aussicht. Ebenso wurden nach der späteren Tradition die Levitenstädte unter die vier Levitengeschlechter verlost (Jos 21, 4 f.; 8, 10; 1 Chr 7, 63. 65). Überhaupt wird Josua angewiesen, in allen Dingen durch den Hohepriester das Losorakel zu befragen (Nu 27, 21), und daß das in der Angelegenheit des Friedensgesuches der Gibeoniten nicht geschah, wird getadelt (Jos 9, 14).

Von besonderer Bedeutung war das Losorakel für die Entwickelung des Rechtes in Israel. Es ist schon erwähnt, wie man in dunklen Fällen dasselbe zur Ermittelung des Schuldigen anwandte (Jos 7, 16 ff.; 1 Sa 14, 36 ff.). Auch so mancher andere Entscheid in Rechtssachen, dürfen wir voraussetzen, wurde ebenfalls mittelst des Loses eingeholt. Das war noch in spätester Zeit Sitte (Hes 24, 6; Pr 18, 18; 16, 33; Mt 27, 35 f. u.). Die Thora der Priester, die wie oben erwähnt, vielfach mittelst des Loses gewonnen wurde, war in alter Zeit zu einem nicht geringen Teil rechtlichen Charakters. Welchen

hohen Einfluß diese Thora der Priester auf die Entwickelung des ganzen Rechtes hatte, ist in dem Art. Gericht und Recht (Bd VI S. 572) gezeigt worden.

Wie lange dieses Losorakel bei den Israeliten in Übung blieb, wissen wir nicht. Es ist immer sehr gewagt, aus dem Stillschweigen unserer wenigen Quellen weitgehende Schlüsse ziehen zu wollen. Immerhin muß als auffallende Thatsache konstatiert werden, daß gegenüber der sehr häufigen Erwähnung des Loses zur Zeit Sauls und Davids dasselbe von Salomo ab gar nicht mehr genannt wird. Wohl erscheinen Ephod und Teraphim auch noch in späterer Zeit als Ausrüstungsgegenstände des Heiligtums (Hos 3, 4), aber ob damit noch die Befragung des Losorakels verbunden war, erfahren wir nicht. Von einer Befragung des Heiligen Loses hören wir seit Salomo nichts mehr. Man wird daraus wenigstens so viel schließen dürfen, daß das heilige Losorakel etwas in den Hintergrund gedrängt wurde, um so mehr als das auch aus inneren Gründen begreiflich ist. Denn wir sehen nunmehr die Propheten immer zahlreicher auftreten und bemerken dabei, daß in solchen Fällen, wo die alte Zeit das Losorakel befragte, man sich jetzt an die Propheten wandte. „Soll ich gegen Ramoth Gilead ziehen?" so fragt jetzt Ahas die Jahwepropheten (1 Kg 22, 5 ff.), ein David wandte sich mit solchen Fragen an das Losorakel (s. oben). Ebenso wurde durch die Einrichtung einer staatlichen geordneten Rechtspflege unter den Königen seit Salomo das Losorakel auf diesem Gebiet zurückgedrängt. Und schließlich verschwanden unter dem Einfluß der prophetischen Predigt die Gottesbilder Ephod und Teraphim ganz aus dem Kult, und mit der Abschaffung der außerjerusalemitischen Heiligtümer fiel vollends die Gelegenheit für das Volk weg, das heilige Los zu befragen. So konnte es dahin kommen, daß Urim und Thummim vollständig verschwanden, so daß man nach dem Exil nicht einmal ihre alte Bedeutung mehr recht verstand. Josephus behauptet zwar (Ant. III, 8, 9), daß bis 200 Jahre vor seiner Zeit das heilige Losorakel bestanden habe. Aber alle sonstige jüdische Überlieferung geht dahin, daß man Urim-Thummim im zweiten Tempel nicht mehr hatte.

Damit ist nun aber keineswegs gesagt, daß überhaupt die Sitte des Losens abkam. Der Grundgedanke beim Losen war ja immer ein religiöser, man sah darin die Entscheidung der Gottheit. Aber desungeachtet mögen schon frühe neben dem Priester, der das offizielle Losorakel verwaltete, auch die Laien dann und wann das Los „geworfen" haben, so gut wie heute in denjenigen Kreisen der christlichen Kirche, welche das Los noch handhaben, und darin eine göttliche Entscheidung erblicken, der Laie sein Los „zieht" rc. Neben der im eigentlichen Sinn des Wortes kultischen Handlung des Befragens des Losorakels mag schon frühe das profane (wenn der Ausdruck erlaubt ist) Losen in Übung gekommen sein, und dieser Brauch blieb natürlich unberührt vom Schicksal des Losorakels fortbestehen. Wenn wir z. B. lesen, daß man die Kriegsbeute oder die Gefangenen durchs Los verteilte (Joel 4, 3; Na 3, 10; Ob 11), daß man Grund und Boden einer eroberten Stadt etwa verloste (Ri 20, 9), daß zur Zeit Nehemias je der zehnte Mann, der sich in Jerusalem ansiedeln sollte, durchs Los bestimmt wurde (Neh 11, 1), wenn es als Sitte erwähnt wird, daß man bei Streitigkeiten um Mein und Dein rc. das Los statt des Richters entscheiden ließ (Pr 18, 18), so werden wir in allen diesen Fällen an ein vom heiligen Losorakel unabhängiges Loswerfen zu denken haben. Pr 16, 33 wird uns das zu jener Zeit gebräuchliche Verfahren beschrieben: im Busen, d. h. im Bausch des Kleides vorn an der Brust, schüttelt man die Lose, wohl meist Steinchen, wie der allgemeine Ausdruck für Los, הַגּוֹרָל zeigt, bis eines „herausfällt" (נָפַל) oder herauskommt (יָצָא und ähnliche Ausdrücke). An anderen Stellen werden Täfelchen mit Namen beschrieben als Lose erwähnt (Le 16, 8: AG 1, 26).

Speziell im zweiten Tempel wurde noch nach dem Verlust von Urim und Thummim das Losen vielfach geübt. Das Gesetz schreibt zur Bestimmung der beiden Böcke am großen Versöhnungstage das Los vor. Nach rabbin. Tradition waren es zwei Lose in hölzerner Büchse, im ersten Tempel von Holz, im zweiten von Gold, das eine mit der Inschrift ליהוה, das andere mit לעזאזל, die vom Hohepriester, nachdem er sie gehörig gerüttelt, herausgezogen wurden (s. den Art. Versöhnungstag). Die amtlichen Verrichtungen der Priester wurden in der Weise durchs Los verteilt, daß unter den einzelnen, jede der 24 Priesterordnungen konstituierenden Priestern die Amtstage verlost wurden. Dies geschah nach dem Talmud (Jom 22, 1 vgl. Lightfoot zu Lc 1, 9) in der Weise, daß der die Verlosung leitende Priester eine Zahl nannte die größer war, als die Zahl der ihn im Kreis umstehenden Priester. Er zählte dann bei einem von ihm beliebig Bestimmten aus der Reihe dieser Priester anhebend im Kreise herum, und wen die von ihm genannte Zahl traf, dem fiel damit die betreffende Dienstverrichtung zu (Lc 1, 9; vgl. 1 Chr 24, 5 ff.;

Lightfoot, Hor. hebr., p. 708 sqq., 1032 sqq.). Auch die Funktionen der Leviten und levitischen Singchöre und Thorhüter (1 Chr 24, 5 ff.; 25, 8 ff.; 26, 13 ff.) und die Holzlieferung der Vaterhäuser für den Altar (Neh 10, 35) wurden durchs Los bestimmt. In späterer Zeit wurde für den Verlosungsakt ein besonderer Priester angestellt.

Wie geläufig nach alledem dem Volke das Losen war, ersieht man schließlich noch daraus, daß „Los" ein gangbarer bildlicher Ausdruck wurde, für das von Jahwe dem einzelnen Israeliten bestimmte Lebensschicksal, für Güter und Gaben aller Art, die ihn vom Jahwe zuerteilt waren, für Züchtigung und Strafe, die Jahwe über ihn verhängte (vgl. Jes 17, 14; Jer 13, 25; Da 12, 13; Ps 16, 5 f. **Benzinger.**

Loreto (Lauretum). — Die frühesten, noch spärlichen und wenig ausgeschmückten Nachrichten über das Heiligtum von Loreto bietet Flavius Blondus, päpstlicher Sekretär unter Eugen II. und dessen Nachfolgern bis zu Pius II., gest. 1464, in seiner Italia illustrata (bei „Picenum", p. 339). Es folgt der Bericht des Propstes Teremannus (s. u. im Text) bei Baptista Mantuanus, Redemptoris mundi Matris Ecclesiae Lauretanae historia (enthalten in dessen Opp. omnia, Antverpiae 1576, tom. IV, p. 216 sq.).

Die Reihe der protestantischen Polemiker wider den Loretokult, denen dann zahlreiche römische Apologeten ihre Verteidigungen und Verherrlichungen desselben entgegensetzten, eröffnet Peter Paul Vergerius mit seiner durch eine neue Privilegiumspende Julius' III. provozierten Streitschrift: Della Camera e Statua della Madonna, chiamata di Loreto, la quale è stata nuovamente diffesa di Fra Leandro Alberti, Bolognese, e da P. Giulio III. con un solenne privilegio approbata 1554. Sein Sohn Ludwig übersetzte dieselbe ins Lateinische unter dem charakteristischen Titel: De Idolo Lauretano. Quod Julium III. Romanum episcopum non puduit in tanta luce Evangelii undique erumpente veluti in contemptum Dei atque hominum approbare, Rom. 1556 (auch Tübingen 1568; Halberstadt 1672). Vgl. die deutsche Uebersetzung von H. Brand, Altenburg 1667, sowie die von Sixt (S. 221 ff. seiner Monographie über Vergerius, Braunschweig 1871, 2. Aufl.) mitgeteilten Proben geharnischter Polemik aus dieser kühnen Angriffsschrift. Weitere kritische Beleuchtungen des Loretokultus von protestantischer Seite erfolgten durch Is. Casaubonus (Exercitat. VII ad Baronii Annales eccles. p. 154 sq., Francof. 1615), durch Matthias Bernegger zu Straßburg in dem Buche Hypobolimaea Divae Matris Deiparae Camera, seu Idolum Lauretanum (Argentor. 1619, 4°), durch J. M. Schröckh in Bd 28 seiner Kirchengeschichte, Leipzig 1799, S. 258 ff.; neuestens durch Th. Trede (s. u. im Text).

Katholische Apologien lieferten außer Baronius (Ann. eccl. ad ann. 9, n. 1, p. 87) und seinem Fortsetzer Raynaldus (Ann. ad a. 1291. 1294. 1295. 1296. 1471. 1507. 1533) besonders zahlreiche Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu. So als erster Widerleger des Vergerius: Petr. Turrianus, Responsio apologetica ad capp. argumentorum P. P. Vergerii haeretici ex libello eius inscripto: de Idolo Lauretano, Ingolst. 1584; ferner Petr. Canisius in seinem mariologischen Werke De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice Cl. V., Ingolst. 1577; Horat. Tursellinus, Lauretanae historiae L. V., Mogunt. 1599 (auch Venet. 1727; Rom. 1837); Joh. Eusebius Nieremberg in seinen berüchtigten „Trophäen der Maria" (Trophaea Mariana s. de victrice misericordia Deiparae patrocinantis hominibus, Antwerp. 1658, p. 170. 204 sq.); B. Bartoli, Le glorie del Santuario di Loreto, Macerata 1700; Martorelli in seinem Teatro istorico della santa casa Nazarena della s. Virgine Maria, 3 voll. fol., Rom. 1732—35. — Man vgl. besonders auch Benedikt XIV. (Prosper Lambertini): De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, l. IV, pars II, c. 10, sowie die ungefähr aus derselben Zeit herrührende Schilderung des Gnadenorts Loreto und seines Glanzes in Joh. G. Keyßlers „Fortsetzung seiner neuesten Reisen", Hannover 1741, S. 414. 428 f. — Neueste römisch-apologetische Leistungen: Bartolini, Sopra la S. Casa di Loreto, Roma 1861 (Bericht über die Untersuchungen des röm. Professors Ratti, wodurch die palästinische Provenienz der Mauersteine und des Mörtels der Casa Santa auf mineralogisch-chemischen Wege [!] festgestellt worden sei). A. Molechau, Nazareth et Lorette, Paris 1865. G. Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte U. L. Frau, a. d. Engl. von Studemund (Köln 1869), S. 78 ff. J.-B. Guillaume, La Sainte-Maison de Lorete. Preuves authentiques du miracle de sa translation, Roma 1884; J. Sauren, Das hl. Haus zu Loreto und die lauretanischen Gnadenorte in den deutschen Landen, 2. Aufl., Einsiedeln 1883 u. ö.; A. Durand, L'écrin de la Sainte Vierge. Souvenirs et monuments de sa vie mortelle au XIXe siècle, visités, étudiés et discutés (2 vols.), Lille 1885; Stephan Beissel, S. J., Das hl. Haus zu Loreto, mit Abbildungen, Freiburg 1891; Neher, Art. „Loreto" in KKL², VIII, 145—152 (in zuversichtlichster Weise für die Geschichtlichkeit der Loreto-Sage eintretend — wozu jedoch F. X. Funk [ThQS 1901, S. 472 f.] bemerkt, daß damit geradezu ein „Frevel an der Wahrheit" verübt werde; vgl. auch H. Grisars mehr nur skeptische Erwähnung der Legende von der Casa santa in seine Rede beim Münchener Kath. Gelehrtenkongreß 1901).

Wegen der kunst- und liturgiegeschichtlichen Litteratur s. u. im Text.

Loreto, der berühmte Wallfahrtsort und Hauptsitz des italienischen Marienkultus (südöstlich von Ancona an der von dort nach Fermo führenden Eisenbahn gelegen), wird wegen seines vielgefeierten Hauses der hl. Jungfrau, der Santa Casa, einem christlich-mittelalterlichen Seitenstück zur Kaaba, nicht unpassend als das „Mekka des Mittelalters“ bezeichnet. Die betreffende Legende, obschon erst gegen Mitte des 15. Jahrhunderts bei Flavius Blondus urkundlich erwähnt (s. u.), scheint sich unmittelbar nach dem Ende des Zeitalters der Kreuzzüge, im Anschluß an den Fall Accos und die Zerstörung der letzten Reste des Königreichs Jerusalem durch die Türken, gebildet zu haben. Nach ihrer vollständig entwickelten Gestalt bei Baptista Mantuanus 1576, sowie auf einer Inschrifttafel der Wallfahrtskirche zu Loreto, deren Inhalt Matthias Bernegger 1619 (s. o. d. Lit.) mitteilt, war das Haus Mariä oder die „heilige Hütte“, eigentlich nur diejenige Stube in der Wohnung der Maria zu Nazareth, worin dieselbe geboren und erzogen ward, die Verkündigung durch den Engel Gabriel empfing, das Jesuskind bis zu seinem 12. Lebensjahre erzog und auch später noch, nach dessen Himmelfahrt, wohnte. Diese Stube sollen schon die Apostel in eine Kirche verwandelt, der kunstfertige Evangelist Lukas aber mit einer hölzernen Statue Mariä mit dem Christkinde auf ihrem Arme geschmückt haben. Bis zum Untergange des Königreichs Jerusalem sei beständig Gottesdienst in diesem Kirchlein gehalten worden. Dann aber, weil die Türken es mit Zerstörung bedrohten, seien Engel erschienen, welche das heilige Haus durch die Lüfte entführten und es zunächst nach Raunitza zwischen Fiume und Tersato im nördlichen Dalmatien (etwa fünf Meilen östlich von Zeng, also ziemlich entfernt von der Ostküste des Adriatischen Meeres) brachten (1291). Das dort in der Nacht auf einem Hügel niedergesetzte Haus sei durch das Genesen verschiedener in ihm betender Kranken sowie durch eine Erscheinung der hl. Jungfrau selbst vor dem Bischof Alexander von Tersato (verbunden mit wunderbarer Heilung desselben von langwieriger Krankheit) als echte Wohnstätte der Mutter Gottes beglaubigt worden. Auch hätte eine von Nikolaus Frangipani, dem Statthalter von Fiume, nach Nazareth abgeordnete Gesandtschaft, durch Untersuchungen an Ort und Stelle die Identität des Hauses mit dem daselbst verschwundenen Gebäude wider jeden Zweifel sicher gestellt. Schon drei Jahre später hätten die Engel das Haus abermals weggetragen, und zwar diesmal nach der schräg gegenüberliegenden Küste Mittelitaliens, wo es nahe bei Recanatum (jetzt Recanati) in einem Walde niedergesetzt wurde (10. Dezember 1294). Nach der Besitzerin dieses Waldes, der frommen Laureta, wurde die in kurzem zu großem Ruf gelangende Andachtsstätte demnächst „Heiligtum der glorreichen Jungfrau von Loreto“ (sacellum gloriosae Virginis Mariae in Laureto) benannt. Doch soll sie auch hier, zur Abwendung der von im Walde hausenden Räubern her drohenden Gefahr, noch einmal eine wunderbare Versetzung erfahren haben, tausend Schritte näher nach Recanatum hin auf einen Hügel, woselbst sie endlich, nachdem dem Streite zweier dort ansässiger Brüder um ihren Besitz durch eine nochmalige Verrückung um Pfeilschußweite gewehrt worden wäre (!), zur Ruhe gelangte und ihren dauernden Standort erhielt (7. September 1295).

Einen erheblichen Aufschwung nahm der Loreto-Wallfahrtskult erst seit der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. Erst dieser Epoche gehört die Entstehung des jener Inschrifttafel zu Grunde liegenden Berichtes des Propstes Teremannus bei Baptist von Mantua an, wonach teils ein Einsiedler, teils „zwei rechtschaffene Bürger von Recanati“ — deren einer versicherte: quod avus avi ejus vidit, quando angeli praedictam Ecclesiam per mare portaverunt, während der andere sich auf das Zeugnis seines 120 Jahre altgewordenen Großvaters berief — die Thatsache der wunderbaren Herbeibringung der casa santa aus dem Morgenlande verbürgten. Erst in diese Zeit fällt die Geschichte von den angeblich durch eine dämonische Person zu Grenoble 1489 gebotenen weissagenden Aufschlüssen, welche genaue Eröffnungen darüber brachten, an welchen Stellen des ungefähr 40 Fuß langen Hauses Maria einst gekniet habe, als der Erzengel ihr erschien, wo dieser letztere bei Ueberbringung seiner Botschaft stand, durch welches Fenster er hereinkam u. s. f. Auch das über diesem Fenster angebrachte, angeblich vom hl. Lukas herrührende Kruzifixbild sowie das gleichfalls dem Lukas beigelegte hölzerne Muttergottesbild (vgl. oben) sind Kunstprodukte wohl ebenderselben späten Zeit. In sie fällt nicht minder die früheste päpstliche Kundgebung gewichtigerer Art zu Gunsten der hl. Jungfrau von Loreto, eine Bulle Sixtus IV. vom Jahre 1471, welcher weiterhin eine solche von Julius II. (1507) folgte, worin betreffs der angeblichen Translokation des hl. Hauses aus Nazareth nach Loreto der charakteristische Ausdruck gebraucht ist: ut pie creditur et fama est (s. die beiden Bullen bei Raynaldus zu den betr. Jahren). Fernere päpstliche Wohlthäter

des Loreto-Heiligtums wurden Clemens VII. (gest. 1534), der ihm festere Fundamente unterbauen und währenddem die große hölzerne casa buchstäblich, an starken Tauen aufgehängt, in der Luft schweben ließ; Sixtus V., der zum Schutze der Loretowallfahrer einen Ritterorden stiftete (s. u.), auch die die casa santa umgebende Kirche prachtvoll ausschmücken ließ, weshalb ihm neben dem Eingang derselben ein Denkmal in Ueberlebensgröße errichtet wurde; Innocenz XII. (gest. 1700), der zu Ehren der hl. Jungfrau von Loreto ein besonderes Officium cum missa stiftete; Benedikt XIV. (gest. 1758), der sich des Translokationswunders in seiner berühmten Schrift über die „Selig- und Heiligsprechung der Knechte Gottes" annahm. Unter den dem hl. Hause päpstlicherseits erteilten Vorrechten ist besonders bemerkenswert die Exemtion von sonstigen höheren Gerichtsinstanzen, so daß also Anklagen z. B. wegen Erbschaftserschleichung, Testamentsfälschung &c. nur vor dem eigenen Gerichtshofe des hl. Hauses, als Richter und Partei zumal, abgeurteilt werden dürfen — ein Privilegium, womit sonst nur noch die Fabrik von St. Peter begabt ist. Auch die Bestätigung und Privilegierung der zahlreichen Nachbildungen des Loreto-Hauses an anderen Orten (s. u.), sowie seit dem 18. Jahrhundert die weite Verbreitung der Lauretanischen Liturgie (s. u.), haben nicht wenig zur Hebung des Ansehens des berühmten Wallfahrtsortes beigetragen. — Wetteifernd haben auch katholische Fürsten, besonders unter dem Einflusse des Jesuitenordens als des Hauptgönners und Förderers des Loretokultus stehende, das „heilige Haus" beschenkt und seine Verehrung zu heben gesucht. Bekannt ist, daß Ferdinand II., der Unterdrücker des Protestantismus in den habsburgischen Erblanden und zeitweilig auch in Deutschland, das Gelübde, wodurch er sich zu diesen blutigen Glaubensthaten verpflichtete, am Altar der hl. Madonna zu Loreto abgelegt hat. Louis XIII. von Frankreich schmückte die Bilder der lauretanischen Maria und des Christuskindes daselbst mit goldenen Kronen, besetzt mit kostbaren Perlen und Edelsteinen; von den darauf angebrachten Votivinschriften besagte die auf der Krone Christi: „Christus dedit mihi, Christo reddo coronam." Besonders zahlreich vertreten unter den Schätzen der Kirche zu Loreto sind die als Votivgeschenke zum Dank für erbetene und erhaltene Nachkommenschaft gespendeten Kinder von massivem Golde oder Silber; so u. a. ein 24 Pfund schweres Kind von Gold, der Madonna dargereicht durch einen 351 Pfund schweren Engel von Silber — die ganze Gruppe gleichfalls ein Geschenk Louis XIII. zum Danke für den spät geborenen Thronerben Louis XIV. Fast noch kostbarer ist ein neben dem Hauptbilde der Madonna knieender Engel von Gold, geschmückt mit Diamanten, welcher der Madonna ein Herz darreicht; es ist dies ein Weihegeschenk von der Gemahlin Jakobs II. von England einige Zeit vor der Geburt ihres Sohnes, des Prätendenten Jakob III. Viele Weihegeschenke von Wert hängen oder hingen früher auch unmittelbar an der Statue Marias, unter deren Gewändern (vgl. überhaupt Beissel, S. 23—26). Zum Unterhalt der zahlreichen ewig brennenden Gold- u. Silberlampen der Kirche sollen jährlich 14000 Pfund an Wachs und Öl verbraucht werden; für jede Lampe soll ein Kapital von 1000 Thalern oder mehr gestiftet sein. Enorme Summen flossen der Kirche und ihrem Klerus aus der Abhaltung der zahlreichen Messen, durchschnittlich 40000 jährlich, zu. Um die Zeit der höchsten Blüte des Jesuitismus, zu Anfang des 17. Jahrhunderts, sollen jahraus jahrein an 200000 Pilger nach Loreto gewallfahrtet sein. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts nahm diese Pilgermasse bedeutend ab; vollständig zerstört schien der Glanz Loretos, als die Franzosen 1797 die Schätze der Kirche fast gänzlich ausraubten. Doch gab Napoleon schon 1800 wenigstens einen Teil derselben zurück; und seit der Restitution des Jesuitenordens und der Neubelebung der ultramontanen Bestrebungen durch ihn hat sich die Pilgerfrequenz wieder bis zu jährlich 100000 und mehr gehoben. Zu den mancherlei Bräuchen, worin die enthusiastische Andachtsstimmung der heutigen Loreto-Pilger ihren Ausdruck findet, gehören u. a.: knieendes Niederfallen schon beim ersten Anblick der Kuppel des Doms; knieendes Erklimmen der das heilige Haus umgebenden Stufen sowie Küssen der Wände desselben; Beichte und Kommunion in der Kirche, bezw. in den seit 1894 in deren Chor hergerichteten Kapellen für die Pilger der verschiedenen Nationen (Franzosen, Belgier, Deutsche &c.); Darbringung von großen Kerzen, welche über und über mit Geldstücken bedeckt sind; auch wohl Tätowierung des Arms mancher Pilger mit einer das Bild der Madonna von Loreto darstellenden blauen Zeichnung u. s. f. (Beissel, S. 31 f.; vgl. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, IV, 1, 323).

Seine künstlerische Ausstattung, soweit sie von bedeutenderem Werte ist, verdankt der Dom von Loreto hauptsächlich jenen Restaurationen und verschönernden Erweiterungen, welche die Päpste Julius II., Leo X., Clemens VII. und später Sixtus V. ihm angedeihen ließen. Unter den Erstgenannten, während der J. 1510 bis gegen 1525, wandten Luca Signorelli

und der große Bildhauer Sansovino der casa santa ihre Thätigkeit zu; des letzteren Darstellung der Verkündigung, seine Propheten und Sibyllenstatuen daselbst gehören zu den ausgezeichnetsten Schöpfungen der kirchlichen Plastik. In architektonischer Hinsicht hatte Bramante (gest. 1514) ihm vorgearbeitet durch Anlage einer mächtigen achteckigen Kuppel, 5 durch die äußere Verkleidung des Doms mit Marmor ꝛc. Vollendet wurde der Bau unter Sixtus V. 1587; unter ihm erhielt er den Zinnenkranz, der ihm sein stolzes festungsartiges Aussehen verleiht. Vgl. die genauere Beschreibung des Gebäudes mit seinen 21 Kapellen (12 in den Seitenschiffen und je 3 in den drei Kreuzesarmen) und deren reichen Schmuck in dem „Lauretanischen Pilgerbuch" von Valentin Würgler, O. min. (Würz- 10 burg 1879); auch Sauren, Durand und Beissel (a. a. O., S. 21 ff.) sowie die Leipziger Illustr. Zeitung 1896, 23. November; endlich die Reisehandbücher für Italien von Murray, Gsell-Fels ꝛc. — Über die Loreto-Häuser oder Nachbildungen des Originals der Casa santa an verschiedene Wallfahrtsstätten des Madonnenkults s. u. a. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche ꝛc. II, 98, wo speziell von einem solchen 15 Loreto-Heiligtum zu Aversa in Campanien gehandelt ist. Die Zahl der deutschen Kultstätten dieser Art beträgt nach Sauren 26, wovon angeblich 8 auf Reichsdeutschland, 9 auf Österreich und 9 auf die Schweiz kämen; doch neigt Beissel (a. a. O., S. 27) dazu, sie auf mindestens 50 zu schätzen. Zu den berühmtesten gehören die auf dem Schönenberg bei Ellwangen, die auf dem Kobel bei Augsburg und die in der Kölner 20 Pfarrkirche zur hl. Maria in der Kupfergasse.

Die neuerdings infolge ihrer eifrigen Empfehlung seitens jesuitischer Mariologen zu weiter Verbreitung gelangte Litanei von Loreto (Lit. Lauretana) datiert weder bis zu den Zeiten der Apostel noch auch nur bis zum Jahre 1294 zurück, rührt vielmehr in ihrer jetzigen Gestalt erst aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts her (ältester Druck 25 vom Jahre 1576). Den älteren Tropen, bestehend aus dem oft wiederholten Bittruf „Sancta Maria, ora pro nobis!" wurde darin, wohl in Erinnerung an den Sieg über die Türken bei Lepanto (1571), die Invocatio „Auxilium christianorum" hinzugefügt. Vgl. Angelo de Santi, Le Litanie Lauretane. 2. ediz., Roma 1897 (auch deutsch durch J. Nörgel; „D. L. Lit.", Paderborn 1900); vgl. A. Koch in ThQS 1605, 30 S. 317 f.

Zur Geschichte des **Bistums** Loreto (oder genauer der Dioecesis Recinetensis et Lauretana) vgl. Ughelli, Italia Sacra I, 766—771; Monaldo Leopardi, Serie dei Vescovi di Recanati; Gams, Ser. episcopp. eccl. cathol., p. 719.

Über den 1587 von Sixtus V. gestifteten **Ritterorden** von Loreto (Ordo et Re- 35 ligio Equitum Lauretanorum Pontificiorum, oder auch: Defensori della S. Casa di Loreto), welcher die Loreto-Pilger gegen land- und seeräuberisches Gesindel zu schützen hatte und sich bis ins 18. Jahrhundert hinein in einer Stärke von 200—260 Mitgliedern erhielt, s. B. Giustiniani, Hist. cronol. dell' origine degli ordini cavall. etc., Venet. 1692; auch Neher im KL. a. a. O.

40 Wegen der nach dem Heiligtum von Loreto benannten **Frauenkongregationen** s. Bd VI, 240, 16—21. **Zöckler.**

Loretoschwestern s. Bd V S. 392, 37—42 u. Bd VI S. 240, 16—21.

Lot (לוֹט) heißt in der Genesis der Sohn Harans und Neffe Abrahams, welcher diesen auf seinem Zuge aus Charan nach Kanaan und Ägypten begleitete (12, 4; 13, 1). Man 45 vgl. über seinen Zug mit Abraham, seine Trennung von diesem, seine Gefangennahme durch Kedor-Laomer und seine Befreiung den Art. Abraham Bd I S. 107.

Noch gefährlicher als jene ausländischen Feinde wurden dem Lot die Bewohner des Siddimthales selbst, näher die von Sodom, unter denen er sich aufhielt. Zwar erlangte er in dieser Stadt, welche die Hauptstadt des Gaues gewesen zu sein scheint, eine ange- 50 sehene Stellung, vielleicht infolge jener Dazwischenkunft Abrahams, der die Sodomiter gleichfalls viel zu danken hatten. Allein dieses in seinen üppig schönen Wohnsitzen sittlich tief herabgekommene Geschlecht sah doch im Grunde ungern diesen „Fremdling" in seiner Mitte, dessen gutes Beispiel eine fortwährende Anklage seiner Umgebung war. Vgl. Gen 19, 9 mit 2 Pt 2, 7. 8. Als die Greuel, welche in besonderem Maße dort im Schwange 55 waren, erscheinen jene widernatürliche Fleischeslust, die mit Sodoms Namen sprichwörtlich verbunden ist und grobe Verletzung der heiligsten Pflichten gegen die Menschen, z. B. des Gastrechtes; dazu eine freche, hoffärtige Sicherheit bei solchem wüsten Sündenleben, Ez 16, 49 f.; vgl. Lc 17, 28. 29. Auch eines Abraham inständige Fürbitte (Gen 18, 16 ff.),

welche nicht nur von seiner treuen Brüderlichkeit gegen Lot zeugt, sondern den Freund Gottes außerdem auf der Höhe von Gen 12, 3 zeigt, vermochte das Gericht über jene Sündenstädte nicht mehr aufzuhalten; denn keine zehn Gerechte waren in Sodom zu finden. Die Engel Gottes, welche — menschlich gesprochen — den Stand der Dinge in jener Stadt erkunden sollten (vgl. 18, 21), fanden dort den Empfang, welcher die Bewohner kennzeichnete (19, 1 ff.): Tierische Ruchlosigkeit der Menge, die jedes heilige Gesetz Gottes ungescheut mit Füßen trat (19, 4 ff.), freundschaftliche und aufopfernde Aufnahme von seiten Lots (Gen 19, 1—3; Hbr 13, 2). Unter dem letzten Gesichtspunkt ist auch 19, 8 zu begreifen: Um die heilige Pflicht des Gastfreundes zu wahren, ist Lot sogar bereit, die eigene Familie zu opfern, was freilich die göttlichen Gäste nicht zulassen. Das Maß der Sünden Sodoms und ihrer Umgebung war voll. An diesem in die schlimmsten Laster des Heidentums so tief versunkenen Geschlechte hat Gott ein für alle Zeit erschreckendes Exempel statuiert. Während sie in der Sicherheit der Verblendung nur von schamloser Sündenlust brannten, waren die Racheengel schon in der Stadt und urplötzlich brach ein Gericht herein, welchem nur Lot mit genauer Not entrinnen konnte, nicht ohne daß auch einige der Seinigen ihren fahrlässigen Ungehorsam damit büßten, daß sie in der Missethat der Stadt umkamen.

Die Schwiegersöhne Lots, wohl erst verlobt mit den nachher genannten Töchtern (Joseph. Vulg.), spotteten der Warnung und blieben an dem zum Untergange geweihten Orte. Lot selbst mußte wie mit Gewalt dem Verderben entrissen werden (16, 19 f.). Er ist ein treffliches Beispiel dafür, wie der Herr zuweilen die Seinigen, wenn sie nicht so glaubensmutig und entsagungsfreudig sind wie Abraham, durch mächtiges Eingreifen fast wider ihren Willen aus ihrer Umgebung und von ihrem Besitze hinwegreißen muß zu ihrer Rettung. Noch schwerer als die Feindschaft der Welt ist der Spott der Verwandten zu tragen und der Blick auf alles, was ihn von irdischen Gütern festhält, ließe einen solchen Menschen nicht zum Entschlusse kommen, wenn nicht die Hand des Herrn ihn gebieterisch ergriffe und vom Orte der Gefahr entfernte „kraft der Schonung Gottes über ihn“ (V. 16.) Eingeschärft wurde dem Lot, nicht umzusehen und nicht stille zu stehen, bis er ins Gebirge käme. Aber so weit reichte die Kraft nicht. So erbettelte er sich die Erlaubnis, in Miz'ar oder Zo'ar bleiben zu dürfen, welche Stadt so klein sei, daß sie wohl dem Untergange entrinnen könne. Nach 13, 10 ist dies der südlichste Punkt des Siddimthales und zwar wohl nicht auf der von Osten weit ins tote Meer vorspringenden Halbinsel (Robinson), sondern weiter südöstlich zu suchen. (Vgl. Wetzstein, Excurs zu Delitzsch Genesis 4. A., S. 564 ff.) Das Weib Lots, dem Weichbild der Stadt bereits entrissen, konnte sich nicht enthalten, den Blick dorthin zurückzuwerfen und so das gegebene Verbot zu übertreten, welches wohl darin seinen Grund hatte, daß bei der dringend nötigen Eile ein zaudernder Rückblick zur Verzögerung führen und so verderblich werden konnte, vielleicht auch darin, daß das göttliche Walten zu sehen dem unheiligen Auge der Sterblichen nicht zusteht (Knobel). (Eine exegetisch wertlose Begründung geben die Rabbinen bei Eisenmenger, Entd. Judent. II, 455.) Das Strafgericht ereilte die Ungehorsame. Zur Salzsäule erstarrt, muß sie als warnendes Beispiel fortan am Wege stehen. Diese Angabe hängt mit der Eigentümlichkeit des „toten Meeres“ zusammen, das bekanntlich unverhältnismäßig stark mit Salz gesättigt ist, so daß die Ausdünstung des Sees die Gegenstände mit einer Salzkruste überzieht. Wenn also das aus Heimweh nach Sodom oder aus Vorwitz zurückbleibende Weib das Opfer seines ungehorsamen Säumens wurde, so lag nahe, in einem der Salzkegel, welche am Ufer des Sees emporragen, ihre warnende (Lc 17, 32) Gestalt zu erblicken. Zu allen Zeiten wurde sie in dieser Weise von den Bewohnern jener Gegend gezeigt. Vgl. Wei 10, 7; Josephus Alt. I, 11, 4. Ebenso bezeugen ihr Vorhandensein Clemens Rom., Irenäus, Tertullian. Ob immer dieselbe Säule dafür ausgegeben wurde, ist fraglich; ebenso, ob die von Palmer entdeckte Felsennadel, welche gegenwärtig bei den Beduinen dafür gilt, damit identisch ist. Jedenfalls soll dieselbe das Weib Lots, nicht Lots Tochter (Riehm, Hdwb. unter Lot mit Abbildung), darstellen. Vgl. Palmer, Schauplatz der 40jähr. Wüstenwanderung Israels, 1876, S. 371 ff.

Das über die ganze Ebene hereingebrochene Gericht selbst wird als Feuer- und Schwefelregen bezeichnet (vgl. Ps 11, 6; Ez 38, 22), infolgedessen die ganze Gegend „umgekehrt“, d. h. von Grund aus verwüstet wurde (die arabischen Kommentatoren des Koran malen freilich diese Umkehrung dahin aus, Gott habe die Städte wie einen Kuchen in die Höhe gehoben und in der Luft umgewendet). Daß wir es hier mit einem geschichtlichen Naturereignis zu thun haben, ist nicht abzuweisen. Dasselbe hat sich den umliegenden Völkern tief eingeprägt und wurde, zumal in Israel, zu allen Zeiten als denkwür-

diges Gottesgericht im Sinne getragen. Vgl. Dt 29, 22; Am 4, 11; Ho 11, 8; Jes 1, 9; 3, 9; Jer 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Klagel. 4, 6; Ze 2, 9. Auch die Klassiker wissen von der Katastrophe. Strabo weiß aus der Meldung der Eingeborenen von dreizehn in jener Gegend zerstörten Städten und leitet die Entstehung des Sees von Erdbeben, vulkanischen Ausbrüchen und asphalt- wie schwefelhaltigen heißen Quellen ab. Tacitus, Hist. V, 7, erzählt von einem ungeheueren, durch Blitze entzündeten Brande dieses Landstriches. Auch die geographische Beschaffenheit des toten Meeres (bahr lût „Meer des Lot" nennen es die Araber bis heute), ist dazu angethan, jenen gewaltsamen Ausbruch zerstörender Elemente zu bezeugen oder doch leichter denkbar zu machen. Siehe darüber den Art. Palästina. Der schwefel- und asphaltreiche Boden (14, 10) macht nämlich einen ungeheuern Erdbrand wahrscheinlich, ob nun derselbe durch Erdbeben und vulkanische Ausbrüche (Strabo) oder durch Blitze vom Himmel (Tacitus; vgl. den biblischen Feuerregen) entzündet war. Mit der biblischen Erzählung, wonach nur die Thalebene davon betroffen wurde, stimmt genau überein, daß die umliegenden Gebirge keinerlei vulkanische Störung aufweisen (Hoffmann, Blicke in die früheste Geschichte des gelobten Landes, I, S. 33). Infolge der Katastrophe ist zwar das Salzmeer nicht erst entstanden, wohl aber das südliche Gelände desselben versunken.

Die Erzählung 1 Mos 19, 1—28 gehört der jehovistischen Quelle an. V. 29 scheint aus P entnommen, in welchem das Ganze nur summarisch erzählt war. V. 30—38 folgt aus der ersteren noch eine ethnographische Überlieferung, welche den Ursprung der Moabiter und Ammoniter erzählt, deren gemeinsamer Ahnherr Lot ist. In Zoar blieb dieser nicht, sondern stieg ins Gebirge hinauf mit seinen beiden Töchtern, und wohnte dort in Höhlen. Es scheint also seine Existenz nach der Katastrophe immerhin eine kümmerliche geworden zu sein. Dabei erging es ihm wie nicht selten versprengten Stämmen, die in fremder Umgebung sich niedergelassen hatten: er hatte Mühe, sich fortzupflanzen. Von seinen Töchtern wird erzählt, sie hätten aus der Besorgnis, wegen ihrer isolierten Lage keine Männer zu bekommen, sich unerlaubterweise von ihrem Vater Nachkommenschaft erschlichen, woran die Hebräer (Dank volkstümlicher Etymologie) die Namen Moab und Ammon erinnerten: מוֹאָב s. v. a. מֵאָב und עַמּוֹן gleich בֶּן־עַמִּי gedeutet (V. 38), d. h. Sohn meines nächsten Blutsverwandten vgl. ZatW 1888 S. 282 f. Beachte die verdeutlichenden Zusätze in LXX zu Vers 37—38. Lot selbst spielt dabei eine ähnlich unwürdige Rolle, wie Noah vor seinen Söhnen, aber seine Schuld ist die kleinste. Das gewissenlose Thun der Töchter beweist, daß sie vom gottvergessenen Sodom, aus dem wohl auch ihre Mutter stammte, nur zu viel mitgenommen hatten. Knobel findet in der Erzählung viel Unwahrscheinliches, allein das darf man nicht aus den Augen lassen, daß es weniger eine Familiengeschichte, als eine Stammesgeschichte ist, zwar nicht, wie seit de Wette manche Neuere behaupten, eine pure Erfindung des hebräischen Volkshasses, eher eine Überlieferung, welche an den Unsitten der betreffenden Stämme einen bleibenden Anhalt hatte. Sie mochten sich durch ähnliche Vergehungen, wie sie hier ihren Stammmüttern zur Last gelegt werden, als solche beweisen, in denen das terachitische Blut mit Sodoms Unart befleckt war. Völlerei und Blutschande bannte dort nicht das strenge Gesetz des heiligen Gottes Israels. Vgl. zur Charakteristik dieser Völker z. B. Nu 25 und 2 Kg 3, 26 f. Beachtenswert ist aber auch, was Gunkel (Genesis, 1901, S. 197 f.) erinnert: daß die Geschichte ganz wohl der moabitisch-ammonitischen Stammsage entnommen sein könne, indem nach altertümlichster Schätzung die Erzielung von Nachkommenschaft dem Weibe so hoch stand, daß es zur Erreichung dieses Zieles sogar der Blutschande sich nicht schämen, sondern man dieser That der Stammmütter sogar als einer heroischen gedenken mochte, während allerdings das israelitische Gefühl dadurch beleidigt wurde.

Was den ganzen Cyklus der Geschichte Lots betrifft, so ist er sicher nicht ein Erzeugnis jüdischer Phantasie, sondern der vielfach an lokalen Erinnerungen haftenden Überlieferung entnommen, die ein allgemeineres Erbe der Abrahamiden war. Vgl. Delitzsch zu Hiob 15, 28. Die ganze Haltung der Erzählung entspricht jener patriarchalischen Periode, wo durch Gottesfurcht und Menschenfreundlichkeit (vgl. besonders das heilig gehaltene Gastrecht) jene einfacheren, echt semitischen Hirtenstämme sich vorteilhaft vor den abgefeimten Bewohnern der kanaanitischen Städte auszeichneten und die Frömmsten eines unmittelbareren Umgangs mit der Gottheit sich erfreuten, als es später selbst im Volke Gottes der Fall war. Die Parallelen aus dem griechischen Sagenkreis (der Besuch dreier Götter beim greisen Hyrieus Ovid. Fast. 5, 494 ff. zu Gen 18 und der zweier Götter bei Philemon und Baucis Ovid. Metam. 8, 611 ff. zu Gen 19) sind bemerkenswert, berechtigen aber nicht zur Anzweifelung der Originalität des biblischen Stoffes. — Diese

ihm zugekommene Ueberlieferung aber hat der israelitische Verfasser in ein größeres Ganzes mit Bedacht aufgenommen. Wie überhaupt die Genesis die Entstehung des israelitischen Volkstums im gelobten Lande und das Verhältnis desselben zur übrigen Menschheit, insbesondere auch zu den stammverwandten Nachbarn, wie Edom, Ismael u. s. w. klarlegt, so wird hier dasjenige zwischen Israel und Moab-Ammon geordnet. Wichtig ist, daß diese freiwillig an Abraham das Land der Verheißung überlassen und sich damit jeden Anspruchs auf dasselbe begeben haben. Von bleibender Bedeutung ist ferner, daß diese Stämme mit Israel durch Verwandtschaft und gemeinsame Erlebnisse verbunden sind, worauf auch weiterhin das Volk Gottes Rücksicht nehmen sollte (Dt 2, 9. 19), ebensosehr aber, daß zwischen diesem und jenen eine moralische Kluft besteht, welche sie tiefer unterscheidet, als die freiwillige örtliche Trennung sie einst geschieden hat. Diese Kluft haben die lotischen Stämme durch ihr feindseliges Verhalten erweitert (Dt 23, 4 f.), welcher Undank gegen Abrahams Nachkommen ebenso den alten Traditionen widersprach, als er den immer größer werdenden Abstand zwischen dem Volke Gottes und diesen heidnisch gewordenen Schossen aus besserem Stamme erkennen ließ. **v. Orelli.**

Lubbertus Sibrandus, gest. 1625. — Sixtini Amama Sermo funebris habitus post exequias D. Sibr. Lubberti. Fran. 1625; E. L. Vriemoet, Athenarum Frisicarum libri duo. Leov. 1758, p. 1—19; E. J. H. Tjaden, Das gelehrte Ostfriesland. Aurich 1785, I, 245—262; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, Leiden 1873, I, 135—143; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuw. 1878, 89, II, 29—34.

Sibrandus Lubbertus war der erste Professor der Theologie an der 1585 gestifteten Universität zu Franeker in Friesland, wo er zu seiner Zeit einer der bekanntesten und tüchtigsten niederländischen Theologen war. Mit sehr viel Gelehrten seiner Zeit stand er in Briefwechsel. Eine große Anzahl von Briefen von ihm wie an ihn ist gesammelt im „Archiv Gabbema“ zu Leeuwarden, während viele andere an verschiedenen Plätzen gedruckt sind.

Geboren ist er zu Langwarden in Ost-Friesland 1556 oder 1557 und erzogen in Bremen vom Rektor Molanus. Hierauf studierte er in Wittenberg, Marburg und Genf, wo er ein treuer Schüler von Beza war, mit dem er auch in schriftlichem Verkehr blieb. 1577 war er in Basel, von wo er nach Neustadt zog, wo damals die Heidelberger evangelisch-theologischen Universitätsprofessoren docierten. Besonders von Zach. Ursinus fühlte er sich sehr angezogen. Er verkehrte sehr freundschaftlich mit ihm und blieb ihm stets in Freundschaft verbunden.

Im Jahre 1583 war er in Emden thätig als Krankenbesucher, während er auch Sitz im Kirchenrat hatte. Hier zeigte er sich stets als ein „kluger gelehrter Mann, gewandt im Redestreit“, an dem Menso Alting einen tüchtigen Helfer hatte. Aber das bewog gerade Graf Edzard, höchstwahrscheinlich auf Anstiften des lutherischen Hofpredigers Ligarius, zu befehlen, ihm den Dienst zu kündigen. Zu seinem Glück begehrten die Staaten von Friesland im Herbst 1583 seinen Dienst, um die Reformation in diesen Gegenden fördern zu helfen. Im Anfang des Jahres 1584 kam er also als Prediger nach Friesland, wo er bis zu seinem Tode bleiben sollte, seit 1585 jedoch als Universitätsprofessor in Franeker. Einen 1596 an ihn ergangenen Ruf als Professor nach Heidelberg, wo er am 27. Mai 1587 zum Dr. theol. promoviert war (nach Verteidigung von „Theses theologicae, de quaestione, an homo in hac vita legem Dei perfecte praestare possit“), wies er ab.

Das Urteil, welches Sepp über ihn fällt, ist sehr parteilich. Lubbertus stand beim Statthalter und den Staaten von Friesland in hoher Achtung. Daß er mit Maccovius (s. diesen Art.), der ein schlechtes Leben führte, nicht in Frieden lebte, spricht noch nicht gegen ihn. Daß er mit Drusius (s. d. A. Bd V S. 46) in Fehde lebte, ist aus der Verschiedenheit des theologischen Standpunktes beider zu erklären. Er zeigte sich stets sehr wohlwollend gegen die Studenten, die sich ordentlich führten, aber er hatte einen tiefen Haß gegen die Zügellosigkeit, die sehr stark an der Universität herrschte. Er war sehr thätig und saß von Morgens 3 Uhr an bei der Arbeit. Als Prediger machte er auf seine Hörer tiefen Eindruck. Als Professor zog er viele Studenten an. Er nahm am Streit mit den Remonstranten lebendigen Anteil, nicht ohne Leidenschaftlichkeit; später gab er zu erkennen, daß er den Frieden hochachtete und war traurig, daß Rom von dem Zwiespalt unter den Protestanten Nutzen zog.

Er that was er konnte, um Rom Abbruch zu thun. Im Jahre 1595 wirkte er kräftig mit, um die reformierte Kirche in Groningen zu begründen. Beim Entwurf einer Kirchenordnung für Groningen war er auch beteiligt. Gegen Rom schrieb er verschiedene Werke („De Papa Romano libri decem, scolastice et theologice collati cum disputat. Rob. Bellarmini", Fran. 1594; „De Conciliis libri quinque", Genevae 1601; „De Ecclesia libri sex", Fran. 1607; „Replicatio de Papa Romano, adversus Jac. Gretserum", Fran. 1609). Marnix van St. Aldegonde pries sein Werk gegen Bellarmin sehr. Nach seinem Tode fand man unter seinen Papieren noch eine ausführliche Schrift „Anti-Bellarminus".

Als heftiger Gegner des Socinianismus war er bekannt. Mit Unterstützung der Obrigkeit suchte er in den Wohnungen der Studenten nach socinianischen Schriften. Er selbst schrieb: „De Jesu Christo Servatore libri quatuor contra Faustum Socinum" (Fran. 1611). Auch mit Bertius und Vorstius kam er in Streit. Gegen den ersten schrieb er: „Epistolica disceptatio de fide justificante, nostraque coram Deo justificatione" (Delf. 1612). Diese Schrift kam ohne sein Wissen in die Öffentlichkeit. Gegen Vorstius waren gerichtet: „Declaratio responsionis D. Vorstii" (Fran. 1611) und „Commentarii ad non agnitos XCIX errores, Lubberto a Vorstio objectos" (Fran. 1613). Auch mit Hugo Grotius ist er in Streit gekommen. Gegen dessen „Pietas ordinum Hollandiae et Westfrisiae" (Lugd. Bat. 1613), worin er Lubbertus beschuldigte, die genannten Staaten beleidigt zu haben, wehrte er sich in seiner „Responsio ad Pietatem Hugonis Grotii" (Fran. 1614).

Als Professor docierte er Dogmatik, wobei er auch den Heidelberger Katechismus mit seinen Schülern behandelte. Auf dogmatischem Gebiet gab er aus: „De principiis Christianorum dogmatum libri septem", Fran. 1591; durch Beza sehr gepriesen, 1595 wieder aufgelegt; „Replicatio de principiis Christianorum dogmatum", Fran. 1608 und „Commentarius in Catechesin Palatino-Belgicam", Fran. 1618.

Im Jahre 1607 war er Mitglied des Konventes zu 's Gravenhage, der eine nationale Synode vorbereiten sollte, und 1618 wurde er zu der nationalen Synode zu Dordrecht abgeordnet. Dort gehörte er mit Bogerman und Gomarus, obwohl er mit letzterem nicht in allem eins war, zu den heftigsten Gegnern der Remonstranten. Die Synode ernannte ihn zum Revisions-Kommissionsmitgliede für die Übersetzung des alten Testamentes. Bevor er als solches auftreten konnte, war er bereits (11. Jan. 1625) selig entschlafen.

Lubbertus war aus innigster Überzeugung entschiedener Calvinist, ohne seine Selbstständigkeit dadurch aufzuopfern. Besonders aus seinen Briefen geht seine Ehrlichkeit und Treue zu wiederholten Malen hervor. Daß er bisweilen heftig und leidenschaftlich bei seiner Streitweise war, lag ganz im Zeitgeist. Sein ungestümer Charakter und seine große Arbeitslast standen wohl bisweilen gründlichen Nachforschungen im Weg. Er war übrigens ein Mann, dessen Werke einen Beweis großer Treue und sittlichen Ernstes abgeben. Daß die Remonstranten ihn scharf verurteilten, erklärt sich aus seinem Eifern für die verpflichtende Kraft der Bekenntnisschriften und aus seinem Widerstand gegen ihre Abweichungen von der reformierten Lehre. Aber auch sie waren nicht vorurteilsfrei.

S. D. van Veen.

Lothringen s. Elsaß-Lothringen Bd V S. 319.

Low Church s. Anglik. Kirche Bd I S. 544, 45 ff.

Lucian der Märtyrer. Die Zeit dieses bedeutenden christlichen Lehrers fällt in eine der dunkelsten Epochen der Geschichte der alten Kirche, speziell der antiochenischen, und die eigentümliche Stellung, welche er eingenommen hat, ist selbst eine der Ursachen geworden, weshalb Eusebius ihn und seine Zeit verschleiert hat. Was wir über die Person und das Wirken Lucians wissen, ist aus vereinzelten spärlichen Notizen zusammenzustellen.

Eusebius erwähnt ihn in der Kirchengeschichte nur zweimal, beidemal, um sein ruhmvolles Martyrium in Nicomedien mitzuteilen (unter Maximin im Jahre 312); über seine Person sagt er lediglich dies, daß er ein in seinem ganzen Wandel ausgezeichneter Presbyter in Antiochien gewesen sei (VIII, 13), daß er ein enthaltsames Leben geführt habe, bewandert in den hl. Wissenschaften (IX, 6). Mehr teilt er nicht mit; er hebt ihn somit aus der großen Zahl von Märtyrern höchstens durch sein besonders herrliches Martyrium hervor, sofern er „in Gegenwart des Kaisers das himmlische Reich Christi zuerst in Worten

durch eine Apologie, sodann aber auch durch die That verkündigt habe". Aber auch über die antiochenischen Bischöfe der damaligen Zeit, Domnus, Timäus, Cyrillus sowie über das Martyrium des Cyrillus hüllt sich Eusebius in Schweigen. Dagegen bringt er h. e. VIII, 1 allgemeine Andeutungen über grauenvolle Zustände in den Kirchen vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung, die man zunächst auf die syrisch-palästinensischen Gemeinden, also wohl auch auf Antiochien beziehen darf, und die jenes Schweigen zu motivieren scheinen. Das Dunkel aber wird sofort einigermaßen erhellt durch das, was wir von Alexander von Alexandrien, Arius, Epiphanius, Philostorgius über Lucian erfahren. Alexander in seinem Rundschreiben vom Jahre 321 (bei Theodoret. I, 3) über Arius und Genossen sagt, es sei bekannt, daß die neuaufgetauchte Lehre mit der des Ebion, Artemas, Paulus von Samosata zusammenhänge, *ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους.* „Von der Gottlosigkeit dieser Menschen hätten jene sozusagen die Hefe eingeschlürft, die da jetzt mit dem Stichworte: *ἐξ οὐκ ὄντων,* gegen uns auftreten; sie sind gewissermaßen deren verborgene Schößlinge." Wir erfahren hier, daß Lucian für die arianische Lehre verantwortlich gemacht wird, zugleich aber, daß derselbe unter dem Episkopat des Domnus, Timäus, Cyrillus sich von der Gemeinschaft der Großkirche in Antiochien fernhielt (s. über *ἀποσυνάγωγος* die Note des Valesius z. d. St.). Seine Trennung von der Kirche fällt also zeitlich höchst wahrscheinlich zusammen mit der Absetzung des Paulus (c. 268); es ist aber in diesem Zusammenhange nicht unwichtig, zu erfahren, daß Lucian (s. Suidas s. h. v.) selbst, wie Paulus, aus Samosata stammen soll. Die Kombination liegt nahe, daß Lucian die christologischen Sätze seines großen Landsmanns geteilt hat und nach dem Tode desselben ein Haupt der nationalkirchlichen syrischen Partei in Antiochien im Gegensatz zur hellenistisch-römischen gewesen ist. Indessen kann die Übereinstimmung der beiden Männer keine vollkommene, resp. keine dauernde gewesen sein: mindestens die vorweltliche Erschaffung des Logos und seine volle Persönlichkeit im Fleische Jesu muß Lucian später gelehrt haben. Dies geht nicht nur aus den christologischen Thesen seiner zahlreichen Schüler hervor, sondern folgt auch aus der verschiedenen Art, in welcher Eusebius den Paulus von Samosata und den Lucian behandelt. Jener ist ihm ein gefährlicher Irrlehrer, über diesen schweigt er oder läßt vielmehr umgekehrt durchblicken, daß er ihn verehrt. Daß Lucian recht eigentlich der Vater der „arianischen Häresie" ist, wird namentlich aus dem Briefe des Arius an Eusebius von Nikomedien (bei Epiphan. h. 69, 6; Theodoret. I, 4) deutlich. Arius nennt in jenem Schreiben, in welchem er den Freund kurz über die alexandrinischen Vorgänge orientiert und die Lehre andeutet, um welcher willen er exkommuniziert worden ist, den Eusebius einen treuen Genossen aus der Schule Lucians. Er ist sich somit bewußt, nichts anderes in den angefochtenen Sätzen zu lehren, als was er von Lucian gelernt hat. Damit stimmt vortrefflich überein, daß Epiphanius (h. 43 init.) beiläufig bemerkt, „die Arianer zählten den Lucian zu den Märtyrern", er sei ein Vertreter der arianischen Häresie gewesen. Epiphanius will also nicht einmal von dem „Märtyrer" Lucian etwas wissen, während doch Alexander durchblicken läßt, daß Lucian vor seinem Tode seine Sonderstellung in Antiochien aufgegeben hat. Philostorgius (s. II, 12—14; III, 15) ist des Ruhmes des Märtyrers voll. Wir erfahren von ihm, daß fast alle schriftkundigen, berühmten arianischen und semiarianischen Theologen aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Schüler des Lucian gewesen sind (Eusebius Nicomed., Maris Chalcedon., Theognis Nic., Leontius Antioch., Antonius Tars., Asterius Cappad., Arius und viele andere, indirekt auch Aëtius), und daß die Stichworte der Partei und die nur aus Verlegenheit durch die Orthodoxen diskreditierte oder bemäkelte biblische Methode derselben auf Lucian zurückgehen (über die Schüler Lucians s. auch Theodoret. h. e. I, 4; Nicephor. h. e. VIII, 31).

Das Bild, welches wir so aus dürftigen Notizen erhalten, ist ein sehr überraschendes: zwischen c. 275 u. 303 Lucian an der Spitze einer strebsamen, geschlossenen Schule, eifrig für methodisches Bibelstudium wirkend, getrennt von der großen Kirche in Antiochien. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob wirklich die christologischen Sätze Lucians allein und dauernd den Grund zur Trennung abgaben. Der Streit mit Paulus von Samosata, der schließlich zur Absetzung desselben führte, hatte auch einen politischen Hintergrund. Es läßt sich nicht mehr ausmachen, in welchem Sinne sein „Diadoche" Lucian ihn fortgesetzt hat. Dessen Schüler, die Arianer, fühlten sich jedenfalls als orthodoxe katholische Christen und sind als solche vor dem arianischen Streit nicht angetastet worden. Ja auch von alexandrinischer Seite haben nicht alle, wie Epiphanius, den Lucian fallen lassen. Pseudoathanasius (Synops. S. Script. fin.) nennt ihn den heiligen und großen Asketen und

Märtyrer, Chrysostomus hat ihm eine Lobrede gehalten (s. Opp. T. II, p. 524 sq. ed. Montf.) und die Kirche hat schließlich das Martyrium des „hl. Lucian" gelten lassen (s. Acta Matyr. Metaphr. z. 7. Jan.), nachdem es im nikomedischen Kalender, der Grundlage aller übrigen griechischen, verzeichnet worden war (s. das älteste syrische 5 Martyrologium zum 7. Januar). Der Versuch des Baronius (ad ann. 311, n. 12 und ad. ann. 318, n. 75), den Lucian vom Vorwurf der Heterodoxie reinzuwaschen, resp. zwischen zwei Lucianen zu unterscheiden, darf als antiquiert gelten (s. Hefele, Tüb. ThQS 1851, S. 188 f.).

Was wir sonst vom Leben und dem Wirken des Lucian wissen, ist folgendes (s. Cave, 10 Hist. litt. [1720 f.], p. 97; Routh, Reliq. Sacr. IV, p. 3 sq.; Kihn, Die Bedeutung der Antioch. Schule, 1866, S. 47. A. „Antiochenische Schule", Bd I S. 592, 31 ff.): Lucian soll aus Samosata stammen (?) von angesehenen Eltern und erhielt seine Bildung in der Nachbarstadt Edessa, wo der gründliche Schriftkenner Macarius eine Schule hielt (s. den Metaphrasten z. 7. Januar). Die Schule von Edessa, wo das Christentum so frühe zum 15 Siege gekommen war, wo Lehrer, wie Bardesanes, wirkten, war ohne Zweifel neben Alexandrien die berühmteste des 3. Jahrhunderts. Ob Lucian auch in Cäsarea gebildet worden ist, ist mindestens nicht sicher. Er siedelte nach Antiochien über und begründete dort recht eigentlich die antiochenische Exegetenschule, an welcher er wahrscheinlich den Presbyter Dorotheus (Euseb. h. e. VII, 32) zur Seite hatte. Sein wissenschaftlicher 20 Ruhm wetteiferte mit dem des Asketen (s. Suidas). Er starb als Märtyrer, nachdem er wahrscheinlich wieder in Gemeinschaft mit der antiochenischen Großkirche getreten war, unter Maximin, der neben dem Augustus Galerius seit der Abdankung Diokletians in Syrien und Ägypten herrschte und die überall einschlummernde Verfolgung künstlich aufrecht erhielt. Obgleich er im Frühjahre 311 mit Galerius zu einem Toleranzedikt für 25 das Christentum sich bequemen mußte, so fing er doch gleich nach dem Tode des Galerius als unabhängig gewordener Regent im Herbste 311 die alte Thätigkeit wieder an. Die Verfolger suchten auch diesesmal besonders bedeutende Verkündiger des Evangeliums auf, so neben Bischof Petrus von Alexandrien und dem dortigen Schriftkritiker Hesychius den Presbyter Lucian (Euseb. h. e. IX, 6). Er wurde — die Translozierung beklagter 30 hervorragender Christen war damals üblich — von Antiochien nach Nicomedien geschleppt (s. auch Hieron. de vir. ill. 77; daher der „episcopus Nicomediensis Lucianus" bei Honorius Augustod.), wo der Kaiser selbst residierte, im Winter 311/12. Ein offenes Bekenntnis, das Eusebius in der K.-Geschichte erwähnt, in seinen Märtyrerakten wahrscheinlich mitgeteilt und Rufin zu Euseb. h. e. IX, 9 teilweise übersetzt hat, legte Lucian 35 vor seinem Richter ab. Es machte auf die heidnischen Zuhörer Eindruck. Seine letzten Tage im Gefängnis und sein Ende hat das Gedächtnis der Folgezeit ausgeschmückt (s. die Geschichte von Lucians Abendmahlsfeier im Gefängnis bei Philostorg. h. e. II, 13, auch Chrysostom., Homil. in Luc. Mart. Opp. II, 524 sq., Ruinart, Acta Mart. p. 503 sq. Rufin.). Unter den Foltern ist er zusammengebrochen. Seinen Leichnam führten die 40 Christen über die Bucht der Propontis nach der schräg gegenüberliegenden Stadt Drepanum. Den Toten ehrte Konstantin, indem er mit zu dessen Gedächtnis die hinfort nach seiner Mutter Helenopolis benannte Stadt neu aufbaute und ihr Steuerfreiheit gab. Kurz vor seinem Tode soll er selbst dort in der Märtyrerkirche gebetet haben (s. Chron. Pasch. ad. ann. 327, Ruinart p. 505). Philostorgius (II, 12) dagegen weiß zu er- 45 zählen, Helena habe am Busen von Nikomedien eine Stadt, Helenopolis, gebaut, weil der Leichnam des Lucian von einem Delphin dorthin getragen worden sei. In Antiochien feierte man den 7. Januar als Todestag Lucians; die dortige Kirche hat sich diesen Heiligen nicht nehmen lassen. Die am 7. Januar 387 von Chrysostomus gehaltene Lobrede auf ihn ist noch vorhanden.

50 Was seine litterarische Thätigkeit betrifft, so hat Eusebius nicht eine Schrift von ihm genannt. Sokrates schweigt, Sozomenus (h. e. III, 5) berichtet in denselben allgemeinen Ausdrücken, wie Eusebius, lediglich von ihm: *τά τε ἄλλα εὐδοκιμώτατος καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκώς*. Etwas ausführlicher sind Hieronymus und nach ihm Suidas und der Metaphrast. Hieronymus nennt (de vir. ill. 77) 1: seine 55 Rezension der Bibelhandschriften (s. auch Suidas und den Metaphrasten); 2: libelli „de fide", 3: nonnullae epistolae (s. auch Suidas). Dazu kommt die von Rufin mitgeteilte apologetische Rede. Von den Briefen hat sich in dem Chron. pasch. (p. 277 edid. Ducange) ein kurzes Bruchstück eines Schreibens von Nikomedien aus an die Antiochener erhalten (s. Routh, l. c. p. 5), in welchem der Märtyrertod des Bischofs 60 Anthimus mitgeteilt ist. Von Briefen im allgemeinen bemerkt Suidas (p. 459, ed. Kuster):

ἐξέθετο γὰρ καὶ ἐπιστολὰς ἀμέλει γενναιοτάτας, ἐξ ὧν φωράσαι τις ἂν εὖ μάλα ῥαδίως, ἣν ὁ ἀνὴρ περὶ τῶν θείων ἔσωζε γνώμην. Die apologetische Rede (Rufin., ed. Cacciari I, p. 515) hält sich im Rahmen des Üblichen, läßt aber den christologischen Standpunkt des Lucian durchblicken („Deus unus est, per Christum nobis adnunciatus et per S.S. nostris cordibus inspiratus“ . . . „Deus sapientiam suam misit in hunc mundum carne vestitam, quae nos doceret etc.“ Die Bedeutung Christi wird durchaus auf seinen Lehrerberuf und auf die Gesetzgebung durch ihn beschränkt; selbst dort, wo von seiner wesenhaften Unsterblichkeit geredet wird, macht Lucian nicht die Anwendung auf uns. Durch sein Menschsein und seinen Tod hat Christus uns ein Beispiel der Geduld gegeben). Wichtig ist noch die Erwähnung der gefälschten Pilatusakten, die Bemerkung „pars paene mundi jam major huic veritati (scil. Christianae) adstipulatur“, und die Erzählung: „Adstipulatur his ipse in Hierosolymis locus, et Golgathana rupes sub patibuli onere disrupta: antrum quoque illud, quod avulsis inferni janius corpus denuo reddidit animatum, quo purius inde ferretur ad coelum“ (die Echtheit der Rede ist beanstandet von Tillemont und von Batiffol, La Passion de S. Lucien d'Antioche, in dem Compte rendu du congrès scientifique. internat. des Catholiques 1891). In den Akten des Lucian (Bolland. I. p. 363), die die Überarbeitung alter arianischer Arten sind (s. Batiffol, l. c.), heißt es, Lucian habe der Kirche von Nikomedien eine Handschrift des A u. NT, die er selbst geschrieben, hinterlassen. Von den libelli de fide ist kaum eine Spur übrig geblieben. Doch wird es sich auf sie beziehen, wenn Epiphanius (Ancorat. 33) sagt: Lucian und die Lucianisten leugnen sämtlich, daß der Sohn Gottes eine menschliche Seele angenommen habe, und wollen ihm nur einen menschlichen Leib zuerkennen, um die menschlichen Affekte, wie Trauer, Freude u. dgl. dem Logos selbst zuschreiben und ihn damit für ein geringeres Wesen als Gott, für ein Geschöpf erklären zu können (diese Lehre hat Arius ebenfalls verteidigt; s. überhaupt d. A. Arius Bd II S. 10, 58). Ein libellus de fide Lucians hätte sich jedoch noch erhalten, wenn das im Jahre 341 von den in Antiochia versammelten Bischöfen rezipierte Glaubensbekenntnis wirklich von ihm herrühren sollte. Dasselbe findet sich mitgeteilt bei Athanasius (Ep. de synod. Arim. et Seleuc. § 23. Opp. ed. Montf. I, 2, p. 735), Sokrates (h. e. II, 10), lat. bei Hilarius (de synod. § 29. Opp. ed. Coust. II, p. 479); s. Mansi II, p. 1340 sq.; Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., § 154. Diese drei Zeugen wissen nichts davon, daß Lucian der Verf. dieses Bekenntnisses sein soll; dagegen sagt Sozomenus (h. e. III, 5), die Bischöfe zu Antiochien hätten es ihm beigelegt (*ἔλεγον δὲ ταύτην τὴν πίστιν ὁλόγραφον εὑρηκέναι Λουκιανοῦ κτλ.*); derselbe berichtet (VI, 12) auch, eine in Carien 367 versammelte semiarianische Synode habe es als lucianisch anerkannt, das Gleiche haben nach dem Verf. der sieben Dialoge über die Trinität die Macedonianer gethan (Dial. III in Theodoreti Opp. V, 2, p. 991 sq. ed. Schulze et Nöss.). Auch die Semiarianer scheinen auf der Synode zu Seleucia im Jahre 359 das Bekenntnis dem Lucian zugeschrieben zu haben (s. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols, S. 42 f., n. 18). Der lucianische Ursprung wird deshalb auch von Cave (a. a. O.), Basnage, Baronius, Bull (Defens. fid. Nic.), Hahn (a. a. O. S. 184 f.), Dorner (Entwickel.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi, I, S. 802 f., n. 20) und anderen anerkannt. Indessen 1. Sozomenus selbst bezweifelt den lucianischen Ursprung des Symbols (*πότερον δὲ ἀληθῶς ταῦτα ἔφασαν, ἢ τὴν ἰδίαν γραφὴν σεμνοποιοῦντες τῷ ἀξιώματι τοῦ μάρτυρος, λέγειν οὐκ ἔχω*). 2. Der Verf. der obengenannten Dialoge sagt, das Symbol sei auf der Synode von den Bischofen interpoliert worden und getraut sich noch die Zusätze anzugeben (*κατέγνων τῆς προσθήκης, ἧς προσεθήκατε, καὶ ἔχω δεῖξαι, ὅτι προσεθήκατε ἐνάντια αὐτῇ, ὑμεῖς τὴν προσθήκην ἐπὶ τὸ ἀσεβέστερον* [?] *προσεθήκατε*). — 3. Mit Recht macht der Herausgeber der Werke des Hilarius z. d. St. darauf aufmerksam, daß Athanasius einige Phrasen aus dem Symbol als von Acacius und Eusebius herrührend kenntlich macht und daß Acacius selbst mehreres aus demselben dem Asterius beilegt. Auch Hilarius läßt durchblicken, daß die auf der Synode versammelten Bischöfe die Urheber des Bekenntnisses seien. 4. Einige Abschnitte in dem Symbol, namentlich gleich der Eingang und der Schluß von *ταύτην οὐκ ἔχοντες τὴν πίστιν* ab, verraten sich von selbst als antiochenische. Der lucianische Ursprung des Symbols ist darum auch von Routh (l. c. p. 16 sq.), Hefele (Concil.-Gesch., 2. Aufl., I, S. 259. 524), Keim (A. „Lucian“ in der ersten Aufl. d. Encykl.) und anderen bezweifelt worden. Jedoch wird Caspari (a. a. O. S. 42, n. 18), dem Verf. der Dialoge folgend, Recht haben, wenn er in dem Symbol, in welchem er, so wie es vorliegt, zunächst lediglich das der antiochenischen Bischöfe vom

Jahre 341 erkennen will, eine lucianische Grundlage von antiochenischen Interpolationen unterscheidet. Die Herstellung der lucianischen Vorlage wird im einzelnen nicht mehr möglich sein; doch weist Caspari auf die teilweise Verwandtschaft des Bekenntnisses mit der Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus hin, so daß von hier aus vielleicht manche Phrasen als lucianische ermittelt werden können. Kattenbusch (Apostol. Symbol I, S. 266 ff.) ist zu der Annahme geneigt, daß nicht sowohl die 2. als vielmehr die 4. antiochenische Formel und das Bekenntnis in den Apostolischen Konstitutionen (VII, 41) auf dem Bekenntnis Lucians ruhen und hat das zu erweisen versucht (s. auch a. a. O. II, S. 202 f.). Eine andere Hypothese in Bezug auf Lucians theologische Thätigkeit (I, S. 394) hat er II, S. 205 wieder zurückgezogen. Die Christologie Lucians betreffend, so hat Hefele (a. a. O. S. 258 f.) ohne Zweifel Recht, wenn er sagt, daß die Leugnung der Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucians gewesen sein müsse. Dorner (a. a. O. S. 802 f.) hat, freilich hauptsächlich auf Grund des interpolierten Bekenntnisses, dessen Schluß übrigens auch er für nicht lucianisch hält, die Christologie Lucians viel zu sehr dem *ὁμοούσιον* angenähert.

Schließlich ist noch von dem Hauptwerk Lucians, seiner Bibelrecension, zu reden. Auch hierüber sind die Berichte spärlich. Hieronymus erwähnt, abgesehen von der Stelle de vir. ill. dasselbe, noch ein paarmal (ad Damas. praef. in evv.; praef. ad Paralip.; ad Rufin. II, 26. Epist. 106 ad (Sunniam). Von der LXX Recension Lucians sagt er, daß dieselbe von Konstantinopel bis Antiochien, also in der Westhälfte des Ostreichs, verbreitet sei, während man in Alexandrien und Aegypten die Recension des Hesychius, in Syrien und Palästina die von Eusebius und Pamphilus verbreiteten Abschriften der Arbeiten des Origenes lese. Er sagt, der von vielen sog. „Lucianus" unterscheide sich bestimmt von der sogen. *κοινή*, deutet also an, daß viele diesen Unterschied übersähen. Über die neutestamentl. Textkritik des Lucian spricht er sich noch mißgünstiger aus, als über die alttestamentliche: „praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in toto V. T. post LXX interpretes emendare quid licuit nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse, quae addita sunt." Mit Recht sagt Reuß (Gesch. der hl. Schriften NTs, 5. Aufl., § 367): „Dem Wortlaute nach könnte man hier auf die Vorstellung kommen, jene Männer wären darauf ausgegangen (apokryphische?) Interpolationen auszumerzen oder umgekehrt solche einzuführen." Indessen prunkt Hieronymus hier augenscheinlich mit seiner Kenntnis der Versionen und sucht die Arbeit des dogmatisch verdächtigen Lucian zu diskreditieren. Wahrscheinlich hat es sich lediglich um solche Stellen gehandelt, die bereits seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in den griechischen Bibelhandschriften entweder fehlten oder hinzugefügt waren. Der Tadel des Hieronymus hat übrigens soviel gewirkt, daß im sog. Decretum Gelasianum, in welchem alles mögliche, was dem Verf. nur nach Hörensagen bekannt war, präskribiert worden ist, auch „evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha; evangelia quae falsavit Isicius (scil. „Hesychius", s. den A. Bd VIII, S. 18) apocrypha" abgewiesen sind (Credner, Geschichte d. Canon, S. 290; Reuß a. a. O. § 366). Daß unter diesem Lucianus nicht der berüchtigte Leucius zu verstehen ist (Mill, Prolegg. in N. T., p. XXXVII [1707]), sondern der Märtyrer ist gewiß (s. auch Zahn, Acta Joannis, S. LXXI, n. 2). Über die Quellen, Beschaffenheit und kritischen Grundsätze der Recension des NTs durch Lucian wissen wir noch nichts Sicheres (s. d. A. Bibeltext Bd II S. 737, 35). Nach dem Vorgang Älterer hat noch Hug (Einl. i. d. NT, 3. Aufl., S. 196 f., S. 203—222) versucht, nachzuweisen, daß Lucian sich eng an die syrische Peschito des NTs angeschlossen hat, die Handschriften EFGHSV und bh seien von der Recension Lucians abhängig. Die neueren Textkritiker des NTs sind skeptischer geworden und wagen es, soweit mir bekannt ist, nicht mehr, eine Handschriftenfamilie auf Lucian zurückzuführen; aber vielleicht werden wir in der nächsten Zukunft Aufschlüsse erhalten. Es bleibt auch noch vor allem zu erwägen, ob nicht Lucian die Evangelien in der Gestalt des Diatessarons recensiert hat. Besser sind wir über die LXX Recension Lucians unterrichtet. Außer Hieronymus berichten über dieselbe Pseudoathanasius, der Metaphrast und nach ihm Suidas. Der letztere sagt: „*οὗτος τὰς ἱερὰς βίβλους ἰδὼν πολὺ τὸ νόθον εἰσδεξαμένας, τοῦ τε χρόνου λυμηναμένου πολλὰ τῶν ἐν αὐταῖς, καὶ τῆς συνεχοῦς ἀφ' ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταθέσεως, καὶ μέντοι καί τινων ἀνθρώπων πονηροτάτων, οἳ τοῦ Ἑλληνισμοῦ προεστήκεσαν, παρατρέψαι τὸν ἐν αὐταῖς νοῦν πειρασαμένων καὶ πολὺ τὸ κίβδηλον ἐν ταύταις σπειράντων, αὐτὸς ἁπάσας ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος ἀνενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ*

μάλιστα ἦν, πόνον τῇ ἐπανορθώσει πλεῖστον εἰσενεγκάμενος. Nach diesen Worten (s. auch Pseudoathanas. Opp. [Coloniae 1686] II, 157: „L., cum in pradictas versiones et Hebraeos libros incidisset, et diligenter, quae vel veritati deerant, vel superflua aderant, inspexisset, ac suis quaeque locis correxisset, versionem hanc Christianis fratribus edidit, quae sane post ipsius certamen et martyrium, quod sub Dioclet. et Maxim. tyrannis sustinuit, libro videlicet propria ipsius manu scripto comprehensa, Nicomediae sub Constantino rege magno apud Judaeos in pariete armarii calce circumlito, in quo custodiae gratia posita fuerat, inventa est") wird herkömmlich angenommen, daß Lucian die LXX auch aus dem hebräischen Texte emendiert habe; indessen ist neuerlich eingehende Kenntnis des Hebräischen dem Lucian abgesprochen worden (s. Dictionary of Christian Biography II, p. 859), ob mit Grund, mögen andere entscheiden. Die Untersuchungen über die LXX Recension des Lucian sind noch nicht zum Abschluß gediehen (Grabe hat behauptet, daß der Hiobtext im Kod. Alex. aus ihr stamme, s. Routh l. c. p. 4). Gefördert sind dieselben worden durch Fields Ausgabe der Hexapla des Origenes (s. Nestle in der ThLZ, 1876, Nr. 7); es sind bereits Kriterien gefunden, nach welchen die Lucianische Recension bestimmt werden kann, s. Nestle in der ZdmG, 1878, S. 465—508, 735 f., und Bickell in der ZkTh, III, 2, S. 407 f. Für die prophetischen Bücher sieht Field die lucianische Recension in der Handschriftenfamilie 22, 36, 48, 51, 62 u. s. w., für die historischen in den Codd. 19, 82, 93, 108, für den Octateuch und die poetischen Bücher hat er sie noch nicht sicher aufgefunden. Eine Ausgabe der lucianischen LXX auf Grund so umfassender und eingehender Studien, wie sie bisher auch nur annähernd niemand gemacht hat, hatte Paul de Lagarde in Aussicht gestellt (s. ThLZ, 1876, Nr. 23) zusammen mit den Fragmenten des Aquila, Symmachus und Theodotion. Unter den Kirchenvätern kommt namentlich Chrysostomus für Lucian in Betracht (s. Lagarde a. a. O.). Von exegetischen Arbeiten Lucians ist so gut wie nichts überliefert worden, selbst die Catenen gewähren keine Ausbeute. Doch ist es sehr wohl möglich, das L. auch auf dem Felde der Exegese schriftstellerisch thätig gewesen ist. Sixtus Senensis hat zuerst darauf aufmerksam gemacht (Bibl. S. IV, p. 281), daß in der pseudoorigenistischen arianischen Expositio libri Jobi sich eine Auslegung Lucians zu einigen Versen des 2. cap. finde. Routh hat l. c. p. 7 sq. die Stelle abgedruckt („B. Luciano quae adscripta est Expos. Jobi c. II comm. 9. 10 apud Anonymum in Comment. in Lib. Jobi Latine tantum excuso, a Joach. Perionio olim converso"). Von der betreffenden Auslegung de beati Jobi uxore sagt aber der anonyme Kommentar lediglich dies, daß er sie von hl. Männern erhalten habe, die sie als die des Märtyrers Lucian „cui Christus charus fuit" bezeichnet hätten. Es handelt sich um eine nur mündlich gegebene, von den Schülern im Gedächtnis bewahrte „intelligentia" Lucians z. j. St.; denn der Anonymus fährt fort: „Dicebant illi, ut b. Lucianus explanans docebat". Ein Zeugnis für eine exegetische schriftstellerische Arbeit des L. läßt sich der Stelle nicht entnehmen.

Adolf Harnack.

Lucian von Samosata. — Lit.: s. Preller in Pauly, Realencyklop., IV, 1165 f.; Tzschirner, Fall des Heidentums, I, 315 f.; Planck, L. u. d. Christenth. i. d. ThStK, 1851, 4, 826; Baur, Die drei ersten Jahrh., 395 f.; Keim, Celsus, 143 f., und in der ersten Auflage dieses Werkes, VIII, 497 f.; Sörgel, L.s Stellung zum Christenthum, Kempten 1875; Bernays, Lucian und die Cyniker, 1879, dazu ThLZ, 1879, Nr. 17. Die Litteratur, namentlich die ältere, ist sehr groß. Ueber Cotterill, Pereg. Proteus [1879] und dessen Vermutung der Unechtheit des „Peregrinus Proteus" s. ThLZ a. a. O. — Lucianus ab Immanuele Bekkero recogn., Lipsiae 1853, Vol. 2, p. 91—103; Peregrinus P.; s. auch die Ausgaben von Jacobitz und von Fritzsche. Deutsche Uebersetzung des Traktates von Wieland, von Pauly und von Bernays.

In der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts beschäftigte sich die gebildete römische Gesellschaft, soviel wir wissen, nur erst sehr oberflächlich mit dem Christentum, den einzigen Celsus ausgenommen. Fronto, der Freund Marc Aurels, scheint gegen das Christentum geschrieben zu haben, aber wir wissen nichts Bestimmtes von diesem Buche. Marc Aurel selbst, Epictet, Galen, der Redner Aristides erwähnen die Christen nur beiläufig. Auch der berüchtigte „Spötter" Lucian der „Blasphemist", den nach Suidas die Hunde zerrissen haben sollen, dessen Schrift die Kirchenväter verwünschten (auch bei der Aufstellung eines systematischen Verzeichnisses verbotener Bücher im 16. Jahrhundert, dem sog. Index Tridentinus, wurde der Peregrinus Lucians sofort mit verboten, s. Bernays, Lucian und der Cyniker [1879], S. 87 f.), hat es noch nicht für nötig gehalten, die Christen zur besonderen Ziel-

scheibe seines Witzes zu machen. Nur zweimal, flüchtig im „Alexander“ (25. 38) und eingehender im „Peregrinus Proteus“ kommt er auf sie zu sprechen (der Traktat Philopatris ist entschieden unecht und gehört einer viel späteren Zeit an; s. darüber Gesner, De aetate et auctore Philopatridis, Opp. Ed. Bip. Vol. IX. Ob sich Philopseust. 16 auf Christen bezieht, ist zweifelhaft). Nach dem Interesse, welches für uns seine kurze Schilderung hat, hat man mehr oder weniger gedankenlos auch das Interesse bestimmt, welches Lucian an den Christen genommen hat. Nicht nur erschien lange Zeit jene kurze Episode im Leben des Peregrinus, in welcher er bei den Christen verweilte, den Theologen als der Kern der gesamten Schrift; man deduzierte auch aus den wenigen Sätzen eingehende Beschäftigung Lucians mit dem Christentum, seinen hl. Schriften, seiner Geschichte u. s. w. Von dem Vorwurfe einer fanatischen Christenfeindschaft bis zu der wunderlichen Vermutung Kestners, Lucian sei insgeheim ein Freund der Christen gewesen, sind alle Möglichkeiten über „Lucians Stellung zum Christentum“ erschöpft worden. Den besonnenen Mahnungen Germars (s. Bernays a. a. O. S. 1 f.) ist wenig Gehör geschenkt worden, und es ist auch nicht zu erwarten, daß durch Zellers Abhandlung (Alexander und Peregrinus, deutsche Rundschau, Januar 1877) und durch die in der Hauptsache zuverlässige, geschmackvolle Untersuchung von Bernays (s. oben) die phantastischen Ausbeutungen der lucianischen Novelle endgiltig abgewiesen sind. Umgekehrt soll nicht geleugnet werden, daß die Erzählung Lucians über das Verhältnis des Peregrinus zu den Christen, auch wenn man sie nur das sagen läßt, was sie wirklich sagt, einer der interessantesten und lehrreichsten Berichte ist, den wir aus heidnischer Feder über die Christen besitzen. Nur von diesem soll in folgendem die Rede sein, nachdem die notwendigsten Notizen über das Leben Lucians vorausgeschickt sind.

Lucians Blütezeit — sein Geburtsjahr ist nicht sicher (c. 120) — fällt in die Regierungen der beiden Antonine; aber auch noch unter Kommodus ist er thätig gewesen. Geboren ist er zu Samosata in Syrien von armen Eltern, *βάρβαρος τὴν φωνήν*. Doch setzte er es durch, daß er sich der Rhetorik widmen durfte, die er vielleicht in Kleinasien studiert hat. In seinem Leben und seiner schriftstellerischen Thätigkeit lassen sich zweckmäßig drei Perioden unterscheiden. Die erste beginnt mit seinem Auftreten in der gerichtlichen Praxis in Antiochien, die er jedoch bald aufgab, um als Redekünstler das Reich zu durchwandern. Mehreremal ist er in Rom gewesen, auch Südgallien hat er berührt. Wir finden ihn in Thessalonich, in Olympia u. s. w. Damals wurde er ein berühmter Mann und kehrte als solcher in sein Vaterland Syrien zurück. Aus dieser Zeit stammen seine Erstlingsarbeiten. Seine zweite Periode als Schriftsteller ist durch den Aufenthalt in Athen bezeichnet. Hier machte er die Bekanntschaft des Philosophen Demonax (doch ist das „Leben des Demonax“ nach Bernays nicht von Lucian geschrieben) und bildete die systematische Polemik gegen die Religion, gegen die damalige Philosophie, auch gegen die Rhetorik, von der er sich lossagen wollte, aus, die seine besten und reifsten Dialoge kennzeichnet. Damals ist er c. 40 Jahre alt gewesen (um das Jahr 165). Indessen begab er sich später, wahrscheinlich aus Geldmangel, doch wieder auf Kunstreisen, ja er nahm sogar zuletzt, trotz seines Lobes der Unabhängigkeit, eine Anstellung im juristischen Fache in Ägypten an und ist wahrscheinlich dort im hohen Alter gestorben.

Um Lucians Stellung zur Philosophie und zur Religion der Zeit zu würdigen, hat man festzuhalten, daß er in erster Linie Litterat ist — Philosoph im engeren Sinne des Wortes ist er überhaupt nicht, wenn ihm auch Epikur als der unvergleichliche Lehrer gilt — sodann, daß er in einem Zeitalter religiöser Restauration von oben lebte, welches nicht nur frivoler Gesinnung, sondern auch ernstem Streben nach Wahrheit und Aufklärung Angriffspunkte genug bot. Sein beißender Spott trifft in den meisten Fällen wirklich das Verächtliche, Hohle, Heuchlerische und Absurde; hier berührt sich mit ihm in frappanter Weise sein Zeitgenosse, Landsmann und Kollege, der christianisierte Rhetor Tatian. Aber die Arbeiten Lucians sind doch wesentlich nur sehr geschickte Feuilletons; sie sind nicht aus wirklich ernster Sorge um die Zustände des Reiches herausgeboren; so kann er auch über solche Scenen lediglich spotten und lachen, wo anderen, Ernsteren, das Lachen vergeht. Ob Bernays mit der scharfen Charakteristik Lucians (S. 42 f.) im Rechte ist — „ein anscheinend nicht sehr glücklicher Advokat, ist er ohne ernste Studien ins Litteratentum übergegangen; unwissend und leichtfertig trägt er lediglich eine nihilistische Öde in Bezug auf alle religiösen und metaphysischen Fragen zur Schau und reißt alles als verkehrt und lächerlich herunter. Nur die im Kaiser gipfelnde Bureaukratie hat er auch in ihren schlimmsten Vertretern stets mit seinem erborgten Attizismus verschont: die Menschen erfüllen nach ihm ihren Beruf, wenn sie dieser gehorchen und ihre gegenseitigen Beziehungen

durch einen gewissen Schliff des geselligen Benehmens behaglich machen" — wage ich nicht zu entscheiden. Eine vergleichende Zusammenstellung der Cyniker, Lucians, Marc Aurels, Celsus' und der christlichen Philosophen in Bezug auf ihre Stellung zur öffentlichen Religion zeigt, daß die Verwandtschaft zwischen den Platonikern und den christlichen Theologen ungleich größer ist, als zwischen den Cynikern und den Christen, geschweige 5 zwischen letzteren, z. B. Tatian und Lucian, so frappant auch oft die Übereinstimmung in der Kritik der Mythologie ist, und so nahe sich Lucian und Tatian in der Kritik der Cyniker stehen (über das Verhältnis des Christentums zu den philosophischen Parteien in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts s. ThLZ 1879, S. 395 f.).

Der Traktat „Peregrinus Proteus" ist eine Satyre auf die Cyniker, näher, wie 10 Bernays gezeigt hat, auf den damals noch lebenden cynischen Philosophen Theagenes. Die Cyniker, unter denen es freilich auch sehr unsaubere Elemente gab, sind dem Lucian besonders antipathisch, wenn auch die Behauptung, der echte Cynismus sei dem Lucian noch unleidlicher gewesen, als der erheuchelte, übertrieben ist. Bestimmt wurde er zu seinem Angriff auf Theagenes durch die übertriebenen Bewunderungen, ja Apotheosierungen des 15 Peregrinus, welche diesem durch die Cyniker der schlechteren Sorte, aber auch in weiteren und besseren Kreisen, steigend zu teil wurden. Lucian selbst, der jenen noch persönlich gekannt hatte, dachte anders über ihn, und als noch Theagenes, der nächste Genosse des Peregrinus, sich in Rom einen Namen zu machen begann und dabei schwerlich die Verherrlichung des Peregrinus unterließ, da fühlte L. sich zu öffentlichem Einschreiten ge- 20 drungen. So bestimmt Bernays, gewiß richtig, den Zweck der Schrift auf Grund einer Entdeckung in Galen., Method. med. 13, 15; sehr problematisch bleibt aber die Ehrenrettung des Peregrinus, wie sie derselbe Gelehrte versucht hat, selbst wenn man bereit ist, bei Lucian das höchste Maß von Dreistigkeit im Verleumden anzunehmen. Die Zeugnisse, welche Bernays beizubringen sucht für die Ehrenhaftigkeit des Cynikers, erweisen 25 sich als nichtige; namentlich scheint mir die Stelle Tatian, Orat. 25 mißdeutet. Bernays schließt aus den Worten *κατὰ τὸν Πρωτέα*, daß das folgende ein Citat aus einer Schrift oder Rede des Peregrinus sei, und meint nun, Peregrinus habe selbst, wie Tatian bezeuge, in nüchterner Würdigung der thatsächlichen Lebensverhältnisse vor Übertreibungen hinsichtlich des Cynismus gewarnt. Allein das *κατὰ τὸν Πρωτέα* ist nach dem Zu- 30 sammenhange sehr wahrscheinlich mit „wie Proteus" zu übersetzen, und der Sinn ist der, daß die Cyniker, selbst die extravagantesten wie Proteus, den Sattler brauchen für ihren Ranzen, für ihren Mantel den Weber, für ihren Stock den Holzhauer. Auch was sonst Bernays zum Schutz des Peregrinus beigebracht hat, über eine gewisse Solidarität zwischen Christen und Cynikern, verschlägt wenig; man braucht nur die 35 Apologeten (s. Tatian c. 19, p. 84. 86, 1. c. 25; Justin, Apol. II, 3) und etwa die Philosophumena, wo Marcion den Cynikern angehängt wird, oder Tertull. de patient. 2 zu lesen, um die Antipathien der Kirchenväter wahrzunehmen. — Der Inhalt des lucianischen, an den Platoniker Kronios gerichteten Traktats, soweit er Leben und Tod Peregrinus enthält, ist in Kürze folgender: Peregrinus, das „Prachtgebilde der Natur", der von 40 den Cynikern bewunderte Philosoph, ist ein gemeiner Verbrecher — Lucian selbst hat von Anbeginn seine Sinnesart beobachtet und seinen Lebensgang verfolgt (c. 8). Nachdem er die Mannesjahre erreicht hatte, wurde er in Armenien als Ehebrecher ertappt und gebührend mißhandelt, darauf verführte er einen Knaben, und konnte sich nur durch Geld vor dessen Eltern schützen, endlich hat er gar in seiner Vaterstadt Parion am Hellespont 45 seinen Vater ermordet, da er das Erbe haben wollte. Die Sache wurde ruchbar, Peregrinus mußte fliehen und kam nach längeren Irrfahrten nach Palästina, resp. vielleicht nach Antiochien. Dort trat er den Christen bei, schmeichelte sich bei ihnen ein und wurde ein angesehener Lehrer (c. 11 ff.; über diesen Abschnitt s. unten). Er kam auch als Christ ins Gefängnis; der damalige Statthalter in Syrien ließ ihn jedoch laufen. Peregrinus 50 kehrte in seine Vaterstadt zurück, konnte aber den Verdacht wegen des Vatermordes nur dadurch beschwichtigen, daß er seinen Mitbürgern sein Erbteil, 15 Talente, zum Geschenke machte. Schon dort war er im Habit eines Cynikers aufgetreten, wurde aber noch auf seinen weiteren Reisen von den Christen als einer der ihrigen angesehen und unterhalten. Doch mußte er um eines Verstoßes willen — Lucian sagt, wahrscheinlich habe er etwas 55 bei ihnen Verbotenes gegessen — ausscheiden, und da er die übereilte Schenkung an seine Vaterstadt nicht rückgängig machen konnte, so beschloß er, sich zum Schwindelasketen auszubilden. Die Ausbildung erhielt er in Ägypten und trat dann eine Kunstreise nach Italien, näher nach Rom an. Dort zog er durch seinen cynischen Freimut und die unverschämten Angriffe auf den milden und sanftmütigen Kaiser nicht nur die allgemeine 60

Aufmerksamkeit auf sich, sondern erwarb sich auch große Berühmtheit. Der Praefectus urbis, ein weiser Mann, verwies ihn endlich aus der Stadt. Diese billige Verbannung erhöhte natürlich seinen Ruhm. Er begab sich nun nach Griechenland und setzte dort seine revolutionären Angriffe gegen den Staat fort, namentlich versäumte er keine Festversammlung in Olympia, um sich bemerklich zu machen. Bei der dritten, der er beiwohnte, kündigte er, als bereits sein früheres Ansehen gesunken war, sein Vorhaben an, bei der nächsten sich selbst zu verbrennen. Diesen Plan führte er denn wirklich aus; Lucian selbst will Zeuge des Todes gewesen sein, er erzählt denselben nach eigenem Erlebnis und will auch öffentlich die Cyniker dabei verspottet haben. Er berichtet weiter, daß er selbst Miturheber der Märchen sei, die bald darauf über den Tod des Peregrinus erzählt worden sind. Am Schlusse tischt er noch einige Schandgeschichten und Jämmerlichkeiten des Helden auf, deren Augenzeuge er auf einer Fahrt von Troas nach Syrien gewesen sein will.

Die Einkleidung, in welcher Lucian die Geschichte erzählt hat, konnte hier füglich wegbleiben. Es fragt sich vor allem, wie weit die berichteten Thatsachen auf Wahrheit beruhen; dabei soll von allen Schandthaten, die dem Peregrinus vorgeworfen sind, natürlich abgesehen werden. Die Existenz eines cynischen Philosophen Peregrinus Proteus (über den Namen s. Bernays S. 89 f.) kann nicht bezweifelt werden (gegen Planck und Baur). Vielleicht die älteste Nachricht über ihn ist die ehrenvolle Erwähnung, welche ihm vor seinem Tode Aulus Gellius hat zu teil werden lassen, der ihn in Athen getroffen hat (12, 11). Auch die Notiz, die Tatian über ihn bringt (Orat. 25), der ihn in Rom gesehen haben will, legt die Annahme nahe, daß Peregrinus damals noch am Leben war. Sein auffallender, selbstgewählter Tod wird von Athenagoras (c. 26), Tertullian (ad mart. 4), Eusebius (Chrod. ad ann. 2181; Marc Aurel 5), sowie von Lucian selbst (Fugit. 4; Indoct. 14), dem Verf. des „Demonax" (c. 21), Philostrat (Vit. Sophist. II, 1), Ammianus Marcell. (XXIX, 1, 39) erwähnt. Peregrinus war ohne Zweifel ein in Italien und Griechenland bekannter Philosoph, und sein Tod hat das größte Aufsehen gemacht. Seine Vaterstadt ehrte ihn bald nach seinem Tode mit einer Bildsäule, von welcher Athenagoras mitteilt, sie gelte als eine orakelspendende. Eusebius hat — vielleicht schöpfte er hier wie bei den anderen Nachrichten über die olympischen Spiele aus Julius Afrikanus — genau das Todesjahr des Peregrinus angegeben (165 p. Chr.), und es liegt kein Grund vor, ihm hierbei zu mißtrauen. Diese Zeitangabe gestattet es, für das Leben des Peregrinus einige Daten festzustellen. Nach Lucian c. 19. 20 fällt der Tod des Peregrinus auf die 4. Festversammlung in Olympia, die er mitgemacht hat. Man braucht dieser Angabe nicht zu mißtrauen, weil jene Versammlung auch die 4. gewesen ist, welche Lucian selbst besucht hat (c. 35). Lucian und Peregrinus lebten eben gleichzeitig damals in Griechenland, und es kann nicht auffallen, daß beide keine Feier in Olympia vorbeiließen. Peregrinus ist mithin spätestens 152/53 aus Rom verbannt worden — dazu stimmt auch die Angabe in c. 18 —; sein römischer Aufenthalt fällt also in die Jahre um 150. Er ist später nicht mehr dahin zurückgekehrt. (Dies ist für die Bestimmung der Abfassungszeit der tatianischen Oratio von Wichtigkeit. Nicht unwahrscheinlich ist, daß der Praefectus urbis [c. 18] „ein weiser Mann", der den Peregrinus zwischen 150 und 152/53 aus Rom ausgewiesen hat, jener Urbicus gewesen ist, der aus Justin. Apol. 2 bekannt ist.) Die christliche Episode des Peregrinus fällt in die vierziger Jahre. Daß derselbe wirklich zeitweilig Christ gewesen ist, kann Lucian unmöglich erfunden haben, ebensowenig, daß er als Christ im Gefängnis gesessen hat. Peregrinus war eine viel zu bekannte Persönlichkeit, als daß Lucian eine solche Erfindung hätte wagen dürfen. Daß Tatian und die späteren Apologeten über die Christlichkeit des Peregrinus — vorausgesetzt, daß sie um dieselbe gewußt haben — schweigen, ist natürlich. Fällt übrigens, wie gezeigt worden, die christliche Episode Peregrinus in die vierziger Jahre, so ist zu erinnern, eine wie bunte Gesellschaft damals (s. Hirt. d. Hermas, die Gnostiker, Justin) sich nach Christus nannte, resp. mit dem Christentum Fühlung suchte. Aber allerdings ist es sehr wahrscheinlich, daß die Details jener christlichen Episode des Peregrinus Lucian dunkel geblieben sind, und daß er sie daher in seiner Darstellung willkürlich behandelt hat. Nur möchte ich mir dafür die Argumente nicht aneignen, die Zahn (Ignatius von Antiochien S. 520) geltend gemacht hat, der die Züge des christlichen Peregrinus des Lucian übertrieben hat, um die Ungeschichtlichkeit derselben zu erweisen. Noch mißlicher steht es mit der Annahme Zahns, daß Peregrinus auch als Märtyrer nach Lucian noch eine Karrikatur der christlichen Märtyrer sein soll. Die Belege, die Zahn (S. 522 f.) dafür beigebracht hat, beweisen das nicht; Lucian markiert c. 16 mit wünschenswerter Deutlich-

keit den Bruch des Peregrinus mit dem Christentum, und in der Schilderung seines selbstgewählten Todes, wie überhaupt von c. 16 ab, berührt er auch nicht einmal mehr mit einem Worte die christliche Episode des Philosophen (vorher hat er nur c. 4 auf sie angespielt). Die ganze Pointe der Schrift, die sich gegen den Cynismus überhaupt richtet, würde verloren gegangen sein, wenn Lucian die Selbstverbrennung des Peregrinus anders 5 motiviert hätte, als aus der cynischen Doxomanie überhaupt. Wohl weiß Lucian, daß auch von den Christen viele sich freiwillig aufopfern (c. 13), aber er benutzt diese Beobachtung nicht weiter, um den selbstgewählten Tod des Cynikers verständlich zu machen; im Gegenteil: den Christen gesteht er ausdrücklich zu (a. a. O.), daß sie den Tod wirklich verachten, der Cyniker geht, gefoltert von Todesangst (c. 33), aus Eitelkeit in den 10 Tod. Somit bleibt es dabei, daß 1. Peregrinus wirklich Christ gewesen ist (ganz ähnlich, wie seine Zeitgenossen, die Moralphilosophen Justin und Tatian Christen wurden, nur mit dem Unterschiede, daß sie es auch blieben; und wie diese in den christlichen Gemeinden vermöge ihrer Bildung und ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse Lehrer geworden sind, so mag auch Peregrinus Lehrvorträge gehalten haben), 2. daß er um des christlichen Be- 15 kenntnisses willen im Gefängnis gesessen hat, aber freigegeben wurde, 3. daß er nachmals das Christentum aufgegeben hat; den Grund gesteht Lucian selbst nicht zu wissen. Das Uebrige, was Lucian von den Geschicken seines Helden als Christen erzählt, mag teilweise auch noch auf Wahrheit beruhen; doch besitzen wir nicht die Mittel, um es zu kontrollieren. Man geht daher sicherer, wenn man darin einen Extrakt aus den allgemeinen 20 Kenntnissen Lucians vom Christentume sieht. Welcherlei Art sind dieselben gewesen, und wie beurteilt Lucian das Christentum? Zuvor sei bemerkt, daß der Traktat nicht unmittelbar nach der Selbstverbrennung geschrieben sein kann, da Lucian c. 27—30, 38—41 deutlich genug auf Ereignisse anspielt, die sich nach dem Tode des Peregrinus begeben haben (s. auch c. 43 init.). Doch darf die Abfassungszeit auch nicht weit von der Zeit des 25 Todes abgerückt werden (s. Athenag. c. 26). Wir haben in dem Traktat eine Urkunde aus den Jahren c. 170 über das Christentum zu erkennen, und zwar direkt nur über das syrische Christentum (c. 14. 43); denn von dem römischen spricht Lucian überhaupt nicht. Doch setzt Lucian die Übereinstimmung der Christen aller Orten voraus. Im folgenden soll Lucian selbst reden; nur einige Umstellungen sind vorgenommen. 30

Die Christen sind ein religiöser Bund, in welchem ein in Palästina gekreuzigter Mensch hoch verehrt wird. (In der Wiederherstellung der handschriftlich verderbten Stelle c. 11: *ἐπέγραφον· τὸν μέγαν* in *ἐπεγράφοντο· μέγα* sind Keim [Celsus S. 147 f.] und Bernays [a. a. O. 107 f.] zusammengetroffen; doch ist zu vermuten, daß hier allzu Anstößiges aus dem Texte beseitigt worden ist). Dieser hat „die neuen Weihen" in das Leben 35 eingeführt (c. 11). Er hat als der erste Gesetzgeber den Christen auch die Überzeugung beigebracht, daß sie, sobald sie einmal übergetreten wären und den hellenischen Göttern abgesagt hätten, hingegen ihn, den aufgepfählten Sophisten, anbeteten und nach dessen Gesetzen lebten, allzumal Brüder seien („Sophist" hier in malam partem gebraucht, s. Bernays S. 109; Justin, Apol. 1, 14, lehnt den Namen ausdrücklich für Jesus ab). Ein weiteres 40 Charakteristikum ist, daß sich die Unglücklichen selbst überredet haben, daß sie ganz und gar unsterblich seien und in alle Ewigkeit leben werden, weshalb sie auch den Tod verachten und viele von ihnen sich freiwillig aufopfern. Alles achten sie in gleicher Weise für gering und halten es für gemein, nachdem sie jene Lehren ohne genaueren Beweis angenommen haben. Fest stehen sie zu einander, ja sie entwickeln eine unglaubliche 45 Rührigkeit, sobald einer in eine Notlage gerät; für ihre gemeinschaftlichen Interessen ist ihnen nichts zu teuer (c. 13; s. Tert. Apolog. 39). Als ein gemeinsames Unglück fassen sie es auf, wenn ein Bruder ins Gefängnis gesetzt wird (Lucian c. 12 setzt voraus, daß man lediglich um des christlichen Bekenntnisses willen damals gefänglich eingezogen werden konnte, aber ebenso, daß die Richter nicht Bedenken trugen, eingesetzte Christen unter 50 Umständen wieder loszugeben [c. 14]. So hat der Verwalter Syriens, „ein Liebhaber der Philosophie", den Peregrinus losgegeben und ihn nicht einmal der Bestrafung für wert erachtet, „da er dessen Wahnwitz erkannte und daß es ihm lieb sein würde, zu sterben, damit er sich dadurch Nachruhm erwerbe" — beides entspricht den damaligen Verhältnissen). Sie setzen in einzelnen Fällen alles in Bewegung, um ihn loszubekommen. Ist 55 dies nicht möglich, so wird auf das angelegentlichste im Gefängnis für ihn gesorgt. Lucian erzählt in Bezug auf Peregrinus: „Gleich am frühen Morgen konnte man in der Umgebung des Gefängnisses alte Witwen und Waisenkinder warten sehen" (ob dieser Zug aus dem Leben gegriffen ist, ist sehr fraglich; Lucian war wahrscheinlich nur die Aufmerksamkeit bekannt, mit welcher Witwen und Waisen in der alten Kirche behandelt 60

wurden, so daß sie als besonders geehrte Klasse erschienen), „die leitenden Männer unter ihnen bestachen die Gefängniswächter, um drinnen bei ihm schlafen zu können. Dann wurden mannigfaltige Mahlzeiten hineingeschafft, ihre heiligen Sprüche wurden vorgetragen, und der gute Peregrinus — denn diesen Namen trug er damals noch — hieß bei ihnen ein neuer Sokrates. Ja sogar aus den Städten der Provinz Asia kamen Leute, welche die Christen im Namen ihrer Gemeinde abgeschickt hatten, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu führen und den Mann zu trösten". Jeder einzelne Zug in dieser Schilderung — mit Ausnahme des Schlafens bei dem Märtyrer (doch s. die Acta Theclae) — kann aus der christlichen Litteratur von dem I. Clemensbrief ab bis zum Traktat Tertullians de jejunio mehrfach belegt werden, ohne daß eine einzelne schriftstellerische Quelle nachgewiesen werden könnte, aus welcher Lucian geschöpft hat. Auch „der neue Sokrates" ist nicht unerhört, und wenn Lucian c. 11 sagt, die Christen hätten den Peregrinus für einen Gott gehalten, so stimmt das mit den uns sonst bekannten heidnischen Vorstellungen von hervorragenden christlichen Personen und ihrer Verehrung bei den Gläubigen durchaus überein. Der spezielle Zug, daß aus einigen Städten Asiens christliche Gesandte nach Antiochien kamen, wird durch die Ignatiusbriefe beleuchtet; Lucian erwähnt Asien, um eine weit entfernte Provinz zu nennen (*καὶ μὴν κἀκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων*). Die Situation ist eine durchaus andere, als in den Ignatiusbriefen, und es liegt deshalb kein Grund vor, zu behaupten, Lucian müsse sie notwendig gelesen oder die in ihnen erzählten Begebenheiten gekannt haben (gegen Zahn a. a. O. und ed. Ignat. p. 327 sqq.). Es ist auch nicht einmal nötig darauf hinzuweisen, daß in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Christen Asiens allem Anscheine nach neben den römischen wie die zahlreichsten, so auch die rührigsten, die Asiaten überhaupt berühmte Advokaten gewesen sind, und daß jenes dem Lucian bekannt gewesen sein kann.

Nur weniges ist es, was Lucian sonst noch über das Christentum beibringt. Die Christen haben „eine wundersame Weisheit", in der sich denn auch Peregrinus unterrichten ließ bei den „Priestern und Schriftgelehrten" in Palästina. Peregrinus übertraf bald alle und wurde Prophet, Vereinsleiter (Thiasarch), Synagogenhaupt, kurz alles in allem („Thiasarch" findet sich in der christlichen Litteratur nicht, ebensowenig „Priester" in der älteren; Lucian hellenisiert hier die kirchliche Verfassung leicht, ebenso wie in dem Satze: *προστάτην αὐτὸν ἐπεγράφοντο*. Doch konnte er anders nicht auf allgemeines Verständnis rechnen. So nennt auch Justin in der Apologie I, 67 den Leiter des Gottesdienstes *προεστώς*, obschon gewiß damals dies nicht mehr der terminus technicus für diesen in der Gemeinde gewesen ist. Die Ausdrücke „Prophet" und „Synagogenhaupt", auch „Schriftgelehrter" [*διδάσκαλος*] sind zutreffend, und es ist kein Grund vorhanden, mit Keim zu behaupten, sichtlich wisse Lucian wenigstens im einzelnen zwischen Christlichem und Jüdischem nicht sicher zu trennen, S. 147). Er dolmetschte und kommentierte „die Bücher", und verfaßte auch selbst viele. So wuchs sein Ansehen ins Ungemessene und der Gaukler und Ruhmjäger fand bei den Christen seine Rechnung; er wurde geehrt und lebte zugleich auf ihre Kosten. Denn da sie alles Irdische verachten und ohne Beweis auf ein zukünftiges Leben schwärmerisch vertrauen, so werden sie ausgebeutet. „Findet sich bei ihnen ein Gaukler ein, ein geriebener Mensch, der da weiß, wie es gemacht wird, so ist er, ehe man es sich versieht, in kurzer Zeit reich geworden und lacht die einfältigen Leute aus (hierzu und zu manchem anderen s. die Schilderung der Propheten in der Didache). Den freigegebenen Peregrinus begleiteten Christen auf seinen Wanderungen wie „Trabanten" — ähnlich werden auch Justin und Tatian von einigen ihrer Schüler begleitet worden sein — und sorgten für seinen Unterhalt, bis der Bruch erfolgte (c. 16). Lucian giebt an, daß die Christen strenge Speiseverbote hatten und vermutet, daß Peregrinus diese übertreten habe.

Alle wesentlichen Merkmale der christlichen Brüderschaft hat Lucian genannt, wie sie ihm, dem scharfen Beobachter, im Leben sich darstellten, und er hat wirklich das Charakteristische gesehen und dasselbe so geschildert, wie es einem uninteressierten, verständigen Beobachter damals erscheinen mußte. Es ist nichts neues, was wir nach der Lektüre der Apologeten des 2. Jahrhunderts aus Lucians Darstellung über das Christentum der damaligen Zeit erfahren — auch Übertreibungen sind nur wenige zu verzeichnen; zu Todes-Mut und -Sehnsucht s. Justin., Apol. II, 4; Tertull., Ad Scap. 5; Mart. Polyc. 4; Tertull., De fuga 4 sq.; aber daß es nichts neues ist, ist eben das Wichtige; denn heidnisches Zeugnis bestätigt hier, was man christlichen Sachwaltern entnehmen kann. Nicht um die Originalität dieses Zeugnisses zu heben, ist die Hypothese, Lucian habe die christliche Litteratur berücksichtigt, abzuweisen, sondern weil sichere Spuren einer solchen Rück-

sichtnahme bei ihm fehlen. Anspielungen, die oftmals nach dem Vorgange von Krebs und Eichstätt gesammelt sind (zuletzt noch von Zahn a. a. O. S. 592—594, Cotterill u. a.), würden, wenn sie zuverlässig wären, beweisen, daß Lucian christlichen Schriften das genaueste Studium, ein Studium ihrer Wörter, gewidmet hätte, und diese Konsequenz sollte allein schon stutzig machen. Wenn Lucian von seinem Peregrinus sagt, er habe die Bücher der Christen kommentiert und selbst neue dazu gefertigt, so folgt doch nicht, daß der Berichterstatter in der christlichen Litteratur bewandert war. „In einigen Fällen," sagt Keim a. a. O. S. 501 mit Recht, „mögen die Wundererzählungen der lucianischen verae historiae an Alt- oder Neutestamentliches erinnern, und selbst an Jonä Walfisch, aber auch das Heidentum hatte ähnliche Sagen und die phantastischen Gebilde der damaligen so üppig wuchernden Reiselitteratur, auf die es Lucian abgesehen hat, kennen wir gar nicht genug. Höchstens bei ein paar Stellen könnte eine kritische Betrachtung zweifelhaft sein, wie bei der Beschreibung der Stadt und der Insel der Seligen, durch die man an Propheten und Apokalypse erinnert werden kann; aber immer sind die Ähnlichkeiten oberflächliche, immer muß man sagen, auch die heidnische Phantasie konnte ähnliches, konnte insbesondere zu einer Insel der Seligen eine Stadt der Seligen erfinden, und soweit spezifisch alttestamentliche Farben in der Erwähnung milch- und honigströmender Quellen vorkommen, so sind sie aus dem Eindringen judaistischer Anschauungen in die heidnische Litteratur mittelst der ins Heidentum eingeschmuggelten jüdischen Sibyllinen sattsam zu erklären." Auch christliche Schriftsteller des 2. Jahrhunderts kennt Lucian nicht: der „in Syrien Gefangene" hat mit Ignatius so wenig gemein, wie der sich verbrennende Peregrinus mit Polykarp. Was nachgewiesen werden kann, ist immer nur dies, daß Wortschatz, Diktion, Schilderung und ästhetischer Geschmack bei sehr verschiedenen Schriftstellern eines Zeitalters stets doch eine gewisse Verwandtschaft haben. Die Möglichkeit soll auch gar nicht geleugnet werden, daß Lucian diese oder jene christliche Schrift gelesen hat; nur läßt sich das nicht beweisen. Allerdings ist seine Kenntnis des Christentums nicht nur eine „vage und oberflächliche", wie Keim behauptet hat. „Er hat nicht einmal den Namen Christi und ist sehr unklar darüber, was eigentlich im Christentum von Christus kommt"; aber das erstere ist zufällig und das andere beweist höchstens die Vorsicht des Beobachtenden. Doch sagt ja Lucian ausdrücklich, daß Christus „die neuen Weihen" in das Leben eingeführt und daß er seinen Anhängern die Ueberzeugung beigebracht habe, daß sie alle untereinander Brüder seien, sobald sie einmal übergetreten wären, den hellenischen Göttern abgesagt hätten, hingegen ihn anbeteten und nach seinen Gesetzen lebten. Dies genügt, und es kann demgegenüber schwerlich in Betracht kommen, daß der christliche Unsterblichkeitsglaube und die Verachtung des Todes von ihm nicht direkt mit Christus in Verbindung gebracht worden ist. Daß Lucian aber Erwägungen über das Christentum Christi und die Lehre der späteren Christen in Weise Julians angestellt haben soll, ist völlig unwahrscheinlich. Keim behauptete weiter, die Christen hingen nach Lucian so lose mit Christus zusammen, daß sie seine Verehrung aufgeben und anderen Sophisten folgen könnten. Zudem wisse Lucian von der Bedeutung des Kreuzes und dem Epochemachenden der Auferstehung nichts. Allein das letztere anlangend, gilt vielmehr, daß wir nicht wissen, was dem Lucian darüber bekannt war, der ja nicht Veranlassung hatte, alles zu sagen, was er wußte, und die erstere Behauptung ist eine starke Übertreibung, da vielmehr nach Lucian die Anbetung Christi ein Hauptstück des Christentums ist. Was Keim sonst noch zum Beweise einer bloß „vagen" Kenntnis des Christentums bei Lucian beigebracht hat, erledigt sich in gleicher Weise. Keinen der üblichen Vorwürfe gegen die Christen hat Lucian nachgesprochen (gegen Keim, Celsus S. 149), selbst nicht den der Staatsfeindschaft. Allem Anscheine nach ist ihm das Christentum eine ungefährliche Bewegung; er hat es gewiß nicht mit Sympathie betrachtet; aber die Einfältigkeit und ganz besondere Thorheit der Christen, die von jedem Schwindler ausgebeutet werden kann, ruft nicht einmal den Spott hervor; ihr rühriger Gemeinsinn und ihre Todesverachtung ist lediglich eine Seltsamkeit, ihre Anbetung des gekreuzigten Sophisten freilich ganz besonders absurd. Und doch diese Christen sind neben den gebildeten Städtern und den aufgeklärten Epikuräern die einzigen „Vernünftigen" in der weiten Welt, die die Gaukelkünste des neuen Propheten Alexander von Abonoteichos durchschauen, ja der erste Ausweisungsruf Alexanders geht wider sie (Alexand. 25. 38). Es bleibt dabei, im „Peregrinus" hat Lucian die Cyniker mit giftigstem Hohne überschüttet, die Christen lediglich nach dem Leben geschildert. Natürlich ist, um mit Keim zu reden, sein Urteil überwiegend ein ungünstiges, kein lobendes. Aber das ist selbstverständlich; wichtig ist, daß er sie nicht als Schwindler, nicht als Verbrecher, nicht als Revolutionäre, sondern als blindgläubige, aber der Auf-

opferung und des Gemeinsinnes fähige Enthusiasten dargestellt hat. Das **eine** Wort „Sophist“ für Christus genügte freilich der Folgezeit, um den Lucian zu einem Blasphemisten zu stempeln und das in seinem Berichte nicht weiter zu schätzen, worin er als Historiker Zeugnis ablegt für die Reinheit der christlichen Sache und des christlichen Lebens. **Adolf Harnack.**

Lucidus s. Faustus Bd V S. 783, 38 ff.

Lucifer von Calaris (gest. 370 oder 371) und das luciferianische Schisma. Die ältere Litteratur verzeichnet bei G. Krüger, L., Bischof von C. und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886 (S. 101 f.). Hervorzuheben: S. Le Nain de Tillemont, Mémoires etc. 7, Ven. 1732, 514—528 und 763—769; R. Ceillier, Histoire générale etc. 5, Paris 1735, 384—439; D. Papebroch in AS Mai IV (20/5), 660—688; Matthäi, Sardinia Sacra, Rom 1758, S. 72—77; Chr. W. Frz. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien 3, Leipzig 1766, 338—377; die Prolegomena der Ausgabe der Coleti (s. u.). Vgl. noch W. Hartel, L. von Cagliari und sein Latein, im Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm. 3, 1886, 1—58; O. Bardenhewer, Art. L. im KL. 8, Freib. 1893, 200 ff.

Quellen: Die Schriften Lucifers, nur in einer Handschrift (Cod. Vat. 133, s. darüber Reifferscheid, Bibliotheca etc., 1, 383) erhalten, erstmalig herausgegeben von J. Tilius, Paris 1568; in neuer Recension von Joh. Dom. und Jac. Coleti, Ven. 1778 (abgedruckt MSL 13, 691—1050); beste kritische Ausgabe von W. Hartel im CSEL 14, Vindob. 1886; näheres über Ueberlieferung und Ausgaben bei Krüger 97—101. Einige Briefe des Liberius (s. d. A.). Notizen bei den Kirchenhistorikern Rufinus, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, bei Athanasius und Hilarius. Hieron. Vir. ill. 95. Gennad. Vir. ill. 16. Hauptquelle für das Schisma ist der sogen. Libellus Precum des Faustinus u. Marcellinus (s. Art. Faustinus Bd 5, 781 f.; abgedruckt MSL 37—107 und CSEL 35, 5—44). Außerdem die Altercatio Luciferiani et Orthodoxi des Hieronymus (Opp. ed. Vallarsi 2, 169—202, MSL 23, 153—182; die Schrift ist nach G. Grützmacher, Die Abfassungszeit der A. L. et O. des H., in ZKG 21, 1900 [1901], 1—8 in Rom zwischen 382 u. 384 geschrieben). Die Ketzerkataloge August. haer. 81, Praedest. 81, Ps.-Hieron. 25, Genn. 14, Isid. 56, Paulus 45 (Oehler, Corp. Haereseol. Tom. 1).

Die von C. P. Caspari, Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christ. 1869, 128—182 dem Lucifer zugeschriebene Taufrede (handschriftlich bezeichnet als exhortatio sancti Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo; s. über die Rede F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig 1894—1900, an verschiedenen im Register unter exhortatio bezeichneten Stellen) stammt nicht von L. (s. Krüger 118 ff.), auch nicht von Eusebius von Vercellä (so Krüger a. a. O.), sondern möglicherweise von Gregorius von Eliberis (so Kattenbusch 206 f.).

Der Bischof Lucifer von Calaris auf Sardinien (auch Caralis, Caralitanus; vgl. Krüger 10 N. 1; das jetzige Cagliari), einer der hitzigsten Verteidiger des nicänischen Glaubens und der Sache des Athanasius, tritt zuerst als Gesandter des Liberius hervor, der ihn im Winter 354 mit dem Presbyter Pankratius und dem Diakonen Hilarius nach Mailand schickte, um von dem dort weilenden Kaiser Konstantius die Berufung eines neuen Konziles zu erwirken (s. d. A. Liberius Bd XI S. 451, 52). Auf dem Konzil zu Mailand (s. d. A. Arianismus Bd II S. 30, 48 ff.) gehörten er und Eusebius von Vercellä (s. d. A. Bd V S. 622), den Lucifer selbst um seine Teilnahme gebeten hatte (vgl. seinen Brief an Eus. bei Hartel 319), zu den wenigen, die auch dem Kaiser gegenüber auf entschiedenem Widerstande beharrten (vgl. L.s Bemerkungen in der Schrift Moriendum cp. 1. 2 p. 285, 28 ff.) und demzufolge verbannt wurden. Seine Anhänger (vgl. Lib. Prec. cp. 16 [63] u. 25 [89]) erzählten später von einem vierfachen Exil. Wir wissen nur, daß er zunächst in Germanicia in Kommagene lebte (Luc. de Athan. 1, 9 p. 81, 3; vgl. auch d. A. Eudoxius Bd V, 578, 34); als zweiter Verbannungsort wird Eleutheropolis in Palästina genannt, wo es zwischen ihm und dem Bischof Eutychius über Konventikelversammlungen, die L. in seinem Hause abhielt, zum Zusammenstoß kam (Hieron. Vir. ill. 95; Lib. Prec. 30 f. [109 f.]); vielleicht infolge dieser Reibereien ward L. in die Thebais transportiert (Sokr. 3, 5; Sozom. 5, 12; Theod. 3, 2). Im Exil hat er eine Reihe heftiger Streitschriften geschrieben, die sich direkt gegen den Kaiser Konstantius richten, der darin in der rücksichtslosesten Weise und in immer neuen Variationen als Ketzerpatron und Feind Gottes, als zweiter Saul, Ahab, Jerobeam und Spießgeselle aller Feinde Gottes und seines Volkes behandelt wird. Alle möglichen Stellen der Bibel werden unter diesem Gesichtspunkt auf ihn angewendet und mit verschwenderischer Fülle Ketzerprädikate über ihn ausgeschüttet (eine Blumenlese bei Walch 363 f. nach Tilius;

besonders gehäuft Athan. 1, 19 p. 100, 23 ff.). Man versteht es, daß Konstantius, als er die ersten erhalten hatte, durch seinen Kammerherrn Florentius ausdrücklich bei L. anfragen ließ, ob er der Verfasser sei, welche Frage L. mit dem stolzen Hinweis darauf, daß er freudig allem entgegensehe, was zu seinem Untergange unternommen werde, bejahte (vgl. den Briefwechsel zwischen Florentius und Luc. Hartel 321 f.). Leider enthalten die Schriften zur Bestimmung ihrer Entstehungszeit nur wenige Anhaltepunkte, können aber mit einiger Wahrscheinlichkeit (doch s. Möller in ThLZ 1887, Sp. 35) so geordnet werden: 1. de non conveniendo cum haereticis (p. 3—34), de regibus apostaticis (p. 35—65), de Athanasio I u. II (p. 66—145; 146—208) vor Herbst 358, die letztgenannten Bücher in den Monaten nach August 358; 2. de non parcendo in deum delinquentibus (p. 209—283) nach Juni 359; 3. moriendum esse pro dei filio frühestens 360, vielleicht erst 361 (p. 284—318). Die reichlichen Bibelcitate geben den Schriften eine nicht geringe Wichtigkeit für die Geschichte des lat. Bibeltextes vor Hieronymus, auch für die Kanonsgeschichte sind sie nicht wertlos (vgl. Harnack in ThLZ 1886, 172—175; Krüger 110—115); im übrigen sind sie breit und voller Wiederholungen, geben aber doch ein lebendiges Bild von dem leidenschaftlichen, beschränkten, aber ehrlichen Eifer des überzeugungstreuen Mannes, der in seinem Kreise der höchsten Verehrung genoß. Tertullian, Cyprian, Laktanz hat er gelesen, und unter dieser Lektüre hat die Originalität wenigstens der Schrift Moriendum bedenklich gelitten, da in sie lange Partien aus den beiden letztgenannten Autoren ohne Angabe des Fundortes herübergenommen sind (Cyprian betreffend vgl. den Index I bei Hartel 340[b]; zu Laktanz S. Brandt in den Proll. seiner Ausgabe Bd I, p. CIII).

Der Tod des Konstantius und das Auftreten Julians machten L.s Exil ein Ende (vgl. hierzu und zum folgenden Ruf. 1, 27. 30; Sokr. 3, 5. 6. 9; Sozom. 5, 12. 13; Theod. 3, 4. 5). Während 362 die Synode zu Alexandrien (s. über sie Art. Arianismus Bd II S. 39, 63 ff.) unter des Athanasius Leitung tagte und unter Berücksichtigung der Verhältnisse, um alle Nichtarianer möglichst zu einigen, beschloß, daß alle, welche jetzt den Glauben von Nicäa annehmen, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Würden belassen werden sollten, war L. zur Ordnung der dortigen Verhältnisse nach Antiochien gegangen (s. d. Art. Meletius von Antiochien). Statt aber das Friedenswerk zu fördern, goß er nur Öl ins Feuer, indem er durch voreilige Ordination des der altnicänischen (eustathianischen) Partei angehörigen Presbyters Paulinus zum Bischof die Spaltung zwischen den Parteien verfestigte. Als sein alter Leidensgefährte Eusebius von Vercellä von Alexandrien nach Antiochien kam, um die Aufforderung der Synode zu überbringen, fand er die vollendete Thatsache vor und zog sich zurück. Lucifer aber trat nunmehr überhaupt gegen jene milde Auffassung auf; alle in den letzten Jahren Kompromittierten sollten nur so Aufnahme finden, daß sie ihrer kirchlichen Ämter verlustig gingen, alle um ihrer Standhaftigkeit willen Verbannten in ihre Rechte eintreten. Nach dem Lib. Prec. cp. 16 (62 f.) provozierte er auf der Rückreise in Neapel eine ähnliche Scene wie in Antiochien, indem er dem Bischof Zosimus, der an Stelle des rechtgläubigen, um seiner Treue gegen Athanasius willen vertriebenen Maximus getreten war die Kirchengemeinschaft verweigerte. Er berührte dann Rom, zog sich aber nach Calaris zurück und lebte hier unangefochten, ja um seines Bekenntnisses und seines strengen Lebens willen verehrt, aber in schismatischer Absonderung von einer Kirche, die er durch Nachgiebigkeit gegen ketzerische Lehre in vielen ihrer Kleriker befleckt sah, bis zu seinem Tode (370 oder 371; s. Krüger 56 N. 5).

Sardinien blieb über seinen Tod hinaus Mittelpunkt (s. die Worte des Ambrosius, de excessu Satyri fratris MSL 16, 1362 f.) dieser gerade durch ihren orthodoxen Eifer schismatischen Gemeinschaft, welche als orthodox gegen den Sektennamen protestierend, sowohl von der Idee der Reinheit der Kirche und des Priestertums als von einem lebhaften Rechtsgefühl getrieben, sich daran ärgerte, daß wankelmütige Bischöfe jetzt im bequemen Genuß orthodoxer Ehren standen, während standhafte Bekenner dadurch an der Rückkehr gehindert wurden. Letzteres gab der Partei namentlich auch nach der durch Theodosius herbeigeführten Wendung neuen Anstoß. Ihr war die Kirche zur Hure geworden; der Klerus sei durch Besitz und Ehren zum Falle gekommen; ihm gelte mehr das Disputieren um die Rhetorik als die schlichte Wahrheit des Evangeliums. In Spanien verehrten die Luciferianer als einen der ihrigen den Bischof Gregorius von Eliberis (Elvira in Baetica, jetzt Granada; Hier. Vir. Ill. 105; s. über Gr. Krüger 76—80; F. Daniel in DchrB 2, 739 ff.), der dem alten Hosius von Corduba bei seiner Rückkehr nach Spanien schroff entgegengetreten war (Lib. Prec. 9 f. [32—40]; s. d. A. Hosius Bd VIII, S. 382, 2 ff.); auch von einem Presbyter Vincentius erzählt der Lib. Prec. 20 [73—76],

der für seine Gemeinschaft mit Gregor heftige Anfeindungen zu erdulden hatte. In Trier stand der Presbyter Bonosus, der den Geist des Bekennerbischofs Paulinus (Art. Arianismus Bd II S. 50, 46) vertrat, auf ihrer Seite (Lib. Prec. 21 [77]). In Rom selbst bestand eine luciferianische Partei (die nicht mit den Anhängern des Ursinus zusammen-
5 zuwerfen ist; s. Krüger 81 ff. und den Art. Ursinus, Gegenpapst) und machte unter ihrem schismatischen Bischofe Ephesius dem Damasus zu schaffen, zu dessen Unterstützung Hieronymus seine Streitschrift (s. o. 666, 23) schrieb. Ihr hatte sich auch der Diakon Hilarius (s. o. 666, 40 und den Art. Hilarius, röm. Diakon Bd VIII S. 67, 14 ff.) zugesellt. Auch im Osten hatten die Luciferianer Gesinnungsgenossen (vgl. Lib. Prec. 26 ff. [92 ff.]). Zu
10 Oxyrinchus in der ägyptischen Kirchenprovinz Heptanomos gab es schon um das Jahr 360 eine schismatische Gemeinschaft, an deren Spitze ein Mönch Heraklidas als Bischof stand. Mit ihr gewann Ephesius Fühlung, als er sich im Jahre 382 oder 383 auf einer geistlichen Mission im Orient befand. Nach Oxyrinchus wandte sich auch eine kleine Genossenschaft zu Eleutheropolis in Palästina, durch ihr vornehmstes Mitglied, eine Nonne Her-
15 mione, um geistlichen Beistand. Ephesius willfahrte, an Stelle des Heraklidas, der Bitte und hielt sich einige Zeit in Eleutheropolis auf. Als er von dort nach Afrika zurückreiste, ließ er zwei treue Genossen, die Presbyter Faustinus und Marcellinus, zurück, die in den Häusern der Gläubigen gottesdienstliche Zusammenkünfte abhielten, bis ihnen der Ortsbischof mit Gewaltmaßregeln entgegentrat. Die ihnen dergestalt zugefügte Unbill veranlaßte
20 sie zur Abfassung der an die Kaiser Valentinian II., Theodosius und den jungen Arkadius gerichteten Beschwerdeschrift (sog. Libellus Precum), über die im Art. Faustinus (Bd V S. 782) das Nähere nachzulesen ist. Der Erfolg war, daß ein von Theodosius an den Praefectus Praetorio Kynegius gerichtetes Reskript vom Jahre 384 (MSL 13, 107 f.) sich gegen die Verfolgung derer erklärte, die mit dem Spanier Gregorius und dem Orien-
25 talen Heraklidas in Kirchengemeinschaft stünden. Dieses kaiserliche Gnadenedikt ist, eine Ironie des Schicksals, die letzte historische Nachricht, die wir von den Luciferianern erhalten. Man wird annehmen dürfen, daß das Schisma die zunächst beteiligten Personen nicht lange überlebt hat. Was von besonderen Lehrmeinungen der L. erzählt wird (vgl. die Ketzerkataloge), ist ebenso unsicher wie unbedeutend.
30 In Sardinien hat man Lucifer als Heiligen betrachtet, dessen Leichnam im Jahre 1623 ausgegraben und in der Kathedralkirche von Calaris beigesetzt wurde. Ein Grabstein, zweifellos späteres Machwerk, der das Alter des Bischofs auf 81 Jahre angiebt, diente zur Beglaubigung. Der calaritanische Erzbischof suchte dem Papste Urban VIII. in umfangreicher Schrift die Heiligkeit L.s zu erweisen. Andere opponierten. Der Papst
35 aber erließ am 15. Juni 1641 das von Innocenz X. am 16. Okt. 1647 bestätigte Dekret, durch welches dem Streit für und gegen L.s Ansprüche auf Heiligkeit Schweigen auferlegt wurde. **(W. Möller †) G. Krüger.**

Lucius I., Papst, gest. 254. — Quellen: Cyprians Briefe ep. 61 und 68. Euseb. h. e. VII, 2. Lib. pontif. I, 32 ed. Mommsen. Jaffé I, S. 19 f. Lipsius, Chronologie der
40 römischen Bischöfe, Kiel 1869, S. 123 ff. 207 ff. DchrB III, 752.

Lucius, Bischof von Rom, Nachfolger des Cornelius, wahrscheinlich vom 25. Juni 253 bis 5. März 254. Noch während der Verfolgung, in der Cornelius verbannt worden war, zum Bischof gewählt, wurde auch Lucius bald nach seiner Weihe verbannt; er durfte aber wieder zurückkehren. Der Brief Cyprians, in dem dieser ihn zu seiner Rückkehr beglück-
45 wünscht, ist noch erhalten (ep. 61), aber nicht der frühere mit der Begrüßung zu seiner Wahl und seinem Konfessorentum (ep. 61, 1). Aus ep. 68, 5 Cyprians wissen wir, daß er in betreff der Wiederannahme der Gefallenen nach gethaner Buße ebenso urteilte wie Cornelius, und daß er dies brieflich gegen Cyprian ausgesprochen. Sein Grabstein (*ΛΟΥΚΙϹ*) ist im Coemeterium Kallisti noch erhalten. Die Annahme eines Märtyrer-
50 todes ist unbegründet. **Bonwetsch.**

Lucius II., 1144—1145. — Jaffé II S. 7 ff.; Watterich, Pontificum Romanorum vitae II S. 278 ff.; J. Langen, Geschichte der röm. Kirche bis Innoc. III., 1893 S. 372; W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Bd 1877, S. 222 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA, 4. Bd 4. Aufl. 1890 S. 460 ff.; C. J. v. Hefele, Conciliengesch., 5. Bd
55 2. Aufl. von A. Knöpfler 1886 S. 492 f.

Zu den unter Honorius II. und Innocenz II. in den deutschen Angelegenheiten manchfach thätigen Kardinälen gehörte der Kardinalpresbyter Gerhard von S. Croce, s. KG Deutschlands 4. Bd S. 160 Anm. 7. Er wurde als Lucius II. am 12. März

1144 der Nachfolger Cölestins II. Es war ihm eine kurze und stürmische Amtsführung beschieden. Im Anfang seines Pontifikats hatte er einen Erfolg: es gelang ihm die Auflösung des städtischen Senats zu erzwingen. Als aber im Herbst 1144 das freundliche Verhältnis des Papstes zu Roger I. von Sizilien eine Störung erlitt, trat auch in Rom ein Umschlag ein: die Römer erneuerten den Senat, an die Spitze trat Jordan Pierleoni; er bezeichnete sich als Patricius und erhob Anspruch auf alle Regalien der römischen Kirche, Papst und Klerus sollten von Zehnten und Oblationen leben. Lucius hat gegen den Senat zu den Waffen gegriffen, aber ohne einen Erfolg zu erringen; er starb in diesen Kämpfen am 15. Februar 1145. **Hauck.**

Lucius III., Papst, 1181—1185. — Jaffé II S. 835 ff.; Watterich, Pontif. Roman. vitae II S. 650; J. Langen, Gesch. der römischen Kirche bis Innoc. III., 1893 S. 557 ff.; P. Scheffer-Boichorst, K. Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866, S. 20 ff.; W. Giesebrecht, Gesch. der d. Kaiserzeit, 5. Bd 1888 u. 6. Bd 1895, fortgesetzt von B. v. Simson; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA, 4. Bd 4. Aufl. 1890 S. 574 ff.; Hefele, Conciliengeschichte 5. Bd 2. Aufl. v. A. Knöpfler 1886 S. 722 ff.

Zu den einflußreichsten Kardinälen unter Alexander III. gehörte Hubald von Ostia. Er stammte aus Lucca, kam unter Innocenz II. ins Kardinalskollegium, von Hadrian IV. erhielt er das Bistum Ostia. Am zweiten Tage nach dem Tod Alexanders wurde er in Velletri zum Papste gewählt, 1. Sept. 1181, und am Sonntag danach konsekriert.

Sein Pontifikat war wenig glücklich. Besonders wurde er der Römer nicht Herr; nur von Anfang November 1181 bis Mitte März 1182 vermochte er in Rom zu residieren, während der ganzen übrigen Zeit seines Pontifikats hielt er sich auswärts auf, zumeist in Velletri und Anagni. Auch dem Kaiser gegenüber bewies er keine glückliche Hand. Im venetianischen Frieden von 1177 war die Frage der mathildischen Güter nicht entschieden worden, sondern der Kaiser versprach nur im allgemeinen: Omnem possessionem . ., quam Romana ecclesia habuit et ipse abstulit . ., restituet ei salvo omni iure imperii, c. 3. Durch die letzten Worte war der ungelöste Zwiespalt verdeckt. Denn während die Kurie die mathildischen Güter als kirchlichen Besitz betrachtete, behauptete der Kaiser, daß sie dem Reiche gehörten. Nun war bezüglich der älteren Streitfragen im 11. Kapitel des Friedens bestimmt: Mediatores ex parte domini pape et domini imperatoris constituentur, quibus controversiae committentur, ut eas iudicio vel concordia terminent. Von dieser Bestimmung machte man nach dem Vorschlage des Kaisers auf die vorliegende Streitfrage Anwendung. Das Schiedsgericht bildeten Christian von Mainz, Konrad von Worms, der Protonotar Wortwin, Hubald von Ostia, Wilhelm von Porto und der Kardinaldiakon Jacinctus, Boso Vita Alex. S. 446. Aber das Schiedsgericht vermochte die ihm gesteckte Aufgabe nicht zu lösen. Sie stand im J. 1181 genau auf demselben Punkte wie im J. 1177. Es schlossen sich ebenso die rechtliche Überzeugung des Papstes und Kaisers wie der beiderseitige Vorteil aus. Nachdem Hubald Papst geworden, schlug Friedrich im Frühjahr 1182 einen Vergleich auf folgender Grundlage vor: die Kurie verzichtet auf das mathildische Erbe, erhält dagegen zwei Zehntel aller Reichseinkünfte in Italien, das eine für den Papst, das andere für die Kardinäle, C. I. I S. 420 Nr. 296. Allein Lucius ging weder auf diesen Vorschlag, noch auf einen zweiten, den Friedrich im Sommer 1183 machte — Ausscheidung des Reichs- und des Kirchenguts, C. I. a. a. O. —, ein. Ebensowenig führten die persönlichen Unterhandlungen zwischen Papst und Kaiser, die im Oktober 1184 in Verona stattfanden, zu einer Verständigung: die Frage blieb ungelöst, da Friedrich mit aller Entschiedenheit auf dem Recht des Reichs bestand, s. d. Vertrag mit Mailand v. 11. Februar 1185, C. I. I S. 430 Nr. 303, 9. Inzwischen waren noch andere Fragen aufgetaucht, die das anfangs freundliche Verhältnis des Papstes zum Kaiser trübten. Im Frieden von Venedig waren die während des Schismas gewählten deutschen Bischöfe in ihren Würden anerkannt worden. Eine Ausnahme wurde nur in betreff derjenigen gemacht, die von einem der kaiserlichen Päpste unmittelbar konsekriert oder die an die Stelle verdrängter alexandrinischer Bischöfe gesetzt worden waren. Demgemäß galten die von ihnen vollzogenen Ordinationen als nichtig. Es war Friedrichs Wunsch, daß die Mißstände, die sich daraus für einige deutsche Diöcesen ergaben, durch Reordinationen der Betreffenden beigelegt würden. Der Papst schien geneigt, schließlich wies er zu Verona den Wunsch Friedrichs zurück. Der Beschluß der Synode von Venedig könne nur durch einen Synodalbeschluß abgeändert werden, Arnold. chron. Slavor. III, 11 S. 95. War in diesem Falle das Nein des Papstes eine persönliche Unfreundlichkeit gegen den Kaiser, so schloß seine Parteinahme im Trierer Bischofsstreit einen Angriff auf

dessen kirchliche Stellung in Deutschland in sich. In Trier hatte im J. 1183 eine Doppelwahl stattgefunden. Die eine Partei wählte den Dompropst Rudolf, die andere den Erzdiakon Folmar. Friedrich entschied auf einem Hoftag zu Konstanz der deutschen Auslegung des Wormser Konkordats gemäß nach einem Spruch der Fürsten, daß Rudolf der rechtmäßig gewählte Erzbischof sei und belehnte ihn. In Verona verlangte er daraufhin, daß Lucius ihm die Weihe erteile, allein dieser war nicht dazu zu bewegen, Gest Trev. cont. III, 6 SS. VIII, S. 384. Es scheint, daß er sich mehr oder weniger deutlich für Folmar, der an die Kurie appelliert hatte, erklärte Arn. Lub. III, 11 S. 96. Seine Haltung nach dem Veroneser Tag vollends richtete sich direkt gegen das Recht des Kaisers. Endlich erreichte Friedrich seinen Wunsch, Heinrich VI. zum Kaiser gekrönt zu sehen, ebenfalls nicht: Lucius hat ihn in Verona schwerlich rund abgelehnt; aber jedenfalls nichts gethan, ihn zu erfüllen. Im Jahre danach erfolgte seine bestimmte Zurückweisung, Chron. reg. Col. z. 1185 S. 134. Auch in Bezug auf die italienische Politik war also der Gegensatz zwischen Friedrich und der Kurie wieder offenbar.

Lucius starb am 25. Oktober 1185; er hat Verona nicht mehr verlassen. Seine Thätigkeit hat nirgends geklärt und gefördert; in ihrer stets negativen Haltung leitete sie vielmehr den neuen Streit zwischen den beiden Gewalten ein, der alsbald nach seinem Tode ausbrach. **Hauck.**

Lucius, Britenkönig s. Bd V S. 288, 50 ff. Bd X S. 205, 59.

Lud s. Völkertafel.

Ludmilla, d. Heil., s. Tschechen, Bekehrung zum Christentum.

Lübeck, Bistum. — UB. des Bistums Lübeck, herausgegeben von Leverkus, Oldenb. 1856. Unter den erzählenden Quellen sind am wichtigsten Adam Gesta Hammab. eccl. pontif. MG SS VII S. 267 ff., Separatausgabe v. Waitz, 2. Aufl. 1876; Helmold, Chronica Slavor. MG SS XXI S. 1 ff., Separatausgabe 1868. Arnoldi Chronica Slavor. SS XXI S. 100 ff. Separatausgabe 1868. Annal. Lubic. SS XVI S. 411 ff. Series episc. Lubic. SS XIII S. 347. — Lappenberg in Pertz Archiv IX S. 385; Laspeyres, Die Bekehrung Nordalbingiens 1864; Dehio, Geschichte des EB. Hamburg-Bremen, 1877; Hauck, KG Deutschlands 3. u 4. Bd 1896 u. 1902; Eubel, Hierarchia cathol. med. aevi, 2 Bde, Münster 1898 u. 1901.

Das spätere Bistum Lübeck wurde von Otto I. in Oldenburg, dem Hauptorte des wendischen Stammes der Wagrier, gegründet. Die Zeit ist nicht überliefert; wahrscheinlich fällt die Gründung erst in das Jahr 968, s. KG Deutschlands III S. 107 f. Der erste Bischof, Egward, erhielt die Weihe von EB. Adaldag von Hamburg, Adam II, 14 S. 50. Denn das neue Bistum sollte als Suffraganbistum unter Hamburg treten. Sein Sitz, Oldenburg, wendisch Stargard, lag auf der östlichen Spitze Holsteins, schon damals nicht unmittelbar am Meer, obgleich der Ort als civitas maritima bezeichnet wird, Adam II, 18 S. 53; jetzt ist er ein Landstädtlein mit ungefähr 3000 Einwohnern. Der Oldenburger Sprengel umfaßte den ganzen wendischen Missionsbezirk Hamburgs; er dehnte sich also von der Kieler Bucht südöstlich bis gegen die Südgrenze des jetzigen Mecklenburg aus. Zunächst schien die Missionsarbeit unerwarteten Erfolg zu haben, s. KG Deutschlands III S. 138 f. Aber die Wendenerhebung der Jahre 990 und 1018 zerstörte alles bis dahin Erreichte, a. a. O. S. 255 u. 647. Erst unter EB. Adalbert von Hamburg ging es wieder vorwärts; nun erfolgte eine neue Diöcesaneinteilung des Wendenlandes, durch welche der Oldenburger Sprengel bedeutend verkleinert wurde, indem Mecklenburg und Ratzeburg Bischofssitze wurden, Adam III, 20, S. 110. Er beschränkte sich seitdem auf das östliche Holstein. Aber auch jetzt kam es nicht zu einem festen Bestand des Bistums. Die Erhebung der Wenden gegen Gottschalk im J. 1066 stellte vielmehr den Bestand der Kirche von neuem in Frage. Erst durch Vicelin (s. d. A.) wurde das Christentum im Oldenburger Bistum für die Dauer begründet. Im Zusammenhang mit dieser Festigung der Verhältnisse steht die Verlegung des Bischofssitzes von Oldenburg nach der rasch aufblühenden Nachbarstadt Lübeck. Im Juni 1154 überließ Friedrich I. dem sächsischen Herzog Heinrich d. L. das Recht, die Bischöfe von Oldenburg, Mecklenburg, Ratzeburg zu investieren, MG C. I. I, S. 206 Nr. 147. Als Vicelin starb, ernannte nun Heinrich seinen Kaplan Gerold zum Bischof; Hadrian IV. hat ihn am 19. Juni 1155 konsekriert, s. KG Deutschlands IV S. 206. Er fand Oldenburg ungeeignet für den Sitz eines Bistums und drang in Heinrich, es nach Lübeck, das kurz vorher in dessen Besitz übergegangen war, zu verlegen,

Helm. I, 89, S. 179. Der Herzog willfahrte ihm; die Verlegung wurde auf einer Landesversammlung in Lüneburg im J. 1158 ausgesprochen, s. Dehio II, S. 78.

Seitdem traten neue Störungen nicht mehr ein; aber zu allgemeinerer Bedeutung gelangte das Lübecker Bistum niemals. Die glänzende Entfaltung der städtischen Macht drängte den Bischof in den Hintergrund.

Bischofsliste: Egward 968—?; Wago; Ezico vor 988—?; Folcward; Reginbert vor 992—?; Bernhard 1013 oder 1014—1023; Reinhold 1023—1032; Meinher 1032—?; Abhelin-Stephan nach 1035—?; Ezzo nach 1043—?; Sedisvakanz. Vicelin 1149—1154; Gerold 1155—1163; Konrad 1164—1172; Heinrich 1172—1182?; Dietrich 1186—1210; Berthold 1210—1230; Johann 1230—1247; Albert 1247—1253; Johann v. Diest 1253—1259; Johann v. Tralow 1260—1276; Burchard v. Seeken 1276—1317; Heinrich v. Bocholt 1317—1341; Johann v. Mule 1343—1350; Bertram Cremon 1350—1377; Nikolaus Ziegenbock 1377—1379; Konrad von Geisenheim 1379—1386; Johann Klemdenst 1386—1387; Eberhard von Allendorn 1387—1399; Johann v. Dülmen 1399 bis 1420; Johann Schele 1420—1439; Nikolaus Sachow 1439—1449; Arnold Westfal 1450—1466; Albert Krummendyck 1466—1489; Thomas Grote 1490—1492; Dietrich Arndes 1492—1506; Wilhelm Westfal 1506—1509; Johann Grynholt 1510—1523; Heinrich Bockholt 1523—1535. **Hauck.**

Lübeck. Kirchliche Verfassung und Statistik. — Litteratur: Lübeckische Verordnungen und Bekanntmachungen, insbes. Band II S. 291 ff. S. 301 f., Band III S. 25 ff. S. 326 ff. Statistische Mittheilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen 1880 u. s. w. Illigens, Geschichte der Lübeckischen Kirche von 1530 bis 1896 (kath.), Paderb. 1896; Deiß, Geschichte der evangelisch-reformierten Gemeinde in Lübeck, Lübeck 1866.

Die von dem Reformator Lübecks D. Joh. Bugenhagen entworfene Kirchenordnung wurde am Pfingstabend 1531 vom Rat und den Bürgern angenommen. Wenn dieselbe auch infolge politischer Wirren niemals zu vollständiger Durchführung kam, so war und blieb doch Lübeck seit ihrer Annahme eine lutherische Stadt. Zwar ging nach Wullenwebers Sturz auf Grund eines Vertrags vom 26. August 1535 die Regierung wieder auf den „alten Rat" über, dessen Mitglieder zum Teil Anhänger der päpstlichen Kirche waren. Aber an der Spitze jenes Vertrags stand das Gelöbnis, daß es bei der Predigt des reinen Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente und Kirchengebräuche so, wie sie beständen, für alle Zeit verbleiben solle. Damit war für die weitere kirchliche Entwickelung ein fester Ausgangspunkt gegeben. Auch das bischöfliche Domkapitel, das anfangs widerstrebte, vermochte daran nichts zu ändern, um so weniger, da die Zahl der katholischen Kanonikate allmählich bis auf vier zusammenschmolz. Katholischer Gottesdienst freilich, der in einer der „Curien" stattzufinden pflegte, hörte trotz mannigfaltiger Beschränkungen und Hinderungen nie ganz auf. Er diente zum Rückhalt für die katholische Gemeinde in Lübeck, die samt ihren Priestern mehrfach durch kaiserliche Briefe in Schutz genommen wurde, bis sie nach der im Jahre 1803 erfolgten Säkularisation des Domkapitels auch beim Senat freundlicheres Entgegenkommen fand. Besser gelang es für eine Zeit lang, durch scharfe Mandate dem Eindringen reformierter Elemente zu wehren. Doch führten schließlich die Handelsbeziehungen zu Holland auch in diesem Stücke zu einer milderen Praxis. Eine kleine reformierte Gemeinde entstand und wußte sich, kräftig gefördert durch die Beihilfe auswärtiger Glaubensgenossen, unter Not und Bedrängnis zu behaupten. Die Erlaubnis zur Erbauung eines Kirchleins vor dem Holstenthor und zur Abhaltung ihrer Gottesdienste daselbst erhielt sie im Jahre 1693, zuerst noch unter erschwerenden Bedingungen, die aber in der Folge immer mehr in Wegfall kamen. Bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts blieb die Aufnahme in den Rat allen Nichtlutheranern versagt. Es war ein Ereignis, als nach den Freiheitskriegen, im Jahre 1815, der erste reformierte Senator erwählt wurde. Im Jahre 1825 wurde für die reformierte Gemeinde vom Senat ein „Regulativ" erlassen. Dasselbe geschah im Jahre 1841 für die katholische Gemeinde. Eine gesetzliche Gewähr der vollen politischen und bürgerlichen Gleichberechtigung empfingen die Mitglieder beider Gemeinden durch die „Verfassung der freien und Hansestadt Lübeck" von 1848, revidiert 1851 und 1875. Doch gehört die weitüberwiegende Mehrzahl der Bewohner auch jetzt noch dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis an, und „die evangelisch-lutherische Kirche im Lübeckischen Staate" nimmt nach wie vor die Stellung der Staatskirche ein.

Der Lübeckische Staat hat auf 298 qkm nach der Zählung vom 1. Dezember 1900 96 775 Einwohner, von denen 82 098 auf die Stadt Lübeck und deren Vorstädte, 1941

auf das Städtchen Travemünde, 12 736 auf die Landbezirke entfallen. Von der Gesamtbevölkerung sind 92 981, d. h. über 96% evangelisch-lutherisch.

Augenblicklich giebt es im Lübeckischen Staate 12 evangelisch-lutherische Kirchspiele, von denen 7 auf die Stadt Lübeck, 5 auf das Landgebiet entfallen. Die Zahl der Geistlichen 5 beträgt 21, nämlich 16 in der Stadt, 5 außerhalb derselben. Die städtischen Kirchspiele sind nach der Zahl der Geistlichen in 16 Seelsorgebezirke geteilt, deren Bevölkerung im Innern der Stadt und in der Vorstadt St. Jürgen ungefähr je 4000, in den Vorstädten St. Gertrud und St. Lorenz ungefähr je 7—9000 beträgt. In den beiden letztgenannten Vorstädten wird die Einrichtung neuer Kirchspiele geplant. An Gotteshäusern stehen 15 zur 10 Verfügung, von denen 8 in der Stadt und deren Vorstädten sich befinden.

Die „Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche im Lübeckischen Staate" ist mit Beginn des Jahres 1895 in Kraft getreten. Nach ihr ist der Senat Inhaber des Kirchenregiments, welches teils von ihm selbst, d. h. von seinen dem evangelisch-lutherischen Bekenntnis angehörigen Mitgliedern, teils, in seinem Auftrage, von dem „Kirchenrate" aus-15 geübt wird. Der Kirchenrat besteht aus zwei evangelisch-lutherischen Senatoren, von denen einer den Vorsitz führt, und dem „Senior des geistlichen Ministeriums", sowie aus einem geistlichen und drei nichtgeistlichen Mitgliedern. Die vier letztgenannten Mitglieder werden, und zwar das geistliche auf Vorschlag des geistlichen Ministeriums, die drei nichtgeistlichen auf Vorschlag der Synode, vom Senat auf je 6 Jahre gewählt. Der Wirkungskreis des 20 Kirchenrats ist ungefähr derselbe wie in anderen Landeskirchen der der Konsistorien. Bei Erlaß neuer und Abänderung bestehender Kirchengesetze, bei Vornahme von Veränderungen der Kirchspielgrenzen und Einrichtung neuer Kirchspiele, desgleichen bei der Ausschreibung von Kirchensteuern bedürfen die Anträge des Kirchenrats einerseits die Mitgenehmigung der Synode, andererseits die Bestätigung, bezw. Genehmigung des Senats. An die Mit-25 genehmigung der Synode ist der Kirchenrat ferner gebunden bei Einführung neuer und Abänderung bestehender liturgischer Anordnungen und kirchlicher Handbücher und bei Bewilligungen von Zuschüssen aus der „allgemeinen Kirchenkasse", sowie bei der Aufstellung des Budgets und der Abrechnung dieser Kasse. Die Verkündigung der Kirchengesetze hat der Senat sich vorbehalten. — Das geistliche Ministerium umfaßt sämtliche im Amte be-30 findliche Geistliche im Lübeckischen Staate unter dem Vorsitz des aus der Zahl der fünf Hauptpersonen (d. h. der ersten Geistlichen an den fünf Kirchen der inneren Stadt) vom Senat erwählten Seniors, dem durch die Senioratsordnung von 1871 die Befugnisse und Obliegenheiten des „Superintendenten" übertragen sind. Aus der Mitte des geistlichen Ministeriums beruft der Senior die Kommissionen für die Abhaltung der theologischen 35 Kandidatenprüfung und des Kolloquiums, welchem neuerwählte Geistliche sich zu unterziehen haben. Dem geistlichen Ministerium in seiner Gesamtheit steht die Begutachtung aller die Lehre der Kirche betreffenden Vorlagen zu, sowie aller Vorschläge für die Abfassung liturgischer Formulare, Gebete und kirchlichen Handbücher. — Die Synode besteht aus je vier Mitgliedern der Vorstände der städtischen Kirchengemeinden und aus je zwei Mit-40 gliedern der Vorstände der Kirchengemeinden in Travemünde und in den Landbezirken, ferner aus drei vom Kirchenrat ohne Rücksicht auf eine bestimmte Gemeinde zu ernennenden Gemeindegliedern, welche einem Kirchengemeindevorstand nicht angehören dürfen. Sämtliche Synodalen werden auf sechs Jahre erwählt. Ihren Vorsitzenden wählt die Synode aus ihrer eigenen Mitte. Der Kirchenrat ist bei den Versammlungen der Synode durch 45 Kommissare vertreten, welche an der Beratung jederzeit teilzunehmen berechtigt sind.

Fast gleichzeitig mit der Kirchenverfassung, nämlich am 18. Januar 1895, wurde ein „Gesetz betreffend die allgemeine Kirchenkasse für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck" erlassen. Nach diesem Gesetz bildet den Grundstock der allgemeinen Kirchenkasse ein unantastbarer Kapitalfonds von 150 000 Mark, gebildet aus Verwaltungs-50 überschüssen des St. Johannis-Jungfrauenklosters, des Heiligen-Geist-Hospitals und des Burgklosters. Zu den Zinsen dieses Kapitalfonds tritt aus den Überschüssen des St. Johannis-Jungfrauenklosters ein jährlicher Beitrag von 16000 Mark. Des weiteren wird die allgemeine Kirchenkasse durch eine Kirchensteuer gespeist, die von sämtlichen Mitgliedern der städtischen und vorstädtischen Kirchengemeinden, deren steuerbares Jahreseinkommen sich 55 auf mehr als 1500 Mark beläuft, erhoben wird. Obwohl diese Kirchensteuer bisher nur 5% der Einkommensteuer betrug, hat sie sich bereits als ein wichtiger Faktor für die Fortentwickelung des Lübeckischen Kirchenwesens bewährt, sofern sie die Erbauung zweier neuen Gotteshäuser ermöglicht hat und für weitere Unternehmungen derselben Art die nötige finanzielle Unterlage bietet. Die Gemeinden von Travemünde und in den Landbezirken 60 haben an der allgemeinen Kirchenkasse keinen Anteil.

Eine Kirchengemeindeordnung, durch welche die Einzelgemeinden eine Vertretung in Kirchenvorständen und Gemeindeausschüssen erhielten, war für die Stadt Lübeck bereits am 8. Dezember 1860 erlassen worden. Sie litt an schweren Mängeln und wurde deshalb von der Synode und dem Kirchenrat einer gründlichen Umarbeitung unterzogen. Die neue Kirchengemeindeordnung erlangte am 8. Dez. 1897 Gesetzeskraft. Ihre wichtigsten Bestimmungen sind die folgenden: Jedes Kirchspiel zerfällt in so viele Seelsorgebezirke als Geistliche an der betreffenden Kirche angestellt sind. Hinsichtlich der Taufen sind die Gemeindeglieder ausschließlich an den Geistlichen ihres Seelsorgebezirks gebunden. In allen anderen Beziehungen haben sie das Recht, sich durch „Abmeldung" beim Küster ihren Seelsorger frei zu wählen. Jede Kirchengemeinde wird durch ihren Vorstand vertreten, der aus den Geistlichen der Kirche und zwölf durch Urwahlen auf sechs Jahre gewählten Gemeindemitgliedern besteht. Der Vorstand hat die Verwaltung aller Gemeindeangelegenheiten, insbesondere auch des Kirchenvermögens zu besorgen. Zur Wahrnehmung der kirchlichen Armenpflege wählt er Armenpfleger in erforderlicher Zahl, von denen mindestens zwei dem Vorstand angehören müssen, der einem von diesen den Vorsitz überträgt. Bei der Wahl von Geistlichen treten die dem Kirchenrat angehörigen Senatsmitglieder und der Senior des geistlichen Ministeriums mit Stimmrecht dem Vorstand bei. Die Bestätigung der Wahl erfolgt durch den Senat. An den Erlaß dieser Kirchengemeindeordnung schloß im Jahre 1898 eine neue Abgrenzung der Kirchspiele und die Einteilung derselben in Seelsorgebezirke sich an. — Die Kirchengemeindeordnung für Travemünde ist im wesentlichen der Kirchengemeindeordnung für die Stadt Lübeck nachgebildet. Die Kirchengemeindeordnungen für die vier Landgemeinden Schlutup, Genin, Behlendorf und Nusse unterscheiden sich vor allem dadurch, daß die Zahl der Vorstandsmitglieder kleiner ist und daß neben dem Vorstand ein Gemeindeausschuß steht, der bei der Wahl der Pastoren und bei der Entscheidung über finanzielle Fragen mitzuwirken hat.

Wenn wir uns nun weiter den Ergebnissen der kirchlichen Statistik zuwenden, so müssen wir mit der Bemerkung beginnen, daß die hier aufzuführenden Zahlen insofern nicht völlig genau sind, als sie sich auf die beiden evangelischen Konfessionen zusammen beziehen. Doch ist bei der Kleinheit der reformierten Gemeinde der Fehler ein so verschwindend geringer, daß man füglich über ihn hinwegsehen darf. Was nun zuerst die Zahl der Taufen anlangt, so betrug dieselbe auf 100 lebendgeborene Kinder, die Zahl der Kinder aus gemischten Ehen zur Hälfte angesetzt:

1880—84: 99,32%; 1885—89: 99,07%;
1890—94: 98,42%; 1895—99: 99,85%.

Etwas anders stellt sich das Verhältnis, wenn mit der Zahl der in rein evangelischen Ehen geborenen Kinder die Zahl der an solchen Kindern vollzogenen Taufen verglichen wird. Die Angaben für die Zeit von 1880—89 fehlen hier. Es kann also nur die Zeit von 1890—1899 in Betracht genommen werden. Das Ergebnis ist, daß von je 100 lebendgeborenen Kindern evangelischer Ehepaare getauft wurden:

1890—94: 99,33%; 1895—99: 99,05%.

Aus diesen Zahlen erhellt, daß im Bereich der evangelisch-lutherischen Kirche im Lübeckischen Staate nur ein kleiner Teil lebendgeborener Kinder ungetauft bleibt. Manche freilich empfangen die Taufe erst im schulpflichtigen Alter. Zu erwähnen ist hier, daß sämtliche Leiter staatlicher und privater Schulanstalten auf Anweisung der Oberschulbehörde bei Aufnahme von neuen Schülern die Vorlegung eines Taufscheins fordern. Verzeichnisse derjenigen Kinder, „für welche ein Taufschein nicht beigebracht worden ist", werden halbjährlich dem Senior des geistlichen Ministeriums überreicht. Dieser benennt sodann den Geistlichen der einzelnen Seelsorgebezirke diejenigen Familien, in welchen sich ungetaufte Kinder befinden, mit dem Ersuchen, den Eltern den nachträglichen Vollzug der Taufen nahezulegen. Nur in verhältnismäßig seltenen Fällen geschieht dies ohne Erfolg.

Ähnlich steht es mit den Trauungen, bezüglich deren übrigens die Statistik erst vom Jahre 1883 an die nötigen Unterlagen bietet. Auf 100 Eheschließungen kamen:

	bei rein ev. Paaren	bei gemischten Paaren
1883/84:	103,18%;	92,86%;
1885—89:	101,95%;	72,06%;
1890—94:	99,81%;	146,67%;
1895—99:	99,96%;	138,00%.

Aus dieser Tabelle ergiebt sich, daß das Verhältnis bei gemischten Paaren ein recht

günstiges, bei rein evangelischen ein nicht ungünstiges genannt werden darf. Immerhin bleiben in der Stadt Lübeck alljährlich einige Paare ungetraut. Einer der städtischen Geistlichen teilt die Namen derselben seinen Amtsbrüdern in den einzelnen Seelsorgebezirken mit, durch deren persönliche Einwirkung noch manches Paar zur Nachholung der Trauung veranlaßt wird. Leider hat es den Anschein, als ob in neuester Zeit die Zahl der Paare, welche die Trauung abweisen, in der Zunahme begriffen wäre. Ein sicheres Urteil hierüber wird sich jedoch erst nach Ablauf des nächsten Quinquenniums gewinnen lassen.

Konfirmiert wurden durchschnittlich in den Jahren:

	im ganzen	aus gemischten Ehen
1880—84:	1140;	?
1885—89:	1288;	?
1890—94:	1534;	4;
1895—99:	1627;	8.

Fälle, in denen getaufte Kinder durch ihre Eltern von der Konfirmation zurückgehalten worden wären, sind nicht bekannt geworden und kommen wohl überhaupt nicht vor.

Kindergottesdienste werden mit einer einzigen Ausnahme in sämtlichen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck gehalten. Der älteste überhaupt ist der in der St. Jakobikirche, welcher im Jahre 1875 entstand. Ihm folgte als der älteste mit Gruppensystem im Jahre 1879 der von St. Marien (jetzt im „evangelischen Vereinshaus"). Gegenwärtig giebt es 9 Kindergottesdienste in Lübeck, alle mit Gruppensystem; 8 werden von Pastoren geleitet, einer von einem Sendboten des „Vereins für Innere Mission in Schleswig-Holstein". Ungefähr 2000 Kinder pflegen sich einzustellen. Helfer und Helferinnen sind etwa 100 an ihrer Unterweisung beteiligt.

Mit dem Kirchenbesuch der Erwachsenen steht es nicht gut. Auch die Beteiligung am heiligen Abendmahl läßt viel zu wünschen übrig. Im Verhältnis zur Bevölkerungsziffer betrug die Zahl der Kommunikanten:

1880—84:	19,07‰;	1884—89:	20,03‰;
1890—94:	19,75‰;	1895—99:	18,37‰.

Es scheint, daß sich hier ein allmählicher Rückgang anbahnt, der wie man vermuten muß, nicht diejenigen Familien, welche Neukonfirmierte „zum Altar bringen", sondern den eigentlichen Kern der Abendmahlsgemeinde betrifft.

Eine erfreuliche Zunahme weist dagegen die Zahl der kirchlichen Beerdigungen auf. Sie betrug im Verhältnis zu der Zahl der Verstorbenen, die totgeborenen und ungetauften Kinder abgerechnet, in den Jahren:

1880—84:	36,54‰;	1885—89:	48,69‰;
1890—94:	56,06‰;	1895—99:	60,40‰.

Man wird aus diesen Zahlen den Schluß ziehen dürfen, daß ein gewisser, freilich nicht zu überschätzender Einfluß der Kirche in immer weiteren Kreisen der Bevölkerung sich geltend macht.

Gegenüber der evangelisch-lutherischen Kirche bilden die Angehörigen der anderen christlichen Bekenntnisse nur eine unbedeutende Minderheit. Nach der Berufsstatistik von 1900 gab es Reformierte 690, Römischkatholische 2176, sonstige Christen 227. Die Reformierten und die Katholiken besitzen Gotteshäuser in der inneren Stadt. Von Sekten sind die Irvingianer, Baptisten und Mormonen vertreten. Die Zahl der Juden, die über eine stattliche Synagoge verfügen, betrug 1900: 670. Als religionslos bekannten sich zur selben Zeit 29 Personen.

L. F. Ranke.

Lücke, Gottfried Christian Friedrich, gest. 1855. — Sander, D. Friedr. L., Abt zu Bursfelde und Professor der Theologie, Hannover-Linden 1891; Vgl. Oesterley, Gesch. d. Universität Göttingen, IV. Teil (1820—37), Göttingen 1838, S. 407—9; Jul. Müller in d. ZWL 1855 Nr. 16, 17; D. Schenkel, Darmstädter KZ 1855, S. 1260 ff.; Redepenning, Prot. KZ 1855; Ehrenfeuchter, ThStK 1855; derselbe in der 1. Auflage d. Encyklop., 2. Aufl. von Wagenmann; dieser auch in der AdB. Außerdem handeln von L. beiläufig, doch zum Teil eingehend die Biographien seiner Freunde: Bunsen (Nippold), Hey (Hansen), Lachmann (Hertz), Nitzsch (Beyschlag), Rothe (Nippold), Tholuck (Witte), Wichern (Oldenberg). Manches bringen ferner Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen, und der Grimm-Dahlmannsche Briefwechsel, hrsggb. von Ippel. Aus dem reichen schriftlichen Nachlasse L.s, ergänzt durch den der Brüder Grimm, veröffentlicht: Briefwechsel L.s mit den Brüdern Grimm von Sander, Hannover-Linden 1891, sowie Briefe K. Lachmanns an L. in den Neuen Jahrbb. f. Philologie und Pädagogik (1892).

Gottfried Christian Friedrich Lücke, geb. 24. August 1791 in Egeln bei Magdeburg, gest. 14. Februar 1855 in Göttingen, war s. Z. einer der angesehensten unter den sog. deutschen Vermittelungstheologen. Sohn eines Kaufmannes, erwarb er auf der Domschule zu Magdeburg unter Gottfried Benedikt Funk gründliche philologische Bildung und erfuhr bei seinem Kostgeber, dem Elementarlehrer der Domschule J. Chr. Wunderling, tief- wirkende Eindrücke herrnhutischer Frömmigkeit. Dort schloß er auch die für sein inneres Leben einflußreiche Freundschaft mit dem wenig älteren J. Aug. Uhle aus Gerbstädt (1788 bis 1813), späterem Gründer des noch heute blühenden „Christlichen Vereines im nörd- lichen Deutschland“. Dieser Verkehrskreis stimmte ihn sympathisch für das neu erwachende positive Glaubens- und christliche Vereinsleben, ohne doch den ernsten wissenschaftlichen und kritischen Drang in ihm zu ersticken. So schloß er als Student in Halle (1810—12) sich eng G. Chr. Knapp an und nahm in der Homiletik F. V. Reinhard zum Muster, blieb aber dabei auch dankbarer Schüler von A. H. Niemeyer und von W. Gesenius. Dieser besonders gewann ihn für Bibelexegese und Kirchengeschichte. Nachdem er schon 1811 in Halle den ersten akademischen Preis mit einer Arbeit „De usu librorum V.T. apocryphorum in libris N.T. interpretandis“ gewonnen, ging er 1812 nach Göttingen, um dort die gestellte Aufgabe „De ecclesia christianorum apostolica“ zu bearbeiten, für die er 1812 ebenfalls den Preis erwarb; ein Erfolg, der ihm 1813 die Stelle eines theologischen Repetenten eintrug, die er, seit 1814 Hallischer Dr. phil., bis 1816 beklei- dete. In Göttingen genoß L. damals unter dem begeisternden Eindrucke der deutschen, namentlich preußischen Erhebung, in anregendem geselligem Verkehre mit dem Professor Ch. F. D. de Villers, dem damaligen Göttinger Privatdozenten Karl Ferdinand Becker und dessen trefflicher Gemahlin, wie im enthusiastischen Wettstreben mit einem Zirkel jugendlicher Genossen, der sich besonders um Ch. K. Jos. Bunsen scharte, sonnige Lenzjahre. Von den dortigen Bundesbrüdern, die lebenslang treue Freundschaft hielten, erwarben neben Bunsen und Karl Lachmann, den nächst verbundenen, auch die Dichter W. Hey, Ernst Schulze, der Philolog Chr. Brandis, die Juristen Clemens Klenze, Joh. Adam Seuf- fert u. a. Ruhm und Ansehen. Mehrere griffen 1813 und 1815 zu den Waffen, was L. die schwankende Gesundheit verbot. In jener Zeit verlobte dieser sich mit seiner späteren Gattin, Henriette Müller aus Gr.-Bodungen im benachbarten Eichsfelde. Liebe zum engeren preußi- schen Vaterlande, auf das er mit allen Patrioten hoffnungsvoll blickte, und lebhafte Wert- schätzung Schleiermachers führten L. 1816 nach Berlin, wo Bunsen und Lachmann damals vorübergehend weilten und ihm die Bahn ebneten, besonders auch ihn bei Schleiermacher einführten, der bereits durch L.s litterarische Anfänge, namentlich durch den ihm über- sandten Vortrag: „Über das Studium der Hermeneutik des NTs und ihrer Geschichte“, für den jungen Fachgenossen eingenommen und von dessen warmer Hingabe an das Evan- gelium Johannis (unter Herders Einflusse) angenehm berührt war. L. wurde am 26. Juni 1816 in Berlin Licentiat und Privatdozent der Theologie. Er verlebte als solcher dort in regem geistigem Austausche mit den ersten Männern der jungen Universität zwei für seine innere Entwickelung bedeutende Jahre. Neben Schleiermacher trat ihm bald de Wette besonders nahe; er hatte die Freude, zwischen diesen beiden, einander bis dahin fremderen Gönnern innige Gemeinschaft herzustellen. Aber auch mit Neander schloß er herzliche Freundschaft, die ihn u. a. aufs neue der praktischen christlichen Liebesthätigkeit näher führte, besonders dem bekannten Baron von Kottwitz, dessen unwissenschaftliche Engherzig- keit und Feindschaft gegen de Wette freilich engeren Anschluß nicht zuließ. Auch andere als theologische Interessen, wie die Musik, der er eifrig ergeben war, fanden dort reiche Nahrung. Die Begründung der evangelischen Union durch die gemeinsame Abendmahlsfeier am 31. Oktober 1817 begrüßte und beging L. als begeisterter Teilnehmer. Die patriotische Stimmung der Zeit wie die Anzeichen der beginnenden Reaktion berührten sein empfäng- liches Gemüt lebhaft. Doch stand er dem politischen Treiben wie zeitlebens mehr nur als mitempfindender Beobachter gegenüber. Während dieser Jahre erschienen von ihm: „Grundriß der NTlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte“ (Göttingen 1816), „Über den NTlichen Kanon des Eusebius“ (Berlin 1817), eine Ausgabe der Melanchthonschen Apo- logie (das. 1818) und die mit de Wette bearbeitete „Synopsis Evangeliorum“ (Berlin 1818; 2. Aufl. 1840). Im Herbst 1818 wurde L., und zwar über Erwarten als ordentlicher Professor der Theologie, an die neue Universität Bonn berufen. Dort begann er im April 1819 seinen glücklichen Ehestand. Im August d. J. ward er von seiner Fakultät zum D. theologiae ernannt. Die acht Jahre der Wirksamkeit in Bonn inmitten der befreun- deten Fakultätskollegen Augusti, Gieseler, Nitzsch und Sack und im Verkehre mit Arndt, F. G. Welcker, Windischmann, A. W. von Schlegel, Niebuhr u. a. begründeten L.s hohen

Ruf in der akademischen Welt. Durch seine jugendlich frischen Vorlesungen (NTliche Exegese und Kirchengeschichte) und besonders durch seine theologische Gesellschaft übte er glücklichsten Einfluß auf die studierende Jugend. Daneben nahm er lebhaften Anteil an der Neuordnung des evangelischen Kirchenwesens und den Anfängen des kirchlichen Lebens, besonders der Missionssache, im preußischen Rheinlande. An der Konstituierung der evangelischen Gemeinde in Bonn selbst wirkte er als Gemeindevertreter, später neben Arndt Ältester, mit. Auch die Kanzel bestieg er dort in Vertretung der Freunde Sack und Nitzsch noch öfter. Ließ die Entfernung von Berlin und der primitive Zustand der Bonner Bibliothek manche mit Liebe gehegte litterarische Entwürfe versiegen, wie die Geschichte des Mysticismus in der christlichen Kirche, die mit Neander geplante Bearbeitung der Gnostiker, die mit de Wette bereits in Angriff genommene neue Ausgabe der Werke Luthers, so trat L. in Bonn zuerst mit seinem Hauptwerke hervor, dem „Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes", als welche er Evangelium und Briefe, nicht aber die Apokalypse anerkannte. Die drei Bände erschienen (Bonn) 1820—25. Der erste, 1820 erschienene Band erregte großes Aufsehen und wurde in positiven Kreisen als erlösende That gegenüber der herrschenden rationalistischen Auslegung trotz gewisser jugendlicher, vom Autor bald selbst erkannter Mängel ebenso hoch gefeiert, wie von der damals noch dominierenden Gegenpartei, namentlich dem Heidelberger Paulus, bekämpft und verunglimpft. Unter dem heftigen Streite litt L.s zarte, an sich friedfertige und leicht verletzliche Natur schmerzlich; besonders konnte er später schwer verwinden, daß ihm das überzeugte Einlenken in eine ruhigere, knappere Art der Behandlung von positiver Seite mit Unrecht als Zurückweichen in der Sache ausgelegt und verdacht wurde. In eine andere litterarische Fehde zog ihn gegen Ende der Bonner Jahre samt seinen Fakultätsgenossen der Professor der Philosophie Ferdinand Delbrück in Bonn, der gegenüber dem Schriftprinzipe der protestantischen Theologie den Rückgang auf die altkirchliche Regula fidei und das apostolische Symbolum forderte. Mit den Kollegen Sack und Nitzsch antwortete L. in den drei Sendschreiben „Über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche" (Bonn 1827), deren drittes, umfangreichstes von ihm verfaßt ist. Außerdem gab L. mit Schleiermacher und de Wette heraus die „Theologische Zeitschrift" (Berlin 1819—22), mit Gieseler die kurzlebige „Zeitschrift für gebildete Christen der evangelischen Kirche" (Elberfeld 1823), für die er wertvolle Beiträge lieferte, wie besonders für diese die ausgezeichnete „Kurzgefaßte Geschichte [und Kritik] der lutherischen Bibelübersetzung". Endlich begründete er im Jahre 1827 mit den Kollegen Nitzsch, Gieseler und den Heidelberger Freunden Ullmann, Umbreit das noch heute blühende Hauptorgan der Vermittelungstheologie, die ThStK. Die intimeren handschriftlichen Akten ergeben, daß er dabei nicht nur des Gedankens Vater und eifrigster Förderer, sondern auch Verfasser des für die Zeitschrift noch heute maßgebenden Programmes war, das wesentlich hinausläuft auf die Hauptpunkte: treues Festhalten am positiven Grunde in der heiligen Schrift, freie, gewissenhafte, so historische wie philosophische Forschung, unparteiische, bescheidene und doch mutig ernste Kritik — oder nach einer bei L. beliebten, auch von Schleiermacher gelegentlich approbierten kurzen Formel: „Verbindung des freien wissenschaftlichen Geistes mit der Kraft des eigentümlich christlichen." Die Zeitschrift selbst begann mit 1828 zu erscheinen. Im zweiten Jahrgange brachte sie Schleiermachers noch heute oft citierte „Sendschreiben an Lücke."

Inzwischen war L. Herbst 1827 als Nachfolger K. F. Stäudlins dem durch G. J. Planck, seinen Lehrer, vermittelten Rufe nach Göttingen gefolgt, wo er den Rest seines Lebens verbringen sollte. Die geringere Entfernung von Egeln und Großbodungen, die größere Wirksamkeit (Sommer 1827: unter 1452 Studenten 309 Theologen), die reichere Bibliothek und dankbare Anhänglichkeit an die Georgia Augusta entschieden für Göttingen. Freilich mußte er dafür der geliebten Kirchengeschichte, die er in Bonn mit besonderem Glücke vertreten hatte, entsagen und neben der NTlichen Exegese als Hauptfach systematische Theologie übernehmen, an die er zaghaft herantrat, und in der ihm gleiche äußere Erfolge nicht gelangen. Mit seiner vorsichtigen Art, Probleme über Probleme aufzuwerfen und zu deren gründlicher Bearbeitung anzuleiten, oft auch im einzelnen mit einem gewissenhaften „Non liquet" abzuschließen, erinnerte er manchen Freund an die alte Akademie und galt einer Jugend, der von der Hegelschen Seite, schon mehr und mehr auch aus dem konfessionell lutherischen Lager der blendende Schein systematisch fertiger Ergebnisse winkte, bald — in der Hauptsache unverdient — als nicht entschlossen und entschieden genug. Doch trat dies erst nach und nach hervor. Im Anfang gewann er — neben den greisenhaft erstarrten Kollegen Planck und Pott und dem kranken jüngeren Planck im bezaubernden

Glanze reifer, froher Jugend einherschreitend — rasch eine glänzende Stellung im Lehrkörper wie bei den Studenten. Das Gerede von seinem mystischen Hange, das ihm vom Johannesstreite noch nachging, schwand vor dem Eindrucke seiner frischen Empfänglichkeit für alles echt Humane. Sein lebendiges kirchliches Interesse brachte tiefer angelegten Gemütern ein zündendes Element nahe, das man an der Göttinger Theologie oft schmerzlich 5 vermißt hatte. Selbst mitten im späteren konfessionellen Streite erkannten seine Gegner noch an, daß mit diesem Manne der erste kräftige Hauch des neuen Lebens nach Göttingen und damit für Universität und Landeskirche reicher Segen gekommen war. Auch ein trauter Kreis geistvoller Freunde, dem ebenbürtig, den er in Bonn verlassen, schloß sich bald um ihn. Zu denen, die er vorfand, Otfried Müller, dem Philologen, den Juristen 10 G. Hugo und J. F. L. Göschen, dem Philosophen J. A. Wendt, brachte das Jahr 1829 Dahlmann, die Brüder Grimm, den Juristen Albrecht, das Jahr 1831 auf L.s Empfehlung Otfrieds jüngeren Bruder Julius Müller und das Jahr 1832 ebenso den bewährten Genossen Gieseler aus Bonn. So konnte L. später sein erstes Göttinger Jahrzehnt mit Wehmut und Sehnsucht das Paradies seines Lebens nennen. Freilich fielen bald auch 15 trübende Schatten in dies Paradies, die L. nach seinem reizbaren Temperamente, wie ihm Schleiermacher einst schrieb, zur Ungebühr schwer zu empfinden pflegte. So hatte er 1831, als er trotz alles Sträubens dem damals noch geltenden Turnus gemäß Prorektor werden mußte, den widrigen Sturm der Göttinger Revolution auszuhalten, sah bei der nachfolgenden konstitutionellen Neugestaltung des Königreiches Hannover sein dringendes Verlangen nach 20 freierer kirchlicher Verfassung, deren Segen er vom Rheinlande her kannte, unberücksichtigt und litt innerlich tief unter der Aufhebung des Staatsgrundgesetzes von 1833 durch König Ernst August (1837) und ihren traurigen Folgen für die Universität, ohne doch mit den ihm in der Mehrzahl eng befreundeten sieben entsetzten Professoren die Befriedigung und den Ruhm eines auch nach außen hin verständlichen opfermutigen Handelns zu teilen. 25 Im Grunde des Herzens mit den Brüdern Grimm, Dahlmann und Albrecht wesentlich übereinstimmend, glaubte er doch in dieser Frage des Gewissens deren gemeinsamen Schritten sich nicht anschließen zu dürfen, sondern beschränkte sich auf persönliche Verwahrung gegenüber dem Kuratorium zu Hannover und passive Enthaltung von allen Handlungen, die wie die Universitätswahl zum Landtage nach dem oktroyierten Gesetze seinem Rechts- 30 bewußtsein widersprachen. Die erhebenden Eindrücke des Universitätsjubiläums von 1837, bei dem er dem geliebten Karl Lachmann den theologischen Doktorhut überreichen durfte (wie schon bei der Jubelfeier der Augustana 1830 dem Berliner Freunde P. W. Hoßbach) und die deutschen Philologenversammlungen begründen half, wie das fortdauernde Vertrauen des Universitätskuratoriums, namentlich des verdienten Kuratorialrates Hoppen- 35 stedt, konnten ihn angesichts der sinkenden Universität nicht entschädigen. Ein harter Schlag für den bereits erschütterten L. war Otfried Müllers (1840) Tod auf dessen griechischer Forschungsreise. Es ist gewiß achtungswert, wenn auch schwer verständlich, daß L. unter diesen Umständen trotz wiederholter Rufe nach auswärts (Kiel und Halle 1838, Jena 1843, Leipzig 1845) treu an der Georgia Augusta ausharrte; wofür ihn die Regierung durch 40 Ernennung zum wirklichen (auswärtigen) Rate im Konsistorium zu Hannover (1839) und zum Abte von Bursfelde (1843) auszeichnete. Andauernde körperliche Leiden — Leber-, später auch Gichtbeschwerden — und herbe Familienverluste — nur ein Sohn von sieben Kindern überlebte ihn nebst der Mutter — kamen hinzu. Vor allem drückte den früh alternden Mann die zunehmende theologische Vereinsamung. Das jüngere theologische Ge- 45 schlecht wandte sich teils der radikal kritischen Richtung zu, die nach F. Chr. Baur die Tübinger Schule hieß, teils der konfessionell lutherischen Strömung, die in Erlangen und Leipzig unter Harleß, Kahnis und Thomasius ihre Hauptquartiere fand. Die Mitte, zu der Lücke und seine Freunde hielten, hatte diesen Extremen gegenüber um so schwereren Stand, da ihr besonderes Charisma, die evangelische Liebesthätigkeit in den Vereinen für 50 äußere und innere Mission, die L., eingedenk seiner oben erwähnten Jugendeindrücke, stets hochschätzte, sich eben erst zu entfalten begann. Von der liberalen Menge der Gebildeten in seiner sozialen Bedeutung noch kaum erkannt, war das christliche Vereinswesen überdies bei der liberalen Theologie des Mystizismus verdächtig und stand bei der kirchenstrengen Rechten im Geruche des Subjektivismus. Im Punkte der äußeren Mission brach zuerst der Gegensatz zu 55 der konfessionellen Partei offen hervor. L. und seine Freunde priesen es als besonderen Vorzug der älteren Missionsbestrebungen, daß sie von der evangelischen Union als Grundlage ausgingen und auf die Unionsgesinnung der heimischen Kreise stärkend zurückwirkten, wogegen die Neulutheraner auch hierbei die Sonderung als Gewissenssache forderten, seit die Dresdener Missionsgesellschaft (1836) sich auf diesen Standpunkt gestellt hatte und das 60

unionistische Vorgehen der Norddeutschen Gesellschaft (1839) auf offenen Widerspruch der führenden Männer in der hannoverischen Geistlichkeit, namentlich des einflußreichen Pastors D. L. A. Petri in Hannover, gestoßen war. L. verletzte diese Erfahrung um so mehr, weil gerade er mit Twesten und anderen treuen Anhängern Schleiermachers ganz im Sinne 5 des Meisters zuerst wieder auf den historischen und noch fortdauernden Wert der reformatorischen Bekenntnisse, wenn auch mit Protest gegen jede blinde Symbololatrie, hingewiesen und der Theologie stets klar und entschieden praktisch-kirchlichen Charakter vindiziert hatte. Für die von Luther ausgegangene Richtung in der evangelischen Kirche war er seit je mit einer Wärme eingetreten, die man ihm ehedem oft genug spöttisch als Luthertümelei auf- 10 genutzt hatte; wie er denn auch gleich seinem jüngeren Freunde Julius Müller in dem verhängnisvollen Agendenstreite das gute Recht der preußischen Lutheraner gegen die gewaltsame Gleichmacherei der offiziellen preußischen Union vertrat, wo er konnte. Doppelt schwer für L., daß auch die gemäßigten Elemente der hannoverischen Geistlichkeit, darunter seine liebsten Schüler, aus Scheu vor der Zensur der lauten Wortführer oder im Schreck vor 15 dem Bilde der Concordia discors, das die preußische Union ihnen damals zeigte, ihm als dem Vertreter des verfemten Unionsgedankens ferner und ferner rückten. Auch, was L. als tröstliche Zeichen der Zeit begrüßte, wie der Gustav-Adolfverein (seit 1842) und der Wittenberger Kirchentag (1848), entfernte ihn immer mehr von einer Partei, welche selbst die historisch und staatsrechtlich begründete gemeinsame Bezeichnung der „vollständig getrennt 20 zu haltenden“ lutherischen und reformierten Kirchen als evangelischer aus der amtlichen Sprache getilgt sehen wollte. Bei der gereizten Kontroverse dieser Partei mit der Göttinger theologischen Fakultät im Jahre 1853 und den folgenden Jahren stand übrigens L. wie sein Freund Gieseler bereits als kranker Mann mehr zur Seite. Damals führten die jüngeren Kollegen Dorner und Ehrenfeuchter, mit denen er allerdings in der Grundfrage sich eins 25 wußte, Wort und Feder. Nur mit äußerster Beherrschung seiner Schmerzen — „lahm am Körper, aber geisteslahm, Gott sei Dank, noch nicht“ — konnte L. bis Ende 1854 Vorlesungen und Sozietät fortsetzen. Im Januar 1855 brach er vollends zusammen, empfahl sich noch durch eigenhändigen Anschlag der Fürbitte seiner Zuhörer und starb nach schweren Leidenstagen am 14. Februar, wenig über ein halbes Jahr nach Gieseler 30 (starb 8. Juli 1854).

Auch in den letzten Göttinger Jahrzehnten war L. litterarisch fleißig und fruchtbar. Seinen Johanneskommentar ergänzte er durch den „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesamte apokalyptische Litteratur“ (Bonn 1832; 2. Aufl. in 2 Bdn. 1852). Den Kommentar selbst bearbeitete er noch zweimal (2. Aufl. 35 1833—36; 3. Aufl. 1840—1856, Bd III herausgegeben von seinem Schwiegersohne Ernst Bertheau). Für seine dogmatischen Vorlesungen entwarf er einen „Grundriß der evangelischen Dogmatik“ (Göttingen 1845), der, nur an Zuhörer und Freunde abgegeben, viel Anerkennung fand. Den Druck einer zweiten, auf Zureden theologischer Freunde für die volle Öffentlichkeit bestimmten Ausgabe unterbrach er selbst im Unmute der letzten 40 Jahre (1852). Charakteristisch ist das Motto aus Augustin (De trinitate IX, 1): „Hoc sapiamus, — tutiorem esse affectum vera quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri. Quum enim consummaverit homo, tum incipit“ ꝛc. Mit Karl Wieseler begründete er 1845 die „Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche“, die, 45 seit 1849 Monatsschrift, 1852 einging. Sie brachte viel Treffliches, namentlich auch von L. selbst, konnte aber den Riß zwischen der Fakultät und der tonangebenden Partei in der Landeskirche nicht überbrücken. Bezeichnend für L. ist gleich sein erster eigener Beitrag: „Die freien Vereine; ein notwendiges Kapitel in der theologischen Moral“. Den ThStK blieb ihr geistiger Urheber treu. In den letzten Jahren lieferte er einige Aufsätze in die 50 von seinen Freunden Neander, Nitzsch und J. Müller begründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ (Berlin seit 1850). Fortlaufend begleitete er seit 1828 die wichtigsten Neuheiten der Theologie und Kirche als Kritiker in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. Seine dort niedergelegten Urteile über Strauß', Baurs u. a. Aufsehen erregende Schriften wie über die Litteratur der Unionsstreitigkeiten ꝛc. bleiben für die 55 Geschichte der Theologie immer beachtenswert. Daneben geht eine lange Reihe kleinerer, fast durchweg bedeutender selbständiger Arbeiten, die in Universitätsprogrammen und Festschriften oder als Flughefte erschienen. Darunter die gelehrten Programmaufsätze: „Quaestiones ac vindiciae Didymianae (1829—32, 4 Aufsätze), Ethicae Confessionis Augustanae causae et rationes (1830), De mutato per eventa Christi consilio 60 (1832), De invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum acrius defi-

nienda (1843, 2 Aufsätze). Ferner die Festschrift: Narratio de J. L. Moshemio (1837) und: Epistula gratulatoria ad G. Hugonem de eo, quod juris prudentiae cum theologia commune est (1838). Den Preis unter diesen Opusculis verdient die Schrift: Über das Alter und den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches „In necessariis unitas etc.“ (Gött. 1850). Unter den 5 mehr praktisch gerichteten Arbeiten gebührt der gleiche Rang L.s 1840 und 1842 im Göttinger Missionsvereine gehaltenen vier Reden: „Über die allgemeine Christenpflicht der Teilnahme am Missionswerke und das besondere Verhältnis der Missionsvereine zur akademischen Wissenschaft und Bildung“, „Über das Verhältnis der konfessionellen Verschiedenheiten der Kirche zu ihrem Missionswerke oder über den notwendigen Unionsgrund und 10 Unionszweck der Christlichen Mission“, „Wider falsches Lob und falschen Tadel der Christlichen Missionen oder Grundlinien zu einer wahren und heilsamen Kritik derselben“, „Die zwiefache, innere und äußere Mission der evangelischen Kirche, ihre gleiche Notwendigkeit und notwendige Verbindung“. Besonders die letzte Rede bezeichnete L.s Schüler Wichern 1843 als Vorbotin seines bald nachher erscheinenden Aufrufes zur Gründung des Semi- 15 nares für innere Mission. Den Namen „Innere Mission“ nahm er, wenngleich mit etwas anderer Begrenzung des Begriffes, aus ihr. Die ganze Wärme und Treue seines Gemütes offenbart L. endlich in einer Reihe von biographischen Nachrufen an Lehrer, Freunde und Schüler, unter denen die an G. J. Planck, Schleiermacher, de Wette, Otfried Müller (Sendschreiben an die Brüder Grimm) hervorragen. 20

L.s Tod lenkte noch einmal die Blicke der gesamten theologischen Welt auf diese edle Gestalt aus der Zeit der deutschen Wiedergeburt am Beginne des neunzehnten Jahrhunderts. Nachher ist sein Name rascher, als er verdiente, durch die Flut der neuen Ereignisse und Kämpfe beiseite geschoben. **Sander.**

Lüge — ist jede wissentlich unwahre Aussage, aber auch jedes auf Täuschung des 25 Nächsten berechnete Verschweigen oder Verdrehen der Wahrheit: eine Sünde, mit welcher es die heilige Schrift ebenso ernst und streng, als die Welt leicht und oberflächlich nimmt.

Zur Erkenntnis wird die Sündigkeit der Lüge wie jede andere Sünde durchs Gesetz gebracht Rö 3, 20; 7, 7. 13. Das göttliche Verbot: „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“, greift, buchstäblich gefaßt, allerdings nur eine sonderliche 30 Verletzung der Wahrheits- und Liebespflicht heraus, aber seinem geistlichen Verstande nach kann es nur so gemeint sein, daß es alle und jede Lüge untersagen will. Tiefer und gründlicher wird das Wesen der Lüge von Christus aufgedeckt (Jo 8, 44), und als ihr Urheber, der sie in die Menschenwelt eingeführt hat, der Teufel bezeichnet: „Er steht nicht in der Wahrheit, denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, redet er von 35 seinem eigenen, denn ein Lügner ist er und ein Vater desselbigen“, d. i. des Lügners. Auf die Urgeschichte der Menschheit ist hier zurückgeblickt. Das erste Wort, das der Satan zum Menschen redete, war Lüge. Wer nun ein Lügner ist, ist des Teufels Kind, stellt sich, wie sein geistiger Vater, außerhalb der Wahrheit, die Gottes Bereich ist, und tritt in den Bereich der Finsternis, wo der Teufel Herrscher ist. 40

Nachdem in Jesu Christo die Wahrheit persönlich erschienen und ihr Reich auf Erden (Jo 18, 37) durch ihn gegründet ist, bekämpfen die Apostel das allenthalben verbreitete Laster der Lüge aufs ernstlichste. „Leget die Lügen ab,“ schreibt Paulus Eph 4, 25, „und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten.“ Dem Titus gebietet er, mit den Kretern, als berüchtigten Lügnern, scharf zu verfahren (Tit 1, 12f.); Offenb. Jo 21, 8 und 45 22, 15 werden ausdrücklich die Lügner von der Stadt Gottes, dem himmlischen Jerusalem ausgeschlossen. Was aber allen diesen einzelnen Worten zu Grunde liegt, ist die Anschauung, daß die Gottesgemeinschaft, zu welcher wir in Christo Jesu berufen und erwählt sind, sich mit der Lüge schlechterdings nicht verträgt. „Wir wissen aber,“ heißt es 1 Jo 5, 20, „daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den 50 Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen, in Seinem Sohne Jesu Christo.“ Hier findet die Lüge keine Stätte mehr. In diesem Lichte kann kein Schatten der Unwahrheit zugelassen noch geduldet werden.

Weder die Bewahrung der eigenen Menschenwürde, auf welche Kant, noch die Rücksicht der menschlichen Gemeinschaft gegenüber, auf welche Fichte das absolute Verbot der 55 Lüge begründet, geht diesem Laster so direkt an die Wurzel, wie dieser biblische Hinweis auf das persönliche Lebensverhältnis des Christen zu dem Gott, der „ein Licht ist und in Ihm ist keine Finsternis“ (1 Jo 1, 5) einerseits, und andererseits die Enthüllung des Ursprungs der Lüge in dem Wesen des Mörders von Anfang. Dazu kommt aber noch, daß

die Schrift nur ein Wort hat für das alltägliche und gewohnheitsmäßige Lügen im geselligen Verkehre und für die Leugnung der Wahrheit schlechthin, in welche der Abfall von Gott und seinem Worte, wie 2 Th 2, 9. 10 gezeigt wird, schließlich ausläuft. Eine Warnung, die Anfänge eines Irrweges zu betreten, der in solchem Abgrund des Ver-
5 derbens endigt! (Dorner, Christliche Glaubenslehre, II, 1. Hälfte, S. 98 ff.).

Mit dieser tiefernsten Anschauung von der Lüge befindet sich nun der heutige Weltbrauch in grellem Widerstreit. Eine Unwahrhaftigkeit durchzieht den gesellschaftlichen Ton, den mündlichen Gesprächsumgang, die Mitteilung der Tagesbegebenheiten und die Erörterung der Tagesfragen in der Zeitungspresse, das politische und Parteileben, den Parla-
10 mentarismus und die Diplomatie, den kommerziellen und Börsenverkehr, daß man davor erschrecken würde, wenn man nicht längst daran gewöhnt wäre und mehr oder weniger selbst mitthäte. Man vermeidet eben auch sorgfältig den häßlichen Namen Lüge und hilft sich mit Umschreibungen und Beschönigungen. Die konventionellen Lügen heißen feine Manieren, die Presse muß ihren Lesern Pikantes bieten, in der Politik gehen die Partei-
15 rücksichten der Wahrheit vor, die parlamentarischen Formen beruhen auf der konstitutionellen Fiktion, in der Diplomatie ist die Sprache dazu da, die Gedanken zu verbergen, im Geschäft muß die Konkurrenz bekämpft werden, die Börse kennt überhaupt keine Moral. In Summa es wird überall gelogen, aber durch stillschweigende Übereinkunft leugnet man, daß es so sei!

20 Nur eine Art der Lüge, die zu anderen Zeiten blühte, ist neuerdings ziemlich außer Kurs gekommen: die religiöse Heuchelei. Man trifft sie noch und erträgt sie kaum in der modernen Theologie, wo mit kirchlich-dogmatischen Begriffen Falschmünzerei getrieben und christliche Wendungen mißbraucht werden, um den Unglauben zu bemänteln. Sonst aber verlohnt sich's wenig, einen Schein des gottseligen Wesens zur Schau zu tragen, wenn die
25 nackte Gottlosigkeit kein Hindernis des Fortkommens und der öffentlichen Achtung mehr bildet.

Diese Herrschaft der Lüge macht es der Ethik schwer, nicht rigoristisch zu sein. Wir berühren die Frage der sogenannten Notlüge. Man hat Beispiele derselben in der Bibel nachweisen wollen. Aber die Zweideutigkeiten, die Abraham in Ägypten (Gen 12, 11 ff.)
30 und in Gerar (ib. 20, 2) sich erlaubte, und die Ausflüchte Davids in Nobe (1 Sa 21, 2) und in Gath (ib. 21, 13; 27, 10) gehören nicht hierher, geschweige denn die augenscheinlichen Lügen Saras (Gen 18, 15) und Jakobs (ib. 27, 19). Das Verfahren Davids und Husais (2 Sa 15, 34; 16, 18) möchte unter die erlaubten Kriegslisten zu rechnen sein. Gewissermaßen gebilligt finden wir im AT bes. doch nur die Täuschung, deren
35 Rahab zur Rettung der Kundschafter in Jericho (Jo 2) und in ähnlichem Falle das Weib des Bahuriters (2 Sa 17, 20) sich bedienten, und auf derartige Kollisionen beschränken denn auch Rothe, Martensen u. a. die erlaubten Ausnahmen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Doch wird die Erlaubnis genauer, als gewöhnlich geschieht, formuliert werden müssen. Nicht, „wenn ein Menschenleben oder sonst ein höheres Gut nur durch eine Lüge
40 gerettet werden kann", sondern „wenn ich individuell zur Rettung keinen anderen Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann", ist mir gestattet, von der Wahrheit zu weichen, und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht ohne schuldbewußtes Gefühl meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit. Denn es muß möglich sein, ohne Lüge durchzukommen. Das Vorbild dessen, „welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in Seinem
45 Munde erfunden" (1 Pt 2, 22), wiewohl Er „versuchet ist allenthalben gleich wie wir" (Hbr 4, 15), fordert unbedingte Nachfolge, und ein vollkommener Mann (Eph 4, 13) ist nach Jakobus 3, 2 nur der, „der auch in keinem Worte fehlet".

Auch Scherzlügen, Ironie, rhetorische Übertreibungen können wir so unschuldig und unbedenklich nicht erachten. Es liegt, sagt man, bei diesen Redeweisen jede Absicht einer
50 wirklichen Täuschung, jede böse Meinung ganz fern; sie dienen nur zur Belustigung, zum geistigen Ergötzen. Aber das kann doch nur gelten innerhalb eines ganz miteinander vertrauten geselligen Kreises, und wie oft führt selbst in einem solchen das Übermaß des Ergötzens zu blutigem Zwist. Die Gefahr lauert überall, wo man mit der Lüge sich einläßt. Ihren Bann zu brechen ist nur da Aussicht, wo man ihr keine Konzessione
55 macht.

Die Lüge hat ihre Geschichte von dem an, daß sie in die Welt hereintrat, bis dahin, wo das endgiltige Gericht des Herrn sie vertilgen wird. Es steht ihr noch eine großartige Zusammenfassung und Offenbarung ihrer Macht in der letzten Zeit bevor, der wir entgegengehen (Offenb. Jo 13). Alles, was nur je an Verkehrung der Wahrheit, an
60 Leugnung und Lästerung Gottes und Seiner Ehre dagewesen ist, wird in dem Reich des

Antichrists zur höchsten Steigerung gelangen. Dieser freilich kurze Triumph der Lüge bereitet sich vor in der allmählichen Abstumpfung des sittlichen Urteils über ihre vielgestaltigen Erscheinungen in der Gegenwart. Wer jenen nicht fördern will, mag vor dieser sich hüten. **Karl Burger.**

Lütkemann, Joachim, gest. 1655, und der Streit über die Menschheit Christi im Tode. — Sein Leben ist beschrieben in Philipp Rethmeyers Nachricht von den Schicksalen, Schriften und Gaben Lütkemanns, herausgegeben und vermehrt von Märtens, für sich und als Anhang zu Lütkemanns Vorschmack u. s. w. (Braunschweig) gedruckt. Eine Würdigung des Mannes giebt Tholuck, Akad. Leben. 2. Abt. S. 109.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, während der Übermacht der Lehrkirche über das tiefere christliche Leben, hat L. durch seine Erbauungsschriften und seine Persönlichkeit, in welcher theologische Gelehrsamkeit mit dem innigen werkthätigen Glauben des Pietismus und populärer Macht der Rede verbunden war, im Geiste Arndts und Johann Müllers weithin gewirkt; sein Streit mit den lutherischen Orthodoxen über die wahre Menschheit Christi im Tode machte zwar großes Aufsehen, ist aber ohne Bedeutung geblieben. — L. ist am 15. Dezember 1608 zu Demmin in Vorpommern geboren. Er war auf der Schule zu Stettin und besuchte dann zunächst die Universitäten Greifswald und Straßburg, wo er sich in Dannhauers Unterricht und Umgang bildete. Darauf durchreiste er Frankreich und Italien und studierte nach seiner Rückkehr zu Rostock weiter. 1638 nahm ihn die philosophische Fakultät dort in die Zahl der magistri legentes auf, 1643 wurde er Professor metaphysices et physices und schrieb mehrere scholastisch-philosophische Schriften, z. B. lineamenta corporis physici, Rostock 1647. Schon vorher hatte er aber in Rostock zu predigen angefangen, und seine Thätigkeit als Prediger wurde für das christliche Leben in Rostock, das ja später neben Straßburg ein Hauptsitz einer innigeren christlichen Richtung ward, von großem Einfluß: Scriver und Heinr. Müller erhielten hier von ihm mächtige Anregung; Joh. Jak. Fabricius, der vergebens den anderen Predigern der Stadt die Not seiner Seele klagte, fand durch seine Predigten und sein Gespräch Frieden. Diese mannigfache Thätigkeit wurde nun durch einen Streit, in den er mit der streng orthodoxen Partei Mecklenburgs geriet, die der Herzog begünstigte, unterbrochen. Schon im Mittelalter war der Satz ausgesprochen worden und an frommen Männern, wie Meisner und Grauer, hatte man ihn auch damals ruhig ertragen: Christus sei während der Zeit seines Todes nicht wahrer Mensch gewesen. Trotz seiner scholastisch-subtilen Fassung ging der Satz bei diesen Männern aus einem religiösen Interesse hervor. Lütkemann sprach das so aus (VII. propositiones metaphysices et physices: disput. II. loco corrolariorum): zum Begriff des Menschen gehöre außer der Existenz von Seele und von Leib die Form ihres Zusammenseins, ihre Einheit. Mit dieser Einheit war also im Tode auch die Menschheit Christi aufgehoben. Wer nun behauptet, sie sei geblieben, „entzieht, mag er wollen oder nicht, vieles der Wahrheit des Todes Christi. Wer aber bekennt, daß Christus nur scheinbar (putative) gestorben sei, kann sich auch nur für scheinbar erlöst halten". Wie konnte man nun aber, indem man diese Konsequenz der Erlösungslehre zog, die Gottmenschheit Christi retten? Die göttliche Seite Christi sollte nicht bloß mit der Seele, auch mit dem Leibe verbunden gedacht werden. „Es hat ja wohl," sagte er in seiner Charfreitagspredigt (S. 299), „die Seele diesen Leichnam verlassen, aber die Gottheit hat ihn nicht abgelegt. Es wohnt dennoch in dem toten Leibe das wahre, wesentliche, ewige Leben." Doch trotz dieser Fassung blieb ein Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre; diese faßte die Gottmenschheit Christi als eine immerwährende, nie aufgehobene. So entbrannte ein heftiger Streit. Lütkemann verteidigte sich in der dissertatio physico-theologica de vero homine; ein alter Freund, Schragmüller, hatte zu Marburg denselben Satz verteidigt und fand dort bei seinen Kollegen den heftigsten Widerspruch.

Die Konsequenz der orthodoxen Lehre schien, daß der Leib Christi, da er mit dem Geiste noch die Einheit des Menschen ausgemacht habe, unverweslich gewesen sei. Hiergegen stellten nun zwei weimarische Hofprediger, Coller und Bartholomäi, in einer anonymen Schrift ihre Zweifel auf (zwo theologische Aufgaben u. s. w. in Collers Sammlung IV, S. 553 ff.) und verteidigten von diesem Punkte aus Lütkemanns Ansicht. In den dogmatischen Schriften dieser Jahre sehen wir überall diese Fragen behandelt. Zwar Bernd in seiner Einleitung in die christliche Sittenlehre (S. 299) sah, daß hier nur über die logische Frage gestritten werde, ob Einheit von Seele und Leib als ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Menschen gehöre; Pfaff erklärte das Ganze für eine λογομαχία.

Auch Calov und Gerhardt wollten, daß man sich an das Schriftwort halte und müßige Fragen vermeide. Anders eine große Menge der damaligen Streittheologen. Das Resultat faßte nun der seiner Zeit so berühmte Weismann in folgenden Sätzen zusammen. Sowohl das Mysterium der Einheit als der wahrhaftige Tod müßten festgehalten werden. Man müsse demnach zwischen der physikalischen Wahrheit der gemeinen Schätzung und andererseits der göttlichen Schätzung unterscheiden: Nach jener sei Christus nicht mehr Mensch gewesen, wohl aber nach dieser. Der Form nach (formaliter) sei er nicht mehr Mensch zu nennen gewesen, wohl aber dem Sein nach (materialiter), da sowohl Körper als Geist noch wirkliches Sein gehabt hätten. Hiermit endete der Streit. Denn die späteren Theologen verschmähten diese scholastischen Subtilitäten.

Kehren wir zu Lütkemann zurück. Kaum waren jene propositiones am schwarzen Brette angeschlagen, so verlangte der Rostocker Theologe Cothmann, der Lütkemann schon lange nicht wohl wollte, von dem Prorektor Untersagung der Disputation und Konfiskation der Thesen. Da ihm das abgeschlagen wurde, erschien Cothmann bei der Disputation und opponierte mit großer Heftigkeit. Man müsse zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen unterscheiden; der letztere hätte nichts mit den Naturgesetzen zu thun. Lütkemann aber schlug ihn mit Hbr 2, 17, daß Christus in allen Dingen den Brüdern gleichgesetzt sei, aus dem Felde. Cothmann benutzt nun seine Verwandtschaft mit dem Minister, er bringt die Sache an den lutherisch eifrigen Herzog Adolf Friedrich, und auf diesem Kampfplatz gelingt ihm das Streiten besser: Lütkemann wird vorläufig von Kanzel und Katheder entfernt. Aber das eingeforderte Gutachten der theologischen Fakultät bittet, ihn wegen einer so geringen Frage, die den Grund des Glaubens nicht betreffe, seinem Amte nicht länger zu entziehen; die Geistlichen des Landes und die Rostocker Gemeinde stehen auf seiner Seite. So wird er denn in einem neuen Reskript zu Katheder und Kanzel zugelassen, unter der Bedingung, daß er einen beigelegten Revers unterschreibe. Aber ebenso dieser als ein folgender milderer sind gegen sein Gewissen. Es erscheint vom Hofe der Befehl, unterschreibe er nicht, so solle er binnen acht Tagen Stadt und Land ohne sicheres Geleit räumen. Aber schon ehe ihn dies Urteil traf, war ihm ein Asyl bereitet. Vierzehn Tage vorher hatte er nämlich von Herzog August von Braunschweig durch Vermittelung der edlen Herzogin, einer mecklenburgischen Prinzessin, einen Ruf als Generalsuperintendent und Hofprediger erhalten. Seine Gemeinde begleitete den Wagen des Wegziehenden noch eine lange Strecke unter Thränen; auf einer kleinen Anhöhe des Weges hielt er seine Valetrede voll inniger christlicher Frömmigkeit und männlicher Zuversicht. In Braunschweig trat er nun in einen gesegneten Wirkungskreis. Es war wohl nicht ohne Ironie, daß Herzog August einen seiner Minister nach Mecklenburg sandte und für die „Überlassung" des Lütkemann danken ließ; „dafern des Herzogs Liebden mehr dergleichen geistreiche und gelehrte Männer übrig haben sollten, möchten sie nicht ermangeln, dieselben ihm zukommen zu lassen". Von ihm ging die treffliche Schulordnung Herzog Augusts aus (1651); ebenso arbeitete er die Kirchenordnung von 1657 aus. Es sind noch Handbriefe des Herzogs vorhanden, die zeigen, wie er auch in Privatverhältnissen Lütkemanns Rat gern hörte. Bereits in seinem 46. Jahre erlag er einer hitzigen Krankheit (1655).

Die Schriften Lütkemanns waren sehr mannigfaltigen Inhalts: viele sind scholastisch-philosophisch und dogmatisch, wie de baptismo, de deo naturaliter cognoscibili; selbst lateinische Epigramme hat der in den klassischen Studien wohlbewanderte Mann gedichtet. Aber eine weitgreifende Wirkung hat er durch seine erbaulichen Schriften geübt. Er war der Erbe Arndts; neben dessen wahrem Christentum war das gelesenste Erbauungsbuch auf längerhin Lütkemanns Vorschmack der göttlichen Güte (1. Ausg. Wolfenbüttel 1643). In einer naiven Geschichte jener Zeit verbietet der Teufel einem Jüngling nur zwei Bücher außer der Bibel: Arndts wahres Christentum und dies Buch Lütkemanns. Sein Büchlein vom irdischen Paradiese pflegte man Arndts Buch als Anhang anzufügen. Seine: Harfe auf zehn Saiten, seine Predigten und seine geistlichen Oden dienten denselben erbaulichen Zwecken. Er hat freilich nicht den naiven, zum Herzen gehenden Bibelton wie Arndt und Müller in seiner Gewalt; doch schreibt er schlicht, in einem für jene Zeit bewunderswerten Deutsch. Mitten in dem wohlgeordneten Gang seiner Betrachtung reißt ihn oft die Anschauung der Liebe Gottes zu hohem Schwunge hin. **Dilthey.**

Luis von Leon s. oben S. 393.

Lukaris, Kyrillos, gest. 1638. — Litteratur: Die Quellen ersten Ranges sind wie stets die Schriften des Kyrillos selbst, von denen es doch mehr giebt, als man gewöhn-

lich annimmt. Die theologischen Werke werden wir in der Lebensgeschichte des Kyrill selbst nennen. Hier verweisen wir auf die große Anzahl der Briefe an ihn und von ihm, die zuletzt von Legrand, Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle, Paris 1894—1896 herausgegeben sind, namentlich im 4. Bande. Hier, S. 161 erwähnt Legrand auch eine andere noch nicht herausgegebene Sammlung von ungefähr 130 Briefen, die er aber eingesehen hat. Ebenda S. 169—175 findet man auch eine Litteraturübersicht, in der aber doch manches fehlt. Wir sehen uns daher veranlaßt, eine andere Litteraturübersicht aufzustellen. An Aufzeichnungen jüngerer oder älterer Zeitgenossen von Kyrill kommen in Betracht:

1. Das Fragmentum vitae Cyrilli Lucarii per Antonium Legerum bei Thomas Smith, Collectanea de Cyrillo Lucario Patriarcha Const., London 1707, S. 77—83. Diese höchst wertvolle Darstellung stammt von dem unten viel genannten Anton Leger und ist auf Grund von Aussagen Kyrills selbst verfaßt. Leider reicht sie nur bis 1629. 2. Narratio epistolica turbarum inter Cyrillum Patr. Const. et Jesuitas etc 1627 u. 1628, als Anhang zu den Mysteria Patrum Jesuitarum Lampropolis 1633, einer Schrift des Andreas Rivetus, auch bei Smith a. a. O. S. 84—119 und bei Aymon in dem gleich zu nennenden Werke S. 201 bis 236. Vielleicht stammt der Aufsatz von Kyrill selbst, doch vgl. Legrand a. a. O. III, S. 88. 3. Ueber den Tod Kyrills berichtet der Augenzeuge Nathanael Konopios, Kyrills Protosynkellos in einem Briefe vom 4. Juli 1638 an A. Leger, zuerst bei J. H. Hottinger, Analecta Historico-Theologica, Zürich 1652, S. 564—566. Danach bei Legrand a. a. O. IV, S. 514 ff. 4. Leo Allatios de ecclesiae occid. et orient. perp. consens. etc., Köln 1648 S. 1013, 1073 und sonst. Er will das berichten, quae a fide dignis hominibus und Kyrills Freunden gehört hat. Sein Hauptgewährsmann ist aber Georg Koressios, eine als Theolog wie Mensch höchst zweifelhafte Persönlichkeit, überdies der Todfeind Kyrills. Seine Darstellungen sind daher sehr gehässig. 5. Uebertrieben günstig urteilt dagegen Hottinger in dem schon genannten Werke. 6 *Εὐγένιος Αἰτωλός*, Schüler des Korydalleus, Bischof v. Naupaktos und Arta und gesuchter Lehrer schrieb eine *ἀκολουθία ἐκκλησιαστική* über Kyrillos. nach dessen Tode. Vgl. dessen Leben von Anastasios Gordios bei Sathas, Bibliotheca graeci med. Aev., Venedig 1872, S. 443. Als spätere Bearbeitungen dürfen schon gelten folgende Werke: Die Lebensbeschreibungen von Kyrill bei Thomas Smith in den schon genannten Collectanea, S. 3—70, die er vorher schon in kleinerem Umfange in den Miscellanea London 1686 erscheinen ließ. Sehr gehässig ist die Schilderung in dem Werke „La Perpétuité de la foi de l'église Catholique touchant l'Eucharistie. Ausg. von 1782, Bd IV, S. 533—645, wohl von Renaudot stammend und hervorgerufen durch das zweifellos bedeutende Werk von Aymon, Monuments authentiques de la Religion des Grecs etc. à la Haye 1708. Er brachte zum erstenmal viel handschriftliches Material, wenn auch sehr unkritisch. Auch war seine Polemik maßlos. Ob aber die Angriffe von B. Haureau in seinen Singularités historiques et litteraires, Paris 1861, auf den Charakter Aymons berechtigt sind, scheint mir zweifelhaft. Sehr wertvoll sind die leider nur kurzen Beurteilungen des Kyrill durch den berühmten Patr. v. Jerus. Dositheos, namentlich in seiner *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* S. 1170 und in vielen anderen seinen Werken, vgl. Legr. a. a O. II, S. 466, III, 70, auch die Akten der Synode v. Jerusalem bei Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis, Jena 1850, I, S. 325 mit den Anhängen. Dositheos ist davon fest überzeugt, daß Kyrill Calvinist war, er fand es aber im Interesse der Kirche mehrfach nötig, diese Meinung zu verhüllen. Aus den Werken des 18. Jahrhunderts ist nur zu nennen die Historia Gymnasii Patavini von Nikolaos Komnenos Papadopulos, 2 Bde 1726, Venedig, ein Werk, das nach dem Urteil von Legrand, Bibliographie Hellénique des 16. Jahrhunderts, Paris 1885 I, S. V mit höchster Vorsicht zu benutzen ist, aber leider noch immer mit Leo Allatios zusammen gegen Kyrill gebraucht wird. Im 19. Jahrhundert hat sich wieder eine gewaltige Litteratur über Kyrill gebildet, aus der wir nur das Beste nennen. Von Bedeutung bleiben immer die Worte des großen Kirchenhistorikers Gieseler, Lehrb. der KG. III, 2, 1853, S. 698 ff. Interessant, aber ohne historischen Grund ist der Versuch des M. Renieris in seinem Werke *Κύρ. Λούκαρις, ὁ οἰκ. πατρ.* Athen 1859, den religiösen Reformversuch des Kyrill als einen politischen darzustellen. Nach Renieris opferte Kyrill dem Freiheitsgedanken seinen Glauben. Er knüpfte mit den protestantischen Mächten an, um sein Volk mit deren Macht von den Türken zu befreien. Von den Griechen ist zu nennen auch Sathas in seiner *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 244 ff. Gegen ihn, der wie die meisten Griechen die Rechtgläubigkeit des Kyrill festgehalten, wandte sich Demetracopulos in dem *Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον* 1870, in seinen *Προσθῆκαι καὶ Διορθώσεις* zu Sathas oben genanntem Werk, Leipzig 1871 und in den *Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων*, Triest 1872, die die gleiche Beziehung haben, indem er entschieden die Orthodoxie Kyrills bestreitet. Das Werk Pichlers, Der Patriarch L. C. und seine Zeit, München 1862, das im Stile des Leo Allatius geschrieben ist, hat der Verfasser selbst mehrfach gemildert in seiner bekannten Geschichte der Trennung zwischen Or. u. Occ. 1864—1865. Wertvolles hat die *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* gebracht. Ich nenne die Artikel der Redaktion Jahrgang III (1882—1883) S. 48, von Chamadopulos ebenda S. 151—153, von Gedeon, Jahrg. IX, S. 122—123 und Fortsetzungen. Endlich ist die kurze aber urteilsvolle Darstellung bei Kattenbusch in seinem Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Freiburg

1892 zu vergleichen. Im Urteil trifft auch vielfach noch zu Gaß in dem Artikel der 2. Aufl. dieser Encyklopädie.

Ὅτε δὲ Κύριλλος ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἐφωράθη τῆς νόσου ταύτης (sc. des Calvinismus) *μετεσχηκέναι, — καὶ οἱ τῆς αἱρέσεως προασπίζοντες πᾶσαν ἐκ τούτων μεθ' ἑαυτῶν ἔχειν ᾠήθησαν τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν, τότε δὴ τότε, ὥσπερ ὑπὸ μεγάλου πατάγου διϋπνισθέντες οἱ ἡμέτεροι, ἄλλος ἄλλως πως πρὸς παράταξιν διηγείροντο, καὶ ἀνδρικῶς μετὰ τῆς ἀληθείας διηγωνίζοντο τὸν προστριβέντα τούτοις ἀδίκως μῶμον ἀπομάξασθαι σπουδάζοντες.* Aus diesen Worten des Patr. Nektarios von Jerusalem, des bedeutenden und orthodoxen Zeitgenossen Kyrills (*Ἐκκλησ. Ἀλήθ.* I, 1880—1881, 2, 104, auch bei Renaudot, Gennadii etc. opuscula, Paris 1709) geht hervor, wie die Zeitgenossen des Kyrill bereits seine Bedeutung für die damalige griechische orthodoxe Kirche erkannt haben. Er hat zuerst seit 1453 die Kirche aus ihrem großen Schlummer erweckt. Das 17. Jahrhundert wird von seiner Person beherrscht. Die im 18. Jahrhundert eindringende Aufklärung stellte andere Probleme, erst von da an treten auch die von Kyrill angeregten Fragen im Morgenlande zurück. Heute wissen nur noch Gelehrte von ihm; die meisten von ihnen aber setzen alles daran, seine Orthodoxie zu retten. In der nachfolgenden Skizze des Lebens Kyrills kann auch nur das der leitende Gedanke sein, die religiöse, theologische und kirchliche Entwickelung Kyrills darzustellen mit Rücksicht auf die von ihm versuchte Reformation seiner Kirche.

Obwohl im einzelnen auch jetzt noch vieles dunkel bleibt, so lassen sich doch drei Zeiten in der Entwickelung Kyrills unterscheiden, deren früheste bis zu der ersten starken Berührung des Mannes durch den Protestantismus reicht. Dieser wenden wir uns zunächst zu. Kyrillos Lukaris (*Κύριλλος Λούκαρις*) — nicht anders ist zu schreiben —, oder wie er mit seinem weltlichen Namen hieß, Konstantinos, wurde geboren am 13. November 1572 in Kandia, der Hauptstadt Kretas (Leger bei Smith, Collectanea, S. 77, für das Jahr auch die Notiz im Cod. 334, der aus dem Jahr 1640 stammt, bei Papadop. Kerameus *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, tom. IV, enthaltend die Codd. des Metochion des hl. Grabes in Konstantinopel, 1899). Er war keineswegs „obscuris ac miserrimis natus parentibus" (Leo Allatius a. a. O. S. 1074). Meletios Pegas kann dem Kyr. schreiben: *Περιφανῶν γονέων παῖδά σε οὐχ ἡ τύχη ἀλλ' ὁ θεὸς ἔφυσε* (Legrand IV, S. 215) und Kyr. selbst rühmt sich seinem Gegner, dem Patr. Timotheos, in dem Briefe vom 4. Juni 1613 gegenüber „*Ὑμεῖς ὅμως οἴδατε, ὅσον περίφημος καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πατρὶς ἡ ἐμή, καὶ ὅτι οὐ στάνος καὶ φραγζῆλα γένος μικτὸν καὶ ἄνθρωποι βάρβαροι, νόθοι, δοῦλοι καὶ ἄδηλοι οἱ ἐμοὶ γονεῖς, ἀλλ' ἕλληνες εὐσχήμονες, ἐλεύθεροι, ἔν τε τῇ πολιτείᾳ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ περίβλεπτοι* (Legrand IV, 279). Dies Eine zur Charakteristik der Schilderungen des Leo Allatius. In Kreta war Kyrillos Lehrer Meletios Blastos, dem auch Meletios Syrigos seine erste Bildung verdankte und der für einen bedeutenden Lehrer galt (Legrand a. a. O. II, S. 395, 470; Gedeon, *Ἐκκλ. Ἀλήθ.* IX, S. 166). Nach Leger (a. a. O. S. 77) kam Kyrill bereits in seinem 12. Jahre nach Venedig und von da bald nach Padua, wo er bis zum 23. Lebensjahre blieb. Hier wird er auch den Cremonini und Piccolomini gehört haben, deren Namen er wenigstens dem Leger genannt hat (a. a. O. S. 77). Pichler legt auf die Konstatierung dieser Thatsache großen Wert, um aus dem Einfluß dieser Skeptiker die Vorliebe Kyrills für den Protestantismus zu erklären. Sicher ist aber im Gegenteil, daß dieser mit Maximos Margunios (s. d. A.) zu der Zeit einen sehr regen Briefwechsel unterhielt, den Legrand a. a. O. Bd IV veröffentlicht hat. Er kannte diesen Theologen, der der römischen Kirche sehr gewogen war und eine Union zwischen den beiden Kirchen anstrebte, jedenfalls von Kreta her, wo Margunios etwa von 1579—1584 als Mönch lebte. Kyrills Stellung zu dem letzteren war die eines Schülers. Auch vermittelte der gelehrte Margunios ihm die Bekanntschaft mit abendländischen Gelehrten, wie David Höschel und Fr. Sylburg. Nach Gedeon haben die Beziehungen zwischen den beiden Männern auch noch bestanden, als Kyrill theologisch schon andere Bahnen beschritt. Aus den Worten, mit denen Kyrill in dem Briefe vom 6. Sept. 1618 dem M. A. de Dominis seine frühere Stellung zum Katholicismus schildert, kann ich nur den großen Einfluß des Maximos Margunios auf Kyrill erkennen. Es heißt da (Legrand IV, S. 333): Et quamvis cum Romano pontifice non communia canemus, neque ipsum prout se confitetur, pro capite scilicet ecclesiae acceptaremus, credebamus tamen praeter quaedam pauci momenti, in quibus graeca ecclesia dissentit a latina, dogmata ecclesiae pontificiae vera esse, doctrinam vero reformatarum ecclesiarum ut inimicam veritati abhominabamur re ipsa nescientes quid abhominabamur. Piccolomini und Cremonini

haben den Kyrill also wohl nicht dem Katholicismus abwendig gemacht. Im übrigen wird man ja zugestehen, daß Kyrill sich nicht allzuviel von abendländischer Bildung angeeignet hat. Sein Latein ist nicht einmal immer grammatisch korrekt, das Italienisch scheint er gewandt zu beherrschen, und sein Griechisch war treffend und elegant, wie denn Korydalleus auch zwei Briefe Kyrills in seine Mustersammlung: *Τύποι ἐπιστολῶν κτλ.* Ausg. von 1786 S. 132 und 133 (auch bei Legrand I, 20 und 21) aufgenommen hat. Philosophische Bildung, namentlich logische Schulung verrät er mehrfach; ob seine theologische Bildung aber jemals eine tiefere gewesen ist, bezweifle ich. Daß er den Protestantismus theologisch völlig begriffen hat, werde ich unten mehrfach bestreiten, doch läßt sich nicht verkennen, daß er die wichtigsten protestantischen Lehren so verarbeitet hat, daß er sie namentlich in seiner Confessio mit volkstümlich griechischer Einfachheit vortragen konnte. Im Jahre 1594 war seine Studienzeit wohl abgeschlossen, denn Meletios Pegas schreibt an ihn als einen *ἱερομόναχος* und *πνευματικός* (6. Juli 1594, Legr. IV, S. 214). Am 2. Mai 1595 ist er bereits Synkellos am Hof des Patriarchen in Alexandrien. Dieser, Meletios Pegas war ein Verwandter Kyrills. Von 1595 bis etwa 1602 darf man ihn sich im Ausland denken. 1596 war er Rektor der russischen Akademie in Wilna. Das ergiebt sich aus der Angabe am Schluß des *Διάλογος ὀρθόδοξος* von Meletios Pegas, der 1596 in Wilna gedruckt und von Kyrillos korrigiert wurde (einzig bekanntes deutsches Exemplar in der Bibliothek zu Wolfenbüttel). In dieser Zeit nahm Kyrill als Beauftragter des Patriarchen von Alexandrien an den mehrfachen Unionsverhandlungen zwischen den verschiedenen Konfessionen in Polen und Litthauen teil. Noch im Jahre 1600 verhandelte Kyrill nach der Richtung (Regenvolscius, Systema Historico-Chronolog. Eccles. Slavon. 1652, S. 427). In dieser Zeit sei Kyrill, so behaupten seine katholischen Gegner noch immer, auch nach Genf und Wittenberg gekommen. Leo Allatius und Papadopulos kennen sogar die Geldsumme, die er dort für seinen Übertritt zum Protestantismus erhalten (a.a.O. 1073 bzw. 293). Schon Gieseler bemerkt, daß die Quellen nichts von einem Aufenthalt im Abendlande wissen. Daß er nicht in Genf gewesen, zeigt deutlich der Inhalt des Briefs, den die Genfer Theologen 1628 (Legr. IV, 375) an ihn schrieben, um den A. Leger ihm zu empfehlen. Wäre Kyrill vor 30 Jahren in Genf gewesen, hätten diese Männer dessen ohne Frage in dem Briefe Erwähnung gethan. In derselben Zeit soll Lukaris auch ein Bekenntnis zum römischen Katholicismus abgelegt haben. Der Jesuit Skarga hat in seinen Miscellaneis de Synodo Brestensi (nach Regenvolscius S. 471) einen Brief Kyrills vom 24. Januar 1601 veröffentlicht, in qua Confessionem fidei suae Romanae conformem edit. Leger hat nun den Kyrill gefragt, ob dem so sei, und dieser hat es unter Eid in Abrede gestellt (a. a. O. S. 79). Vielleicht aber hat die ganze Sache darin ihren Grund, daß Lukaris damals noch romfreundlich wie sein Lehrer Margunios gesinnt war.

Bald nach 1600 starb Meletios Pegas, nach Gedeon, *πίνακες πατριαρχικοί* S. 548, am 13. September 1603. Dieser Angabe bin ich auch in meiner „theologischen Litt. d. griech. Kirche im 16. Jahrhundert“ 1899 S. 54 gefolgt. Nachträglich habe ich in dem Briefe von Jos. Scaliger (Epp. Scal. Nr. 157 S. 349, Ed. von 1628, Frankfurt) vom 13. Mai 1602 gelesen, Meletios sei ante paucos menses gestorben, also wohl schon 1601, spätestens 1602. Kyrillos wurde nun der Nachfolger des Meletios, also wohl 1602. Öffentlich rühmt er sich 1613, daß er das Amt ohne Simonie erhalten habe (Legr. IV, 279). Hiermit schließt die erste Periode des Lebens Kyrills. Von protestantischen Einwirkungen ist bis jetzt gar nichts nachzuweisen. Wahrscheinlich fällt in diese Zeit auch seine Schrift gegen Marcus Furius, in der er die Verehrung der Bilder verteidigte, von Kyrill in seinem Briefe an M. A. de Dominis erwähnt (Legr. IV, 336); die darauf erfolgte Gegenschrift von Furius hat bei ihm den Bilderglauben untergraben. Sowohl Marcus Furius Transsylvanus und seine Werke, wie die Schrift des Kyrill sind mir unbekannt.

Die zweite Periode in der Entwickelung des Kyrill rechnen wir von dem Besteigen des Thrones von Alexandrien bis zum Eintreffen von A. Leger in Konstantinopel 1628. Es ist die Zeit, in der Lukaris nach und nach mit dem Katholicismus überhaupt bricht und dem Protestantismus immer näher kommt, nach außen zwar den Bruch mit seiner Kirche vermeidet, indessen den Gedanken einer Reformation derselben heimlich immer stärker werden läßt. Sein hohes Amt eines Patriarchen verwaltete er dabei sehr energisch, wie er sich denn auch vor einem Konflikte mit dem ökumenischen Patriarchen nicht scheut (Legr. IV, 230 ff.). Vielfach war er auch auf Reisen und predigte dabei viel, wie er denn auch in Alexandrien das Wort verkündete. Leider ist von den Predigten Kyrills

nur das Wenigste bekannt, namentlich nur die Auszüge in den Akten der Synode zu Konstantinopel von 1672 (Kimmel a. a. O. S. 341 ff.), während doch in der Bibliothek des Metochions des heil. Grabes in Konstantinopel umfangreiche Handschriften eine große Zahl Predigten Kyrills enthalten, namentlich Nr. 39, 262, 263, 406, 427, 430, 439 (Katalog des Papadop. a. a. O.).

Seine Bekehrung zum Protestantismus erzählt Lukaris in einer an Gal. 1 erinnernden Weise dem M. A. de Dominis in dem schon genannten Briefe (Legrand IV, 333 ff.). Ubi vero Deo placuit misericordi nos illuminare ut animadverteremus quo in errore versabamur, mature cogitare incepimus, quid opus esset facere. — Quid ergo feci? Libris aliquot evangelicorum doctorum quos Oriens noster non quod nunquam viderit, sed neque utrum essent, obstantibus pontificiis censuris, nunquam audiverit, opera et favore amicorum acquisitis, spiritu sancto assiduis orationibus invocato, per triennium doctrinam graecae et latinae ecclesiae cum ea, quae est reformatae collavi (sic). Das Gewissen ist ihm dabei der Richter gewesen. So hat er die Wahrheit der protestantischen Lehre erkannt. Wann diese 3 Jahre gewesen sind, hat Kyrill leider nicht gesagt. Seine erste Berührung mit dem holländischen Gesandten Cornelius Haga (eigentlich Van Haghe, Smith, Collect. S. 71) fällt ungefähr in das Jahr 1602 (Brief an Uytenbogaert vom 30. Mai 1612 bei: Praestantium ac erudit. viror. epist. eccl. et theol. Jac. Arminii etc., Amstelodami 1684, S. 314 ff. und später bei Aymon a. a. O. S. 125 f.). Der Engländer Sandius berichtet in seinem Reisewerk (Smith, Collect. S. 14) über den Orient aus dem Jahre 1611, Kyrill sei reformatae ecclesiae amicus. Dagegen ist der schon citierte Brief an den berühmten Remonstranten Uytenbogaert mehr ablehnend als freundlich zu nennen. Er bekämpft darin die abendländische Philosophie, lobt die Unwissenheit des Orients, die ihn vor *καινοτομίαις* bewahre. Ein Neues im Orient anzufangen, hält er nur magno cum scandalo totius Christianitatis für möglich, und kann nur wünschen, das U's Kirche auch beim Alten bleibe. Am 4. Juni 1613, kurz nachdem er die ihm angebotene ökumenische Patriarchenwürde abgelehnt, weil er den dafür geforderten Preis nicht zahlen wollte, muß sich Kyrill aber schon gegen den Vorwurf öffentlich verteidigen, er sei ein *λουτερανός* (Streitschrift gegen den Patr. Timotheos, Legrand IV, 269 ff.). Er thut das mit dem vollen Bewußtsein einem Ignoranten gegenüberzustehen, der keine Ahnung hat, was es um die lutherische Lehre sei. Er beruft sich darauf, daß seine Orthodoxie weltbekannt sei und nennt dabei seinen Glauben an den dreieinigen Gott und Christum den Erlöser, eine Verteidigung, die ihn allerdings im höchsten Sinne, aber nicht im Sinne damaliger Fragestellung in der griechischen Kirche als orthodox erwies. Dieser Brief ist eigentlich das Schönste, was Kyrill geschrieben. Es geht der Frühlingshauch des reformatorischen Bekennens durch seine Worte. Ich habe darum auch die Überzeugung, daß in diese Zeit etwa die drei Jahre fallen, in denen Kyrill sich von der Wahrheit des Protestantismus überzeugt hat. Denn gerade in dieser Zeit empfing er auch protestantische Bücher, von denen er ein Werk des Arminius erwähnt. Das findet sich mit einer Darstellung seiner damals noch unvollendeten theologischen Überzeugung in dem Briefe an Uytenbogaert vom 22. September 1613 (zuerst in der oben genannten Briefsammlung S. 357 ff., dann bei Aymon S. 130 ff., Legrand IV, 269 ff.). Bei der Schilderung der orthodoxen griechischen Lehre meint er, die Lehre des Arminius vom hl. Geiste unterscheide sich nicht so sehr von der griechischen, von den Sakramenten treten schon die Taufe und das Abendmahl besonders hervor. Die Hauptunterscheidungslehren vom freien Willen, der Rechtfertigung, der Prädestination will er nicht behandeln, de quibus quid certe tenendum, nondum constat mundo (Legrand IV, S. 310). Besondere Förderung in der Kenntnis und Aneignung der protestantischen Lehren gewann Kyrill dann durch die Korrespondenz mit dem holländischen Staatsmann David Le Leu de Wilhem, die am besten bei Legrand IV, S. 313 ff. abgedruckt ist. Auch dieser sandte ihm Werke, nämlich von den Arminianern Konrad Vorstius, Hugo Grotius, von Rainoldus (Joh.? cfr. J. G. Walch, Bibl. Theol. Sel. I, S. 255), aber auch den „Hutterum". Bedeutsam ist, daß in dieser Korrespondenz Kyrill zum erstenmal von seiner catechesis spricht, quam orientalibus meis oblaturus sum. Doch hält er die Ausführung einer Reformation seiner Kirche für unmöglich (Legr. IV, 316). Von den Vorbedingungen einer solchen und von der evangelischen Lehre verrät er aber nur schwaches Verständnis, wenn er die Reformvorschläge Wilhems dahin beantwortet: Ego omnia illa capita apte credo ad tria posse reduci, quae si missa fierent, et opposita introducerentur, facilis esset reformatio. Explodatur ambitio, avaritia et superstitio; introducatur humilitas ad

exemplum Christi Domini, contemptus temporalium et simplicitas evangelii et facillime obtinetur cupitum. Den Hauptschaden der griechischen Kirche schildert er aber mit den Worten: Ecclesiam graecam nil tam pessundat ut superstitio. Dies eine Wort über die Reformation zeigt zur Genüge, daß Kyrill um 1620 jedenfalls den Protestantismus noch nicht verstanden hat. Vielleicht liegt das auch darin begründet, daß er bisher wesentlich die Lehre der Arminianer kennen gelernt hatte. Dem Verkehr mit Wilhem verdanken wir auch eine umfangreiche Beurteilung des römischen Katholicismus durch Kyrill. Jener hatte ihm ein Exemplar der 1616 erschienenen neugriechischen Übersetzung der Dottrina christiana von Bellarmin gesandt. Kyrill schickte es mit handschriftlichen Notizen versehen zurück (Legrand IV, 322). Dieses Exemplar befindet sich jetzt in der Universitätsbibliothek in Leyden. Von Legrand (I, 106) durch Proben darauf aufmerksam gemacht, habe ich die sämtlichen Anmerkungen aus dem mir hierher gesandten Werke abgeschrieben. Den Gesamteindruck kann ich dahin zusammenfassen: Die Anerkennung der Schrift, als alleiniger Norm des Glaubens und die Betonung des alleinigen Verdienstes Christi tritt stark hervor, daneben legt Kyrill aber Wert auf mancherlei Kleinigkeiten, und übersieht namentlich in der Ethik augenfällige Konsequenzen des römischen Systems. Auch hier habe ich das Urteil gewonnen: eine theologische Durchbildung hat dem Kyrill doch gefehlt. Den schon häufig genannten Brief an M. A. de Dominis, der auch in diese Zeit fällt, aber nicht wesentlich Neues bringt, will ich der Kürze halber übergehen. Dagegen sind hier mehrere Schriften zu nennen, die lediglich Streitschriften gegen die Römer sind und dabei einen reformatorischen Gedanken völlig vermissen lassen. Dahin gehört zuerst der Brief an den *πρίγκιπαν Κύριον Ἰωάννην Ῥαδοὺλ βοεβόδα, αὐθέντην καὶ γνήσιον κληρονόμον τῆς Οὐγκροβλαχίας ἁπάσης* bei Dositheos, Patriarch von Jerusalem in seinem *Τόμος ἀγάπης κατὰ λατίνων* Jassy 1698 S. 547 ff. (Kgl. Bibl. in Hannover). Der Brief enthält eine Polemik gegen die Anwendung des *ἄζυμον* bei der Messe. Neue Gründe werden nicht vorgebracht. Höchstens ist das bemerkenswert, daß Kyrill allein sich auf die Schrift berufen will. Dositheos hat im Anschluß daran eine Predigt Kyrills an die Orthodoxen zu Tergovist veröffentlicht, a. a. O. 552 ff. Die Predigt war schon 1632 von J. Matth. Caryophilos in seinem kleinen Werke: *Ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις τῆς ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου* etc. Rom. Typis Sacr. Congr. de Prop. fid. veröffentlicht, zweite Ausgabe 1671. Diese Rede enthält sechs Anathematismen, die sich gegen die Römer richten und wesentlich vom Ausgang des hl. Geistes, vom Fegfeuer und dem Primat des Papstes handeln. Alles ganz griechisch und doch nach Caryophilos aus dem Jahre 1616. Sehr interessant ist auch die Schrift Kyrills gegen die Jesuiten, die Papad. Kerameus in dem 1. Band der *Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας*, Petersburg 1891, S. 220—230 zuerst veröffentlicht hat, in ihrer Art ein Meisterstück der Polemik, die zuletzt die Mittel angiebt, wie man die Vertreibung der Jesuiten vorbereiten kann. Sie fällt später als das Jahr 1612, denn der Patriarch Timotheus, der 1612 zur Regierung kam, wird schon erwähnt. Als Patriarch von Alexandrien hat er auch die *σύντομος πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων ἐν ἁπλῇ διαλέκτῳ πρὸς Γεώργιον τὸν πάργαν* herausgegeben. Sie erschien 1627, gedruckt in der unten zu nennenden Druckerei in Konstantinopel, Legrand I, S. 234, mir ist sie unbekannt.

Am 4. November 1620 wurde Lukaris Patriarch von Konstantinopel. Leo Allatius und Papadopulos wollen behaupten, er habe seinen Vorgänger vergiftet. Wir halten uns dabei nicht weiter auf. Als ökumenischer Patriarch hatte Kyrill entschieden noch mehr Einfluß. Darum wird er von den protestantischen Mächten, namentlich den Holländern, noch mehr gesucht, von den Jesuiten, die von dem französischen Botschafter de Marcheville protegiert wurden, aber noch mehr angefeindet. 1623 war seine erste Verbannung. Seine Stellung zur Reformation macht indessen in den ersten Jahren keine besonderen Fortschritte. Vielleicht hinderte hier die offizielle Stellung, die Kyrill einnahm. Befremdend kann ich es nur nennen, wenn seine offizielle Stellung ihn im Jahre 1622 dahin führte, eine Heiligsprechung vorzunehmen. Es handelt sich um den hl. *Γεράσιμος ὁ Νέος*, der 1579 starb: Das Historische ist näher dargestellt in dem *Βιβλίον τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, London 1625 (Legrand I, 188 ff.), der Erlaß Kyrills ist aus dem offiziellen Kodex des Patriarchats abgedruckt in der *Ἐκκλησ. Ἀλ.* Jahrgang III. (1882—1883) S. 48. Zwar spricht sich der Patriarch sehr gewunden aus, er sagt aber doch: *εἰκός ἐστι καὶ πρὸς διανομὴν τῶν ὑπὲρ φύσιν χαρισμάτων τοῦ τελεταρχικοῦ πνεύματος μὴ παντάπασιν ἀχρησίους εἶναι τὰς τῶν θείων ἀνδρῶν πρεσβεύσεις καὶ μεσιτείας*. In welchem Gegensatz steht das zu der Note auf S. 91 der oben genannten Dottrina des Bellarmin (auch bei Legrand I, 108): *Μεσίτης εἷς ὁ Χριστὸς μεσίτου μὴ δεόμενος· ὁ Χριστὸς σπλαγχ-*

νικώτερός ἐστι πρὸς ἡμᾶς τὰ μέλη του ἢ τὰ λοιπὰ μέλη ἀλλήλως! Doch wer weiß, ob wir den furchtbaren Gegensatz ganz kennen, in den er selbst allmählich gekommen war?

Nur beiläufig sei hier noch erwähnt, daß Kyrillos eine Buchdruckerei durch den geschickten Nikodimos Metaxas um 1527 von England her in Konstantinopel einführen ließ. Durch die Machinationen der Jesuiten wurde die Druckerei von den Türken zerstört.

Eine neue, die dritte Entwickelungsperiode Kyrills beginnt erst mit dem Kommen von Anton Leger. Der Patriarch scheint damals selbst das Bedürfnis gehabt zu haben, seine Beziehungen zu den Protestanten zu stärken. Er knüpfte wiederum an mit dem Erzbischof von Canterbury. 1616 hatte er schon an Georg Abbot geschrieben, der damals diese Stelle inne hatte. Jetzt ist es der Erzbischof Georg, an den er sich wendet. Auch die Sendung des berühmten Codex Alexandrinus muß als ein Mittel zum Zweck der Verbindung mit den Engländern aufgefaßt werden. Da kam ihm von anderer Seite Hilfe. Cornelius Haga ließ einen Prediger für die holländische Gesandtschaft kommen. Es war Anton Leger aus Piemont. Das Nähere über dessen Person bei Senebier, Histoire litteraire de Genève, Genf 1786, tom. II S. 130, doch nicht ohne Fehler, besser in Pauli Colomesii Italia, Hamburg 1730, S. 195 ff. Er wurde von den Genfer Geistlichen entsandt. Leger war Calvinist. Er kam 1628 und blieb bis 1636 (Legrand IV, 454). Wer will sagen, ob er zum Verhängnis oder zum Segen für die evangelische Bewegung kam? Vielleicht hätte er sich besser darauf beschränkt, den Kyrillos und seine Geistlichkeit zu einem klaren Standpunkt hindurchzuführen und gewartet, daß die Bewegung in das Volk durch die eigene Geistlichkeit kam. Aber er unternahm es, den Calvinismus unvermittelt in das Volk einzuführen. Schon in seinem Briefe vom 4./31. März 1629 ist er sich klar, was zu thun ist, die Bibel muß in die Volkssprache übersetzt, Schulen müssen gegründet werden, ein Katechismus herausgegeben werden (Legrand IV, 381). Ihm stimmt Cornelius Haga bei (Legr. IV, 383). Er will die erectio eines Gymnasii, also wohl eine höhere Schule statt der von Leger erstrebten Elementarschulen. Wie diese Pläne durchgeführt wurden, läßt sich nicht klar beurteilen. Die Bibelübersetzung erschien 1638. Es ist die auch von Reuß, Bibl. Nov. Test. 1872 S. 142 beschriebene. Das Beste giebt Legrand I, 363 ff. Dem Grundtext war eine neugriechische Übersetzung beigefügt, die Maximus Calliupolita verfaßt hatte unter Beihilfe Kyrills. Letzterer hat auch die bei Legrand abgedruckte Einleitung geschrieben. Der Druckort ist Genf. Nach dem Orient kam sie erst, als Kyrill schon tot war. Auch Schulen wurden errichtet, denn Nathanael Konopios kann es beklagen, daß nach dem Weggang Legers sie ins Stocken geraten (Legr. IV, 493). Ob ein Volkskatechismus geschrieben wurde, wissen wir nicht. Dagegen gab 1629 Kyrillos seine bekannte Confessio heraus. Das muß damals ein Ereignis in der theologischen Welt auch des Abendlandes gewesen sein. Schon im Jahre 1629 erschienen zwei lateinische Ausgaben, welche davon die Ed. princeps ist, wagt auch Legrand nicht zu entscheiden (I, 267). Aus demselben Jahre sind vier französische, eine englische, eine deutsche Übersetzung (Göttinger Universitätsbibliothek) bekannt. Nicht alle von diesen waren vollständig. Erst die Ausgaben von 1633 an fügen dazu am Ende die vier Fragen und bringen den griechischen und lateinischen Text. Das griechische Original liegt in Genf. Legrand giebt das Nähere, auch ein Faksimile (Legrand IV, 315 ff.). Im ganzen zähle ich 19 Ausgaben oder Übersetzungen. Daß die Confessio ein Werk von Kyrillos selbst ist, sollte nicht mehr bestritten werden. Legrand hat es unwiderleglich nachgewiesen. Was den Inhalt der Confessio anlangt, so hat Hugo Grotius in seiner (ohne seinen Namen erschienenen) Ausgabe der Confessio von 1645 in der Einleitung bemerkt: „Ita ad amussim cum praecipuis Calvini placitis consentiens, ut ex illius Christianae religionis Institutione descripta videri posset." Das gilt aber doch höchstens dem Sinne nach. Pichler weist auf die Abhängigkeit von der Conf. Gallicana hin, ich möchte lieber die Belgica vergleichen. Zum näheren Eingehen fehlt der Raum. Man sagt am besten mit Gaß: Das Bekenntnis ist calvinisch, aber in der Sprache der griechischen Kirche und dem Bekenntnis der letzteren möglichst angenähert.

Wie die Confessio in Konstantinopel aufgenommen wurde, können wir schwer beurteilen, da die genügenden Quellen fehlen. Das interessanteste griechische Dokument ist die schriftliche Rechtfertigung, die im Jahre 1636 der Erzbischof Meletios Pantogallos von Ephesos für sich, den Neophytos von Heraclea und den Kyrill schrieb und zwar als Kreter an die Kreter (Legrand IV, 432 ff.). Danach muß die Aufregung gegen die Confessio doch eine ziemliche gewesen sein. Zwar hatten die meisten diese wohl nicht verstanden, dennoch nannte man den Kyrillos einen *αἱρετικός*, seine Anhänger nicht minder (S. 439).

Auch läßt die Schrift deutlich erkennen, daß eine Synode gewesen war, die sich mit den *κεφάλαια* des Kyrill beschäftigt hatte. Sie hatte ihn jedenfalls nicht verdammt. Auch ließ man von seiten der Gegner den Georgios Koressios nach Konstantinopel kommen. Der mußte mit Leger disputieren. Mehrfache Verbannungen des Patriarchen scheinen die evangelische Bewegung nicht aufgehalten zu haben. Das größte Unglück aber war der Fortgang Legers 1636. Zwar machte auch sein Nachfolger Sartoris einen guten Anfang. Er starb aber schon 1637 (Legrand IV, 498). Ein Nachfolger schien nicht gleich beschafft werden zu können. Inzwischen spannen aber die Gegner eine neue Intrigue gegen den Patriarchen. Als Sultan Murad gegen die Perser zu Felde ziehen wollte, verdächtigte man ihm den Kyrillos, er wiegele die Kosacken auf. Bei der Abwesenheit des Heeres könne das doppelt gefährlich werden. Der Sultan hörte auf das Gerede. Er ließ den Patriarchen durch Janitscharen erwürgen und seinen Leichnam ins Meer werfen. Seine Freunde fanden die Leiche und begruben sie zuerst fern von Konstantinopel. Erst nach Jahren konnte dem Kyrillos eine Ruhestätte in Konstantinopel verschafft werden.

Daß mit dem Tode des Patriarchen die Bewegung nicht erlosch, beweisen die Synoden von 1638 in Konstantinopel, 1642 zu Jassy, 1672 in Jerusalem, 1691 in Konstantinopel. Es ist auch nicht der Fall, daß Kyrill keine Anhänger gehabt habe. Wir müssen im Gegenteil behaupten, verhältnismäßig hatte die evangelische Bewegung viele Freunde. Schon 1629 kann Cornelius Haga an die Genfer schreiben: Et quamvis fundamenta, quae antehac jacta fuerunt adhuc latent, nec vulgo apparent, tamen cum rev. patr. Constantinopolitanus et Alexandrinus, aliique nonnulli praecipui praelati et antistites graecae ecclesiae lumine evangelii illustrati sunt, non parva mihi spes affulget etc. (Legr. IV, 382). Freilich hatte sich Haga in dem Patriarchen von Alexandrien geirrt. Dieser, Gerasimos mit Namen, schrieb in seinem Briefe vom 8. Juli 1629 eine höfliche aber entschiedene Absage. Auch dessen späterer Nachfolger, der bekannte Metrophanes Kritopulos, war kein Anhänger des Kyrill. Als kluger Mann benutzte er die Vorteile, die ihm von diesem durch dessen Verbindung mit den Protestanten geboten wurden. Seine kühle Orthodoxie behielt er aber dabei und unterzeichnete 1638 die Beschlüsse der Synode von Konstantinopel, die den Lukaris verdammte. Ebenfalls möchten wir den bekannten Aristoteliker Korydalleus nicht einen Calvinisten nennen. Es steht allerdings wohl außer Zweifel, daß er zu Zeiten die Transsubstantion bestritten, in seiner *Ἐπιστολὴ δογματικὴ* an den Sophronios Pokaski (hinter den Werken der A. Zoernikau, ed. Eug. Bulgaris, Petersburg 1797, Bd 2, 742 ff.) bekennt er sich aber für rechtgläubig in der Abendmahlslehre. Er war eine kritische Natur, deshalb den kritischen Grundsätzen protestantischer Forschung zugethan, dabei aber religiös gleichgiltig. Als Anhänger Kyrills aber ist zu nennen Meletios Pantogallos, Erzbischof von Ephesos, dessen Korrespondenz Legrand a. a. O. IV veröffentlicht. Namentlich seine schon oben genannte Apologie von 1636 kommt hier in Betracht. Nach dem Tode des Meisters wurde er von den Gegnern aus Konstantinopel vertrieben und ging nach Holland. Am 23. Dezember 1644 ließ er sich in Leyden als Student einschreiben, damals 50 Jahre alt (Legr. IV, S. 521). Citate von ihm bei (Claude) Reponse au livre de Mons. Arnauld intit. la perpetuité de la foi etc., 1670, S. 280 und De Moni, Hist. Crit. de la Creance et des Cout. etc. S. 215. Machen die häufigen Klagen des Meletios in seinen Briefen über seinen Geldmangel und die daran geknüpften Bitten nicht stets einen angenehmen Eindruck, so muß man doch anerkennen, daß er um seines Bekenntnisses willen sich hat verbannen lassen. Auch der Patriarch Neophytos III. von Konstantinopel war dem Kyrill günstig gestimmt; früher als Erzbischof von Heraclea gehörte er mit zu den drei Beschuldigten, die Meletios Pantogallos 1636 verteidigen mußte. Im übrigen vergleiche Legrand IV, 450 das Urteil Legers über ihn, 491 Hagas Urteil, 463 Empfehlungsbrief für Leger. Den Metropoliten von Athen Sophronios nennt Kyrill selbst in seinem Brief vom 10. März 1637 inclinato alla religione reformata (Legr. IV, 487; Aymon 166). Leo Allatius erklärt auf das Zeugnis des Bartholdus Nikusius hin auch den Patriarchen Parthenios den Jüngeren (1644—1645 und 1648—1651) für einen Anhänger Kyrills (De cansens. 1061. 1022. 1076). Jedenfalls erlaubte er die Verteilung der Uebersetzung des Maximos Kalliupolites (Gedeon, *πίνακες πατριαρχ.* S. 574). Den Patriarchen Theophanes von Jerusalem darf man ebenfalls zu den Freunden des Kyrill rechnen. Er hat 1630 diesen gegen den Vorwurf der Ketzerei verteidigt (Legr. IV, 113). Vergleiche sonst auch Legrand IV, 427. 502. 304). Neben diesen Vertretern der höchsten Geistlichkeit giebt es eine Reihe von Mönchen und niederen Geistlichen, die für Kyrill engagiert waren. Wir rechnen dazu namentlich den Bibelübersetzer Maximos Kalliupolites, den schon oben er-

wähnten Nathanael Konopios (Legrand IV, 491. 502. 513), der nach dem Tode Kyrills nach Oxford ging (Legr. IV, 516) und die Institutio rel. ch. des Calvin ins Griechische übersetzen wollte, den Hierotheos Abbatios aus Kephallenia (Legr. IV, 46. Claude a. a. O. 981), den Nikodimos Metaxas, der jedenfalls mit Lukaris sehr befreundet und von England aus protegiert wurde. Der bedeutendste Vertreter einer calvinisierenden Abendmahlslehre war Johannes Karyophylles, † 1692, Megas Logothetes in Konstantinopel. Er hat seine freien Ansichten mehrfach in Druck ausgehen lassen, so daß schließlich Dositheos von Jerusalem, sein Hauptgegner, die Synode von Konstantinopel 1691 gegen ihn berief. Neuere Griechen nehmen den Karyophylles in Schutz. Seine calvinische Theologie ist aber nicht zu bestreiten. Vergleiche auch namentlich seine Briefe *Ἐκκλ. Ἀλ.* III, 424. Auch den schon oben erwähnten Eugenios Aitolos nenne ich hier, der in seiner Jugend gewiß für Kyrill erwärmt war, sonst hätte er nicht eine Akoluthie für ihn geschrieben. Endlich seien noch einige Männer erwähnt, die bei Legrand vorkommen. Ich bin nicht sicher, ob sie nicht um des irdischen Vorteils wegen mit Leger und der evangelischen Richtung in Verbindung traten. Es sind namentlich Michael Krales (Legr. IV, 401), Maximos Rhodios (Legr. IV, 500), der Mönch Ignatios (Legr. IV, 501), und ein Rhetor Georgios (Legr. IV, 509). **Ph. Meyer.**

Lukas. — Zur Litteratur vgl. die AA. Jesus Christus, Matthäus, Markus, wo die Arbeiten zur Evangelienfrage verzeichnet sind. — Die Verhandlungen über die AG haben einen ähnlichen Umfang angenommen. Gute Orientierung bieten Zöckler im kurzgefaßten Kommentar[2] und Holtzmann im Handkommentar[3]. Dazu Zöckler in Greifsw. Studien: die AG als Gegenstand höherer und niederer Kritik 1895 und Holtzmann (seit 1901 Meyer) in ThJB. — In relativ hohem Maße haben auch Nichttheologen sich lukanischen Studien zugewandt: so neuerlich beispielsweise Vogel, Zur Charakteristik des Lk. nach Sprache und Stil[2] 1899 (vgl. dazu übrigens Hawkins, Horae Synopt. 1899) und bes. Blaß in seinen zahlreichen Publikationen bes. betr. den Text d. AG, die zu einer viel bewegten Kontroverse geführt haben; weiter Ramsay, St. Paul the traveller etc. deutsch u. d. T. Paulus in d. AG 1898. Die Citationen im folg. beziehen sich hierauf. Wo nur Zahn genannt wird, ist gemeint: Einleitung ins NT[2], II, 1900. Mein „Hauptproblem der Evangelienfrage 1890“ ist citiert als „Evfrage“.

Lukas, griech. *Λουκᾶς*, wohl sicher zusammengezogene Form für Lucanus (vgl. Zahn II, S. 336) kommt dreimal im NT, und zwar als Name eines dem paulinischen Kreise angehörigen Mannes vor, nämlich Kol 4, 14; Phil 24; 2 Ti 4, 11. Wird der genannte Kol 4, 14 als *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός* bezeichnet, so charakterisiert ihn der gleichzeitige Philemonbrief neben anderen als *συνεργός*. Da Kol 4, 11 ausdrücklich die „*συνεργοί* aus der Beschneidung“ herausgehoben werden, ohne daß Lk. ihnen beigezählt würde, so kann kein Zweifel sein, daß er aus nichtjüdischem Blute war, und ist anzunehmen, daß er noch damals unbeschnitten gewesen sein dürfte, also nicht wie hie und da vermutet worden, ein Proselyt. Beidemal steht er unter den die Adressaten grüßenden. Daraus folgt aber nicht, daß er in Kolossae persönlich schon bekannt war, wenn man auch offenbar von ihm wußte. Dagegen ergiebt sich, daß er zur Zeit der zwei Briefe, d. h. zur Zeit der ersten Gefangenschaft bei Paulus weilte und ihn in seiner Wirksamkeit unterstützte, vielleicht auch als Arzt sich ihm besonders nützlich machte. Man beachte in letzterer Hinsicht die absonderliche Formulierung Kol 4, 14. Statt nach seiner sonstigen Weise zu schreiben: *Λ. ὁ ἀγαπητὸς ἰατρός* (vgl. Eph 6, 21; Kol 1, 7; 4, 7 u. 9; 2 Ti 1, 2) oder: *Λ. ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός μου* (vgl. Rö 16, 5; 8; 9; auch Phil 1), drückt der Apostel sich so aus, daß das *ὁ ἀγαπητός* ohne *μου* einen eigenartigen Ton erhält, recht wie einer, der in dankbarer Erinnerung an erfahrene Gutthat bei der genannten Persönlichkeit verweilt. Am meisten vergleichbar ist Rö 16, 12 b: *Περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ.* — Wie in der ersten, so war Lk. aber auch in der zweiten Gefangenschaft beim Apostel, wenn anders wir berechtigt sind 2 Ti 4, 11 als geschichtliches Zeugnis zu verwerten, und zwar stand er zur Zeit des Schreibens dem Apostel als Einziger zur Seite. Es liegt nach dem eben bemerkten besonders nahe anzunehmen, daß wiederum seine ärztliche Qualität dabei mitsprach. Der Apostel mochte unter den einer ausgedehnteren Wirksamkeit in Rom ungünstigen Verhältnissen eines Crescens, Titus und Tychicus leichter haben entraten können (v. 10 u. 11), als des durch seine medizinischen Kenntnisse ihm auch persönlich nützlichen Genossen.

Damit ist aber auch alles erschöpft, was aus ausdrücklichen Aussagen des NTs sich mit Sicherheit entnehmen läßt. Der Rö 16, 21 erwähnte Lucius, übrigens ein geborner

Jude (*συγγενής μου*), oder der Lucius von Kyrene in AG 13, 1 haben nichts mit unserem Lk. zu thun. Nicht nämlich bloß, daß die Anwendung verschiedener Formen des Namens bei Paulus unwahrscheinlich wäre, und AG 13, 1 nur unter der Voraussetzung, daß diese Schrift nicht von Lk. stammte, in Betracht genommen werden könnte, da andernfalls Lk. gewiß sogut wie in den „Wirstücken“ auch hier die Selbstnennung in dritter Person vermieden hätte (geg. Eichhorn, Einl. I, 581 f.), so sind es wohl überhaupt trotz Origenes ad Rom. 16, 21 zwei ganz verschiedene Namen (vgl. Zahn a. a. O.; anders freilich Ramsay S. 172). Eher wäre es möglich, daß der 2 Ko 8, 18 erwähnte Bruder, den der Apostel mit Titus nach Korinth entsendete, mit unserem Lk. identisch sei. Anlaß zu dieser schon vor Origenes aufgetauchten Annahme gab allerdings wohl nur die verkehrte Beziehung der Worte *οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.* auf unser drittes Evangelium. Der Umstand, daß bei der drei Monate späteren Reise des Apostels von Korinth nach Jerusalem in AG 20, 5 das zweite „Wirstück“ (vgl. unten) einsetzt, hat aber auch nach Erkenntnis jenes Irrtums die Gedanken vieler bei Lk. festgehalten. Ebensogut könnte man freilich den anderen „Bruder“, der v. 22 erwähnt wird, mit ihm identifizieren, wie schon Calvin wollte, indem er ungenauer Weise als nahezu einstimmige Annahme dies bezeichnet, daß Lk. „unter den drei Boten“ gewesen sei. Die Charakterisierung paßt nicht weniger, wie die v. 18. In Wahrheit handelt es sich aber in keinem Falle um eine eigentliche Tradition, sondern nur um eine traditionelle Exegese betr. v. 18, die eventuell nur durch einen neckischen Zufall mit der Wirklichkeit übereinkommen würde.

Es bleibt zu fragen, was etwa wirkliche außerbiblische Überlieferung und was die von solcher dem Lk. zugeschriebenen ntl. Schriften lehren.

Erstere bietet ein Moment von Belang, d. i. die Herkunft des Lk. aus Antiochien (vgl. Euseb. KG III, 4, 7; sowie bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 270, eine Stelle, die Spitta sogar dem Brief des Julius Afr. an Aristides zuweisen zu dürfen glaubte; Brief des J. A. rc. S. 69 u. 111). Daß dies nicht aus der schon berührten Erwähnung jenes Lucius AG 13, 1 entstanden, ist schon daraus ersichtlich, daß dieser eben ausdrücklich als aus Kyrene stammend bezeichnet wird. Ebensowenig wird die später noch mehrfach zu berührende eigentümliche Lesart des Cod. D zu AG 11, 28, wonach schon hier erstmalig die erste Person Pluralis auftritt (*συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*), Quelle jener Nachricht sein. Jedenfalls tritt sie ganz ohne Beziehung auf diese Stelle auf. Man wird sie als wirkliche Thatsachenüberlieferung ansehen dürfen, die allerdings aus jener Lesart — die Abfassung der AG oder doch ihrer „Wirstücke“ durch Lk. als erwiesen vorausgesetzt — eine interessante Bestätigung empfangen mag. Der Antiochener begegnet danach wirklich zuerst in Antiochien. Möglich wäre dabei immerhin, daß dies doch nicht eigentlich der Geburtsort, sondern nur die Heimat der Familie des Lk. war, in die dieser frühzeitig übersiedelte. Wenn Ramsay sich für eine ähnliche Annahme auf die eigentümlich schwerfällige Ausdrucksweise bei Euseb., III, 4 beruft (a. a. O. S. 320) und von da aus die Genauigkeit der dem Euseb. zugegangenen Nachricht erhärtet, so gilt beides auch mit Bezug auf die andere Stelle: *„τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν“*. — Ohne jeden Wert sind die gelegentlichen Mitteilungen über das Wirkungsgebiet des Lk., über das von ihm erreichte Lebensalter, über den Ort seiner litterarischen Thätigkeit u. dgl. Manches läßt sich noch herleiten aus Mißverständnis neutestamentlicher Stellen. Anderes schwebt völlig in der Luft, trägt aber den Stempel der Ungeschichtlichkeit an der Stirn, wie z. B. seine Zugehörigkeit zu den siebzig Jüngern oder seine Identität mit dem ungenannten Emmausjünger (vgl. dagegen Ev. 1, 2). Auch die Nachricht, daß er ein Maler gewesen sei, ist natürlich nur eine sinnige Sage, die wohl auf einer Vertauschung der Begriffe, auf einer Verwechselung von Feder und Pinsel beruht (vgl. über dies alles Zahn, S. 334 ff., woselbst auch die nötigen Quellen- und Litteraturangaben). Neben solchen Sagen mag immerhin des Grotius Kombination Erwähnung finden, wonach Lk. = Lucillius ein Freigelassener des Hauses der Lucillier gewesen, der sich in Rom der besonders von Sklaven und Freigelassenen geübten Heilkunde zugewandt habe und später nach Antiochien, seiner Heimat, übergesiedelt sei (Annot. in Ev. sec. Lucam, init.). Grotius verbindet damit freilich die oben abgewiesene Annahme, daß Lk. in Rom oder Antiochien Proselyt des Judentums geworden sei.

Ungleich bedeutsamer für unser Wissen von dem Manne Lk., als die in rein gelehrte Meinungen auslaufenden Überlieferungen, sind, die Richtigkeit der Tradition vorausgesetzt, die ihm zugeschriebenen Schriften des NT, deren Besprechung freilich weit über das Interesse an der Persönlichkeit und den Schicksalen des Autors hinausführt.

2. Drei Schriften des NT sind es, welche mit dem Namen des Lk. in Verbindung

gesetzt worden sind: das dritte Evangelium, die Apostelgeschichte und der Hebräerbrief. Doch kommen ernstlich nur die zwei erstgenannten in Betracht. Zwar ist die Annahme, daß auch der Hebräerbrief aus des Lk. Feder stamme, sehr früh nachzuweisen (vgl. A. Hebräerbrief, Bd VII S. 494 und 504f.). Aber das Alter der Vorstellung hebt sie so-wenig wie der Umstand, daß sie bis in die neueste Zeit hinein Vertreter gefunden hat, hinaus über das Urteil, daß wir es auch hier nur mit einer Hypothese, und zwar mit einer unhaltbaren Hypothese zu thun haben.

Anders steht es mit Ev. und AG. Daß es schon vor Origenes als selbstverständlich galt, daß das dritte Evangelium von dem Paulusschüler Lk. stamme, hat sich bereits oben ergeben, als der alten Auslegung der Worte 2 Ko 8, 18: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* gedacht ward. Gleichartig ist die beliebte Beziehung des „*εὐαγγέλιόν μου*" des Paulus auf unser Lk.-Ev. (Euseb. III, 4). So verkehrt beides war, so ist es eben doch ein Zeugnis für die freilich schon für das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts festbezeugte Anschauung. Findet sich vor Irenäus keine ausdrückliche Nennung des Lk., so zweifelt doch kein Vernünftiger mehr, daß seine Aussage (haer. III, 1 u. ö.) Ausdruck einer durchaus anerkannten Vorstellung ist. Es bedarf darum auch nicht, daß man noch erst den Kan. Muratori, Clemens Al. oder Tertullian, adv. Marc. IV, 2 ff., geschweige die späteren Zeugnisse anführe. Dieselben Namen treten für lukan. Ursprung der AG ein. Weiter zurück führen Justin und Marcion. Was jenen anlangt, so kommt bes. dial. 103 (ed. Otto S. 372) in Betracht. Es wird dort Bezug genommen auf Lc 22, 44. Das Bemerkenswerte dabei ist aber, daß Justin ausdrücklich die ihm sonst geläufige Citation dahin ändert, daß er nicht einfach auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* sich beruft, sondern sagt: *ἐν τ. ἀπομν., ἅ φημι ὑπὸ τ. ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τ. ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται.* Schon Zeller fand hierin „eine deutliche Hinweisung auf das Werk eines apostolischen Begleiters, wie unser Lk. (AG S. 36), wie er denn überhaupt aufs bestimmteste Justins Abhängigkeit von unserem Lk. behauptet (S. 46). Was aber Marcion anlangt, so ist nicht nur heutzutage anerkannt, daß er unser drittes Evangelium wesentlich in seiner jetzigen Gestalt bei Ausarbeitung seines Evangeliums vor sich hatte, und darf die Umkehrung des Verhältnisses, wonach Marcions Evangelium die Grundlage des kanonischen Lk. bilde, als allgemein aufgegeben gelten, sondern es ist gewiß richtig vermutet worden, daß Marcion mit der von ihm Kol 4, 14 vorgenommenen Streichung der Worte *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός* einer gewissen Abneigung gegen den Mann Lk. habe Ausdruck geben wollen, die sich nur daraus erklärt, daß ihm dessen Evangelium — und gar erst die AG — vielfach zum Widerspruch Anlaß gab (Zahn S. 175 und GK II, 528). — Berücksichtigt man hierneben den Umstand, daß wenigstens, was das Ev. betrifft, auch nirgends die Spur einer abweichenden Tradition oder auch nur — bis in die Neuzeit — eines abweichenden Urteils sich zeigt, obgleich doch in den Schriften selbst nichts direkt auf Lk. führte, so wird man zugestehen müssen, daß das *κατα λουκαν* der Evangelienhandschriften — für sich selbst eine nicht ganz verächtliche Instanz — durch eine sehr gute Tradition gedeckt erscheint. Aber auch ein Widerspruch gegen die AG, der ja das Ev. nicht unberührt lassen würde, ist, man möchte sagen, nur scheinbar vorhanden. Denn daß Marcion und die Seinen wie angedeutet ein Buch, welches der wiedererwachten marcionitischen Kritik des 19. Jahrhunderts als Ideal einer die urapostolische und paulinische Richtung ausgleichenden Tendenzschrift erschien, ablehnen mußte und abgelehnt hätte, auch wenn es verbriefte Zeugnisse seines Ursprunges bei sich gehabt hätte, ist eben selbstverständlich. Und nicht anders steht es mit der von Eusebius (IV, 29) berichteten Ablehnung seitens der enkratitischen Severianer, nur daß die AG diesmal mit den Paulusbriefen das Geschick teilt, sowie bei den von Epiph. haer. XXX geschilderten Ebjoniten (l. c. cap. 16). Das verwerfende Urteil der Manichäer endlich ward schon von Augustin mit Recht auf ihre Abneigung gegen die Pfingstgeschichte zurückgeführt (de util. credendi 7; ep. 237, 2). In allen vier Fällen handelt es sich gar nicht um die litterarische Bestreitung der lukanischen Autorschaft. Um so schwerer begreiflich ist, wie Güder in der vor. Aufl. d. A. sich von der Nachricht des Patriarchen Photius (Quaest. ad Amphiloch. 145), daß einige in Clemens R., andere in Barnabas, noch andere in Lk. den Verfasser der AG erblicken, soweit hat verblüffen lassen, daß er dies wirklich für die Anschauung freilich „nur äußerst kleiner Kreise" hielt, während doch auf platter Hand liegt, daß hier eine Verwechselung mit den über den Hbr umgehenden Meinungen stattfand (so auch Zahn, S. 335, der noch darauf weist, daß die Notiz des Photius aus einer in den Opp. Chrysostomi ed. Montfaucon III, 757 ff. unter den Spuria stehenden Homilie stammt (764 D), so daß der betr. Prediger die Verwirrung angerichtet hat). Es wird dabei bleiben, daß

beachtenswerter Widerspruch oder auch nur abweichende Urteile über den Autor ad Theophilum sich nicht finden.

3. Dürften wir nun angesichts dieses Thatbestandes die Tradition einfach übernehmen, so ergäbe sich, wie schon bemerkt, alsbald eine erhebliche Erweiterung unseres Wissens um die Persönlichkeit und die Schicksale des Lk. Zunächst würde klar, daß wir ihn weit länger in der Gesellschaft Pauli zu denken haben als sich aus den Briefen nachweisen läßt. Bekanntlich erzählt nämlich die AG partienweise in erster Person Pluralis. Ist der Verfasser des Ganzen der Paulusgefährte Lk., so kann vernünftigerweise kein Zweifel erhoben werden, daß er unter diesem „Wir" speziell mit zu verstehen ist, bezw. daß, wo das „Wir" auftritt, er als Augenzeuge schreibt, und nicht als einer, der fremde Worte in seinem Text wiedergiebt, zumal da das Auftreten dieser Form der Berichterstattung da, wo eine Vergleichung möglich ist, aufs beste zusammentrifft mit den paulinischen Notizen über Lk. (vgl. Kol 4, 14 und Phil 24 mit den die Zeit von AG 20, 5 bis Schluß betreffenden „Wirstücken": 20, 5—15; 21, 1—17; 27, 1—28, 16; dazu das oben bemerkte eventuelle Zusammenstimmen von 2 Ko 8 mit AG 20, 5 ff. (beachte auch 16, 10—17). Dies bedeutet nun aber, daß Lk., **wenn** er der Verfasser ist, auch auf den Reisen von Troas bis Philippi bald nach dem Apostelkonzil, weiter von Philippi bis Jerusalem und von Jerusalem bis Rom vor und nach der Gefangennahme Pauli beim Apostel gewesen ist. — Aber nicht allein das. Schon längst hat man bemerkt, daß, wenn auch das „Wir" des recipierten Textes auf die oben angegebenen Verse beschränkt ist, der „**Wirbericht**" möglicherweise erheblich weiter greife, nur daß der Schreibende keinen Anlaß hatte, dabei die kommunikative Form anzuwenden, weil die betr. Sätze zwar von solchem reden, was unter den Augen des Berichtenden vor sich ging, wobei er aber nicht direkt mithandelte. Doch noch früher als im Zusammenhang des ersten „Wirstückes" taucht das „Wir" auf in der schon erwähnten Lesart des Cod. D zu AG 11, 28. Dieselbe hat Blaß den Anstoß gegeben zu der später zu berührenden Annahme einer doppelten Recension des Geschichtswerkes durch Lk. eigene Hand. In dem bes. aus Lesarten von D und Verw. erkennbaren Konzept habe Lk. schon AG 11, 28 jenes ἡμῶν geschrieben. Man hat über diese Hypothese gestritten (vgl. unten). Aber das scheint mir allerdings schwer bestreitbar, daß wenn man die überlieferte Abfassung des Ganzen durch den Pauliner Lk. anerkennt, man auch bei dieser Lesart wirklich es mit einem aus seiner Feder stammenden Textbestandteil zu thun hat. Weder der Versuch von Weiß, wonach eine womöglich durch ein Zwischenglied vermittelte Korrektur in mechanischem Anschluß an das spätere „Wir" vorliegen soll (TU, XVII, S. 111, noch entschiedener Harnack ABA 1899, S. 316) noch die Meinung Ramsays (S. 23; 172 f.), wonach ein mit Antiochia zusammenhängender Redaktor das „wir" eingeschaltet haben soll, haben besondere Wahrscheinlichkeit für sich. Hat Blaß nicht recht mit seiner Annahme, daß ein Paralleltext vorliegt, der dem Konzept des Lk. entstammt, so wird nichts übrig bleiben, als die Worte direkt zum Urtext zu machen unter Preisgabe der lectio recepta (vgl. auch Weiß a. a. O.). Damit aber ist dann nicht nur die Überlieferung von der Herkunft des Lk. aus Antiochien bestätigt (vgl. oben), sondern derselbe wird auch bereits vor Pauli erster Missionsreise als Glied der antiochenischen Gemeinde mit dem Apostel in persönliche Beziehung gesetzt; m. a. W. wir haben, die Richtigkeit der Tradition über die Schriften vorausgesetzt, in Lk. einen Gefährten Pauli, der, wenn er auch nicht stetig in des Apostels Nähe war, doch früher als ein Timotheus und wohl auch Titus ihm ins Auge geschaut hat, der mit ihm gewesen ist in Gefahren zu Wasser und zu Lande, mit dem Freien wie mit dem Gefangenen, und der schließlich bei ihm stand, als die Schatten des Todes des Apostels Weg umhüllten.

Aber noch mehr! Dieser Mann erscheint dann nicht nur als ein christlich gesinnter Freund und Anhänger des Apostels, auch nicht bloß als der Arzt, der die Gabe hatte dem Apostel den leiblichen Puls zu fühlen, sondern wir hätten ihn zu denken als einen vielgereisten, vielseitig interessierten und informierten Mann, der alles, was um ihn her vorging scharfen Auges zu beobachten verstand — denken wir an den Schiffahrtsbericht! — der sich hineinzuversetzen wußte in die Empfindungen und Vorstellungen der Vornehmen — er schreibt für „Seine Excellenz" Theophilus — und der doch verstand, so einfach zu reden und zu denken, daß auch der Einfältige seine Worte fassen konnte — man lese die Kindheitsgeschichte oder die Abschiedsscenen auf der letzten Reise nach Jerusalem! — Insonderheit zeigt er sich aber als guter Historiker. Es mag ja gewiß mißverständlich sein, wenn Ramsay ihm sogar das Prädikat eines Historikers „ersten Ranges" beilegt (S. 3). Schwerlich hält alles, was dieser Gelehrte als Zeichen raffinierter Dar-

stellungskunst registriert, wirklich bei näherem Zusehen Stich. Immerhin bleiben in der That eine Reihe Beobachtungen, die uns Respekt beibringen nicht nur vor der Feinhörigkeit des Auslegers, sondern auch vor der Feinsinnigkeit des Autors, der geschichtliche Situationen und Persönlichkeiten mit wenigen Worten zutreffend charakterisiert, durch 5 leichte Nuancen des Ausdrucks gewisse Umstände andeutet, und sich damit als sachkundig oft auch in sehr nebensächlichen Punkten erweist. Selbst eine den Lk. ablehnende und viele der berichteten Thatsachen und Zustände bestreitende Kritik hat sich dem Eindruck nicht ganz verschließen können. Man beachte besonders das verbreitete günstige Urteil wenigstens über die „Wirstücke" der AG. Nimmt man hinzu, was das Proömium 10 des Ev. lehrt über die Fähigkeit des Schreibenden zu unterscheiden zwischen Bericht und Quelle, sowie über seine Erkenntnis der Notwendigkeit „kritischer" Vorarbeit, und kombiniert man nun dies alles mit dem, was über die Lebensverhältnisse des Lk. uns bekannt ward, immer vorausgesetzt, daß die Tradition im Rechte ist, so würde allerdings der bescheidene ärztliche Begleiter des Paulus zu einer Persönlichkeit von ganz 15 hervorragender Bedeutung für alle Zeiten und seine Schriften müßten billigerweise zu den allerersten Grundlagen für unsere Erkenntnis der Ursprünge des Christentums und der christlichen Kirche dienen. Die Frage ist nur, ob nicht vielleicht doch kritische Bedenken vorhanden sind, welche hinreichen, selbst eine so gute Tradition zu widerlegen.

4. Die kritische Beanstandung der lukanischen Autorschaft hat sich aus naheliegenden 20 Gründen mehr auf die AG als auf das Evangelium gerichtet. Die in diesem berichteten Thatsachen lagen auf alle Fälle weiter zurück; der Autor erhob, auch wenn es Lk. war, keinerlei Anspruch auf Augenzeugenschaft oder gar Beteiligung an den Ereignissen, man konnte ihm vermeintliche Umgestaltungen des Wirklichen eher zu gute halten; angeblich kirchenpolitische Tendenzen konnten sich von vornherein nicht so deutlich nachweisen lassen, 25 als man es da thun zu können glaubte, wo schon „kirchenpolitische" Ereignisse Gegenstand der Darstellung waren; „unglaubwürdige" Einzelzüge werden in großer Zahl auch durch Mc und Mt gedeckt, denen man vielfach noch Platz in der apostolischen Zeit glaubte anweisen zu müssen. Doch ist das Urteil über das Evangelium natürlich dem über die AG gefolgt. Die Meinung, daß es sich um verschiedene Verfasser handle, ist nur selten 30 und verklausuliert hervorgetreten und wird durch die Gleichartigkeit beider Werke nach Sprache, Anschauungsweise und Manier der Darstellung von selbst widerlegt (vgl. Zeller, S. 414 ff.; Friedrich, Das Lukasev. und die AG Werke dess. Verf. 1890; auch Vogel und Hawkins a. a. O.).

Man kann nun gemäß dem Gang der Gesamtentwickelung der kritischen Arbeit 35 am Neuen Testament zwei Hauptrichtungen in der Kritik auch der lukanischen Schriften unterscheiden. Die eine ist die „tendenzkritische". Die ursprüngliche Anschauung ist dabei die, daß beide Schriften, in ihrer gegenwärtigen Form wenigstens dem zweiten Jahrhundert entstammend, geschrieben seien, um in dem brennenden Streit zwischen Judaismus und Paulinismus in bewußter Weise Versöhnung stiften zu helfen, indem nämlich Thaten 40 und Worte Jesu und dann seiner beiden großen Apostel in kühnster Umwandlung der Wirklichkeit so dargestellt würden, daß keine der beiden Parteien forthin die Möglichkeit haben sollte, sich voll darauf zu berufen. Vielmehr sollte die Darstellung dazu dienen, einer Vermittelung Boden zu schaffen, bei der allerdings weitgehende Forderungen des noch überwiegenden Judaismus auf dogmatischem, ethischem und praktischem Gebiet anerkannt bleiben sollten, 45 doch unter der Bedingung, daß einerseits der paulinische Universalismus, andererseits die persönliche Gleichberechtigung Pauli zugestanden wird, — ein Friedensvorschlag also eines „Pauliners" an die Gegenpartei. So — unter Berufung auf Schneckenburger, Über den Zweck der AG 1841 — bes. F. C. Baur (Krit. Unterss. 2c., S. 501 ff.; Paulus², S. 8 ff.) und Zeller (AG S. 316 ff.). Dies ward dann weiterhin mannigfach umgebildet. Am ent- 50 scheidendsten und einflußreichsten durch Overbeck zur AG, der im Zusammenhang mit einer inzwischen zur Vorherrschaft gekommenen Auffassung der ältesten Kirchengeschichte die Tendenz der Versöhnung zwischen zwei gleichzeitigen Parteien aufgab und vielmehr einen Ausgleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart finden wollte. Die AG — er handelt nur von ihr — ist ihm „der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon 55 stark beeinflußten Heidenchristentums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen", wobei es natürlich auch nicht ohne bewußte Umbildung der Geschichte abgeht (in de Wettes exeget. Hdb. I, 4, 4. Aufl. vgl. bes. S. XXXI f.).

Die andere Form der Kritik ist die „litterarkritische". Das Charakteristische ist hier, 60 daß die behauptete Unzulänglichkeit der Darstellung beider Schriften zurückgeführt wird auf

die Zusammenarbeitung älterer Quellen von sehr verschiedener Tendenz, Herkunft und Wert durch die Hand eines Mannes, der den Dingen nicht mehr nahe genug stand, um seine Vorlagen beherrschen zu können. Auch diese Auffassung hat wie die tendenzkritische in Schneckenburger, ihre Vorläufer unter den Verfechtern der Tradition von der lukan. Herkunft der Schriften; so bes. in Schleiermacher (Ueber die Schriften des Lk., I, 1817). Typische Vertreter unter den Neueren sind spez. mit Bezug auf die AG beispielsweise Spitta (Die AG, ihre Quellen 2c. 1891) und Clemen (Chronol. der paul. Briefe 1893, S. 97 ff.), aber auch Holtzmann, Einl.[3]. Nur daß bei ihm schon deutlicher heraustritt, wie beide kritische Richtungen, — auch bei den Genannten nicht ohne Berührungen (vgl. z. B. Zellers Würdigung der Wirstücke, Clemens „judenfreundlicher und judenfeindlicher Redaktor" der AG), — sich miteinander verschlingen. Die mannigfaltigen Nuancen hier anzuführen, ist nicht angebracht. Man sehe das Referat darüber bei Zöckler a. a. O., bei Holtzmann, bei Clemen, im ThJB u. s. w. Ebenso erscheint es hier nicht angezeigt und überhaupt unfruchtbar, zu versuchen, den einzelnen Gründen der einzelnen Kritiker, mit denen je die betreffende Position überzeugend gemacht werden soll, nachzugehen. Es kommt immer wieder darauf hinaus, was schon Baur und Zeller hervorkehrten, daß 1. die Gesamtzeichnung, die Stimmung sozusagen des Berichtes des Ev. wie bes. der AG mit der sonst zu ermittelnden geschichtlichen Wirklichkeit in einer Weise streite, welche die Abfassung durch einen den Ereignissen so nahe stehenden Mann wie Lk. ausschließe, ja die Interessen späterer Zeit durchschimmern lasse; daß 2. auch im einzelnen sich Vorstellungen zeigen sollen, welche erkennen lassen, daß die Zeit Jesu, wie seiner Apostel bereits im Schleier der Vergangenheit liegt, statt wie man bei einem, der noch lange mit den Aposteln verkehrte, erwarten sollte, noch die scharfen Konturen der Wirklichkeit aufzuweisen; und daß 3. auch positive Widersprüche zu solchem und höchst auffällige Verschweigungen von solchem sich finden sollen, was anderwärtsher aus unanfechtbaren Quellen bekannt ist und einem Lk. nicht hätte unbekannt bleiben können, so daß die Differenz zwischen dem Bericht und dem, was zu berichten war, soweit sie nicht aus der Tendenz einer späteren Zeit zu erklären sein soll, aus der Unkenntnis derselben stammen muß.

Mit diesen drei Stücken wird man sich also auseinandersetzen müssen. Was nebenher etwa noch in Betracht kommt, läßt sich gelegentlich erledigen. Die Frage ist, ob die Einwände hinreichend sind, wirklich zum Aufgeben einer so starken Tradition zu nötigen, oder ob sie nicht vielleicht, sei es durch richtigere Auslegung, sei es durch zutreffendere Würdigung der Absichten wie der Situation des traditionellen Autors, bezw. durch den ernstlichen Versuch, seine Darstellung als eine andere Beleuchtung nur der sonst berichteten Thatsachen zur Geltung zu bringen, soweit sich erledigen, daß man die Möglichkeit lukanischer Abfassung zugestehen muß, womit dann die durch die Tradition gebotene Wahrscheinlichkeit wieder in ihr Recht tritt und die positiv für sie sprechenden Momente wieder ihr Vollgewicht gewinnen. Ein Versuch die Entstehung der Schriften in das Ganze des geschichtlichen und litterarischen Prozesses der apostolischen Zeit hineinzuzeichnen und daneben die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der kritischen Hypothesen zu vergleichen, hätte die Untersuchung abzuschließen. Denn erst wenn letzteres geschehen, wird man von einem sicheren Resultate reden können. Das Folgende kann natürlich nur Andeutungen geben.

5. Der natürliche Ausgangspunkt für die Untersuchung ist das Evangelium. Es wird eingeleitet durch ein „Proömium". Man wird, um objektiv zu verfahren, dasselbe vorläufig so betrachten, daß die traditionelle lukanische Autorschaft vorausgesetzt und gefragt wird, was sich unter dieser Voraussetzung ergebe, um dann zu erwägen, ob dies Ergebnis ein in sich übereinstimmendes sei. — Eine Vorfrage ist, ob die Verse sich nur auf das Ev. oder auch auf die AG beziehen. Obwohl besonders durch Zahn eine Reihe scharfsinnigst zusammengestellter Gründe für die letztere Meinung ins Feld geführt werden, wird man sie doch aus nicht minder schwerwiegenden Gründen bezweifeln dürfen. Jedenfalls wird es sich empfehlen, vorläufig die Beziehung nur aufs Evangelium anzunehmen, was ja nicht ausschließt, daß man hinterher auch die AG in ihrer Weise unter die Worte gestellt denkt. — Was ist's nun, was sie uns sagen? — Sie bezeichnen das Evangelium als geschrieben für einen vornehmen Mann, der vom Christentum schon gewisse Kunde hat, ohne doch schon Christ, ja auch nur „Katechumen" im späteren Wortsinn zu sein (vgl. Zahn S. 361). Wie diese Kunde geartet war, erfahren wir freilich nicht. Höchstens daß sie im ganzen in paulinischem Geist gehalten war, ist vorauszusetzen. Dürfen wir einen Schluß ziehen aus den Reden der AG, so hat Theophilus vernommen von dem Gott Himmels und der Erden, der sich den Menschen kund gethan habe, zunächst in Israel, als der Einige Herr, der aber in letzten Zeiten gesandt habe Jesum Christum, welcher

sich bethätigt habe in Wort und Wunder, von den Juden ans Kreuz gehängt sei, aber, auferstanden von den Toten, nun lebe und regiere ein Heiland für alle, die bei ihm Vergebung ihrer Sünden suchen. Damit verbunden war natürlich mancherlei Detail über die Thaten und Reden dieses Christus, schwerlich aber irgend eine zusammenhände Darbietung der ev. Geschichte (vgl. meine Evfrage S. 17 ff. 134 ff.). Der Evangelist setzt nun voraus, daß Theophilus (ebenso wie etwa ihm ähnlich situierte Leser) sich zu solcher Kunde nicht ablehnend verhalten hat, daß es aber darauf ankomme, ihm durch weitere Darreichung einen Einblick in die *ἀσφάλεια* des Gehörten zu verschaffen. Die Frage ist, in welcher Richtung dies Bedürfnis zu decken war? — Daß es sich nicht bloß um die Bewährung einzelner Erzählungen, etwa gar bes. der Wunder handle, ist klar. Betont der Verfasser auch sein sorgfältiges Forschen, ja macht er in der AG durch das „Wir" auf seine eigene Augenzeugenschaft gelegentlich aufmerksam, so bemüht er sich doch nicht weiter darum, im einzelnen seine Erzählungen als wahr zu erweisen. Obendrein lag dem Bewußtsein der Zeit dies Bedenken weniger nahe. Dagegen mochte ein anderes einem Theophilus nahe liegen. Wie bemerkt, hatte er gewiß keinen geordneten Unterricht empfangen, dafür aber mancherlei und verschiedenartiges aus der ev. Geschichte, auch wohl in verschiedener Relation zu hören bekommen. Für den naiven Menschen ist solches kein Mangel. Er begnügt sich mit „Geschichten", je mehr, desto lieber. Anders beim höher Gebildeten. Wohl findet sich auch hier eine ähnliche Erscheinung; da nämlich, wo die Grundthatsache des Evangeliums „Gott in Christo die Welt versöhnend" ganz unabhängig von Bildung oder Unbildung des Subjekts mit überwältigender Macht zum inneren Erlebnis geworden ist, mit der Stillung des religiösen Bedarfs alle Reflexionen überspringend und alles „Historisieren" überholend, und den „übergeschichtlichen", den durch den Tod erhöhten gegenwärtigen Christus in das Centrum aller Gedanken rückend. Hier wird jede Einzelgeschichte ein Zeugnis für das Ganze. Man wird es geradezu als Kennzeichen gesunden „evangelischen" Glaubens ansehen dürfen, daß dieser so sich unabhängig weiß von den Resultaten der „Leben-Jesu-Forschung". Aber deswegen bleibt doch im allgemeinen der Trieb des Gebildeten auf Geschichte. Der mächtig vordringende Zeugengeist eines Paulus hatte denselben bei seinen Hörern allerdings wohl zeitweilig zurückgedrängt. Der Apostel verstand es, die heilsverlangenden Seelen unmittelbar mit sich hinzureißen in jene centrale Gewißheit, die nicht „historisiert". Christus, der Gekreuzigte vor Augen gemalt und Christus der Erhöhte in die Herzen gepflanzt! das war sein Weg gewesen. Ein Theophilus jedoch und seinesgleichen, an die das Evangelium mehr durch Hörensagen gekommen, wollten doch geschichtlich informiert sein. Und dem entspricht, was das Proömium in v. 3 in Aussicht stellt. Der Ev. ist allem von Anfang herein genau nachgegangen und will jetzt *καθεξῆς* davon berichten. Daß dies *καθεξῆς* nicht einfach die chronologische Ordnung aussagt, ist schon oft festgestellt worden. Es wird ein Schreiben gemeint sein, bei dem die Dinge in ihrem gegenseitigen Verhalten zur Darstellung kommen. Es handelt sich nicht nur um ein *συντάσσειν*, ein Nebeneinanderstellen, sei es nach einem sachlichen Schema oder nach der äußeren Zeitfolge, sondern es soll ein innerer Zusammenhang des Geschehens heraustreten, also genau das, was dem angenommenen Bedürfnis des Theophilus angemessen war. Man wird zugeben müssen, daß hierin nicht der mindeste Anlaß liegt, Lk. nicht als Schreiber zu denken.

Ein solcher liegt aber auch nicht in der Erinnerung an die Vorarbeiten vieler in v. 1. Wir haben freilich nur noch eine kleine Zahl von Evangelienschriften, die wir etwa als vorlukanisch anzusehen in der Lage sind. Doch ändert sich das auch nicht, wenn wir um einige Dezennien heruntergehen mit der Datierung unseres dritten Evangeliums. Wir müssen uns in diese Thatsache finden, daß hier manches definitiv verschwunden ist. Aber wir haben doch etliches Material, sei es in ursprünglicher, sei es in weiter verarbeiteter Gestalt, womit wir das *πολλοί* wohl decken können (vgl. unten). Sehr lange zuvor muß und wird das nicht entstanden sein. Für Lk. aber mochte das Heranwachsen einer solchen Litteratur den Sinn schärfen für ihre Notwendigkeit, nicht nur im Interesse der gläubigen Christen, die je mehr und mehr der mündlichen Mitteilung einzelner Erinnerungen durch die Apostel entbehren mußten (vgl. Mc), auch nicht nur im Interesse des jüdischen und judenchristlichen Bewußtseins, das einer Sicherung des „messianischen" Anspruchs Jesu bedurfte (vgl. Mt), sondern eben im Interesse solcher Heiden, wie wir den Theophilus zu charakterisieren versuchten. Und so unternahm er denn seine Arbeit, bezw. schrieb zunächst dieses Proömium. Wieder wird man, wie bemerkt, nicht behaupten können, daß die Aussagen desselben der Tradition betreffs die Autorschaft des Lk. zuwiderlaufen.

Aber ist nun auch die Ausführung derart, daß man das gleiche Resultat gewinnt?

Eine Schritt für Schritt vorwärts gehende Untersuchung würde zwecks Beantwortung dieser Frage das Evangelium zuerst für sich in Betracht zu nehmen haben, um daran dann ergänzend die Vergleichung der anderen Evv. zu schließen. Bei der immer allgemeiner werdenden Anerkennung aber der Thatsache, daß wenigstens das Eine dieser, das Mc-Evangelium und zwar wesentlich in seiner jetzigen Gestalt, dem Lk. vorlag und von ihm benutzt ward, darf hier in abkürzender Weise alsbald mit einer Vergleichung des Mc eingesetzt werden. An den Abweichungen wird das Charakteristische des Lk. besonders deutlich werden. In viererlei Beziehung unterscheidet sich die Anlage des Lk. von Mc. — 1. Während Mc die ganze Darstellung in zwei großen Erzählungsgruppen hat: a) Jesu Wirken in Galiläa, b) von dem Aufbruch aus Galiläa (10, 1) bis zum Ostermorgen, giebt Lk. zwar dieselben beiden Gruppen, stellt aber der ersten sein Kindheitsevangelium voran, der zweiten seine Auferstehungsgeschichte nach, und fügt zwischen beiden den früher sogen. Reisebericht 9, 51—18, 14 ein. — 2. Während Lk. dem Mc innerhalb der Gruppen a) und b) meist aufs genaueste folgt, nimmt er doch an einigen Stellen frappierende Umstellungen vor; man vgl. beispielsweise: die Gefangennahme des Täufers; die Nazarethscene (allerdings mit offenbar anderer Quelle); die Jüngerberufung (ebenso); Mutter und Brüder; Vorwurf des Belzebulbündnisses; Gleichnis vom Senfkorn. — 3) Auch wo die Umstellungen es nicht veranlaßten, finden sich doch öfter merkwürdige Auslassungen im Vergleich mit dem sonst parallel laufenden Mc-Bericht; man vgl. das Fehlen des Gleichnisses vom selbstwachsenden Samen; der ganzen Erzählungsgruppe vom zweiten Seesturm, dem Händewaschen, der Nordreise, der zweiten Speisung und dem Blinden in Bethsaida; später der Ehefrage; der Frage nach dem vornehmsten Gebot; der Gottverlassenheit am Kreuz u. a. m. — 4. Auch außerhalb der drei großen Zusätze (s. sub 1) finden sich eine Reihe Einfügungen, wie Bergpredigt; Hauptmann; Jüngling von Nain; die Gruppe: Täuferfrage, Sünderin, dienende Frauen; Zachäus; Pfunde; Rangstreit am letzten Abend; Jesus vor Herodes; Worte an die weinenden Frauen, über die Kreuzigenden, an den Schächer u. a. m. — Läßt man nun selbst noch dahingestellt, ob dies wirklich alles Umgestaltungen einer eigentlichen, sonst befolgten „Vorlage" waren, d. h. ob Lk. den Mc wirklich vor sich liegen hatte, obwohl das nicht zu bezweifeln ist, — jedenfalls erweisen sie sich, gemessen an dem thatsächlich vorliegenden Mc, großenteils von selbst als dem Absehen dienlich, auf Grund sorgfältigen Forschens eine dem Theophilus zugedachte organisch sich entfaltende Geschichtsdarstellung zu geben. So vor allem die sub 1. u. 2. genannten Abweichungen von Mc, bei denen es im allgemeinen auf ein solches Geschichtsbild hinauskommt, so aber auch die sub 3. und 4. namhaft gemachten, wenn man hier auch die Abzweckung speziell auf das Interesse des gebildeten Heiden mit berücksichtigen muß, für den einiges beiseite zu lassen war, was Mc (oder gar Mt, wenn man darauf mit achten will) darbietet, anderes hinzuzufügen, was dem Wissen oder der Absicht jenes fern lag.

Eine andere Frage ist nun aber, ob diese Aus- und Durchführung der im Proömium ausgesprochenen Absicht zu dem paßt, was wir von Lk. wissen? Hier tritt nun wenigstens für jeden, dem das Johannesevangelium nicht von vornherein ein unglaubwürdiges Lehrgedicht ist, eine meist unterschätzte Schwierigkeit auf. Bei einem Manne nämlich, der den Ereignissen noch so nahe stand wie Lk., der insbesondere noch vielfach Gelegenheit gehabt haben muß, mit Aposteln und sonstigen Augenzeugen zu verkehren, sollte man doch eigentlich erwarten, daß das im Proömium angekündigte Geschichtsbild noch in ganz anderem Maße sich von der Darstellung des Mc (bezw. auch Mt) abhöbe und zwar eben in der Richtung auf Jo. Die Schwierigkeit wächst, je mehr man Ernst macht mit der Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums. Sie droht aber direkt tödlich zu werden für die Abfassung unseres Ev. durch Lk., wenn man die Aussage 1, 3 auf ein von langher laufendes Forschen nach den Thatsachen der ev. Geschichte beziehen zu müssen glaubt. Zwar wird geltend gemacht, daß doch der Bericht des Lk. wirklich nach der joh. Darstellung hinneigende Züge aufweise. Zu den von mir zusammengestellten Stücken (Evfrage S. 52; vgl. auch S. 96 Anm.) hat Zahn noch besonders nachdrücklich die Lesart Ἰουδαίας in 4, 44 gefügt (S. 375; 391; vgl. auch das über 4, 14 S. 374 f. u. 403 u. das S. 443 f. Bemerkte). Aber auch wenn man annimmt, daß Lk. noch mehr derartiges hätte vorbringen können — ich habe auf diese Möglichkeit a. a. O. S. 34; 128 Anm.; 255 f. bereits hingedeutet, — so bleibt davon unberührt, daß gerade diejenigen Momente nicht zur Geltung kommen, welche bei einem, der, allem von Anfang herein genau nachgehend, in Jerusalem, bei den Uraposteln, Erkundigungen eingezogen hätte und der daraufhin die ev. Geschichte (καθεξῆς) schreiben will, wobei er darauf bedacht sein mußte „überall eine Entwickelung des Späteren aus dem Früheren nachzu-

weisen" (Zahn S. 373), nicht so völlig hätten beiseite bleiben können. Theophilus erfährt nicht nur nichts von dem, was Jo 1—4 erzählt wird — das *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας* 4, 44 kann diese Lücke doch schwerlich ausfüllen, — sondern auch nichts von den Festbesuchen und Vorgängen in Jerusalem Jo 5; 7 ff.; 10, 22 ff. und nichts von Lazarus und was damit zusammenhängt 11, 1 ff. Das sind doch alles nicht Episoden, die beiseite bleiben konnten ohne wesentliche Umgestaltung des Geschichtsbildes, wie etwa die Wunderthaten von Chorazin und Bethsaida, von denen übrigens Lk. eben auch wohl nichts einzelnes in Erfahrung gebracht hat, so daß er sich mit dem „*λόγιον*" 10, 13 f. begnügt, das in dieser Hinsicht eine lehrreiche Parallele zu 13, 34 bildet, oder wie so manche Episode aus dem Leben Pauli, von der AG schweigt, weil sie für den Gang der Geschichte im ganzen nichts wesentliches austrägt. Nein, hier handelt es sich um die entscheidendsten Momente der Entwickelung, aus denen das Spätere jeweilig herauswuchs. Mag unser Autor darum, wie gesagt, allerlei auch aus dem johanneischen Erzählungskreise vernommen haben selbst über das von ihm Berücksichtigte hinaus, mag er in einigen Zügen sogar es leise durchblicken lassen, daß er von einer mehrjährigen Dauer des öffentlichen Lebens Jesu und einer Ausdehnung derselben auf Judäa und Jerusalem weiß, so wird dadurch das Urteil nicht berührt, daß ihm „ein wirklich klares Bild von dem Gesamtverlauf der Geschichte Jesu, von der Ordnung und Bedeutung der beiseite gelassenen Partien gefehlt habe" (meine Evfrage S. 128 Anm. u. 254 ff.). Somit scheint nur die Alternative zu bleiben, daß entweder die Geschichtlichkeit des vierten Ev. oder die Abfassung des dritten durch den Apostelschüler Lk. preisgegeben wird. Doch es ist wirklich nur Schein, denn in Wahrheit nötigt das Proömium des Lk., soviel ich sehe, mit nichts zu jener Annahme einer jahrelangen Vorarbeit des Autors. Auch wenn man nämlich unter Betonung des Part. Perf. *παρηκολουθηκότι* die Übersetzung Meyers: „nachdem ich — nachgegangen wäre", ablehnt, ergiebt sich doch noch nicht die Nötigung zu übersetzen: als einer, der vom Anfang herein allem genau nachgegangen ist — die einzige Form bei der das *παρακολουθεῖν* über v. 1 zurückweisen könnte, — sondern es heißt: beschloß auch ich, nachdem ich allem von vornher genau nachgegangen bin. Das allein natürliche Verständnis ist aber dann dies, daß das *παρακολουθεῖν* erst infolge und aus Anlaß der Versuche der vielen einsetzte. Damit aber wird die Dauer des Nachforschens völlig unbestimmt gelassen. Lk. kann seit vielen Jahren, er kann vielleicht auch nur einen Winter lang sich der Aufgabe gewidmet haben, und man kann auch nicht behaupten, daß damit dem *ἀκριβῶς* oder dem *ἄνωθεν* Gewalt geschehe. Jenes ist ja überhaupt nur ein relativer Begriff. Denken wir den Lk., angeregt von den Unternehmungen der anderen, deren Berichte sorgfältig vergleichen, durch eigene Erinnerung an gelegentlich aus sicherer Quelle Gehörtes oder ihm schriftlich vorliegende Notizen etwa eines zeitweiligen Autopten, sowie durch alle in seiner dermaligen Lage irgend thunliche Umfrage bei solchen, die einmal mit Jesus in Berührung gekommen waren, oder bei solchen, die den oder jenen Apostel gehört hatten, erweitern, ergänzen oder rektifizieren, so ist nicht einzusehen, warum er dies sein Thun nicht so beschrieben haben sollte, auch wenn es nicht eine lange Reihe von Jahren dauerte. Wohl aber ist bei solcher Sachlage begreiflich, daß er unter dem Einfluß insbesondere des ihm vorliegenden Mc (cf. ob.) zwar kaum das Grundschema der Missionspredigt im allgemeinen (Zahn S. 441; gegen ein solches meine Evfrage S. 129 ff.), aber das Grundschema dieses auf petrin. *παράδοσις* zurückweisenden, ältesten der synopt. Evangelien aufnahm und es durch die mancherlei großen und kleinen Zusätze, die ihm als verbürgt sich darboten und für die er Platz und Verwendung für seinen Zweck fand, weiter durch etliche Auslassungen und Umstellungen, zu neuer und andersartiger Gestalt ausarbeitete, zur Gestalt einer nach Möglichkeit wohlgeordneten Geschichte Jesu, die dem gebildeten Heiden den erhofften Dienst leisten sollte (vgl. meine Evfr. S. 254 ff.). Damit wäre denn auch, soweit es hier angängig ist, die Frage wirklich bejaht, ob die Ausführung des im Proömium entworfenen Programms aus der Feder des geschichtlichen Lukas geflossen sein könne.

Oder sollte wirklich schließlich der angebliche Umstand, daß das Ev. unklare Erinnerungen oder sonst verbürgten Nachrichten Widersprechendes enthalte, doch noch nötigen, etwa bei ähnlicher Vorstellung des litterarischen Prozesses doch an einen erst später lebenden Autor oder Quellenredaktor zu denken? — Gewiß, man kann angesichts dieses oder jenes Berichts an sagenhafte Umbildung oder Ausschmückung gemahnt werden. Vielen gehört schon die jungfräuliche Geburt dahin; anderen sind nur einzelne Züge dieser oder anderer Erzählungen bedenklich. Aber das Meiste ist ja durch analoge Berichte des Mc und Mt, die man doch mit Recht der apost. Zeit zuschreibt, gedeckt, und wenn sich über dieselben

hinaus nachweisbar Sagenhaftes fände, so fehlt doch wohl jeder Anhalt zur Bestimmung der Zeitgrenze, vor der dies nicht habe auftreten können! — Was weiter die unleugbaren kleinen Differenzen von den anderen Evangelien anlangt, so wäre in jedem Falle erst zu untersuchen, wer denn eigentlich im Rechte sei, und ob sich nicht vielleicht eine Aufklärung gewinnen lasse. Und dasselbe ist betr. der großen Abweichungen von Mt in der Kindheits- und Herrlichkeitsgeschichte zu sagen. Mit der Persönlichkeit des Verf. hat das alles unmittelbar nichts zu thun, sowenig wie die Frage, ob die „Schatzung" 2, 2 u. ä. in allen Punkten genau beschrieben ist. — Ernstlich in Betracht kommt nur das Verhältnis der lukanischen „Herrlichkeitsgeschichte" zu 1 Ko 15, 5 ff., freilich nicht in dem Sinne, daß das Schweigen des Paulus über die Erscheinung vor den Emmausjüngern, worüber dem Lk. offenbar ein besonders guter Bericht vorlag, Schwierigkeiten machte, wohl aber weil die weitere Erzählung des Lk. der Aufzählung Pauli scheinbar sowenig entspricht. Doch kann man nicht übersehen, wie immerhin gerade Lk. unter den Evangelisten am meisten dem paulinischen Bericht sich annähert; speziell weiß er von der Erscheinung vor Petrus (24, 34 vgl. 1 Ko 15, 5) und von einer im gewissen Sinne darauf folgenden Erscheinung vor den Elfen (und denen mit ihnen). Daß er dann in raschem Abbrechen nur noch des letzten Zusammenseins kurz gedenkt, kann um so weniger auffallen, als er wirklich am Ende seiner „Geschichte" und vielleicht auch seiner Schriftrolle angekommen ist, so daß er, auch wenn er Genaueres wußte, weder Anlaß noch Möglichkeit hatte, es anzufügen und sein Evangelium durch Häufung gleichartiger Berichte zu verlängern.

Durch die Erinnerung an die Berührung mit 1 Ko sind wir nun aber gleichzeitig an die schon oft beobachtete und tendenzkritisch ausgebeutete, jedenfalls aber nahezu einstimmig anerkannte Thatsache erinnert worden, daß das Evangelium in Anschauungs- und Darstellungsweise vielfach eine „paulinische Färbung" zeigt, ohne daß man übrigens den Eindruck litterarisch vermittelter Abhängigkeit gewönne. — Nimmt man damit die umfassenden Nachweisungen zusammen, durch die der Engländer Hobart die Vertrautheit des Autors mit der medizinischen Litteratur und Terminologie dargethan hat (the medical language of St. Luke, 1882; vgl. die Auswahl bei Zahn S. 417 f.), so dürfte in der That die Tradition von den verschiedensten Seiten bewährt erscheinen, und die kritischen Beanstandungen würden schwer begreiflich, wenn nicht, wie bemerkt, die AG das Ev. immer wieder in den Strudel zöge, der die neutestamentlichen Schriften zu verschlingen trachtet. Es gilt darum — mit Übergehung der hier doch nicht zum Austrag zu bringenden Quellenfrage — alsbald zur AG den Übergang zu machen, wobei natürlich wieder und hier erst recht nur die Hauptpunkte berührt werden können.

6. Es ward schon oben angedeutet, daß, wenn auch das Proömium zum Evangelium nicht ohne weiteres auf AG mitbezogen wird, seine Aussage doch auch für den *δεύτερος λόγος* von Belang ist. Es handelt sich thatsächlich um eine Fortsetzung. Immerhin wird das vorausgesetzte Bedürfnis des Lesers ein etwas anderes sein, gleichviel ob man aus dem Wegfall des *κράτιστε* schließt, daß Theophilus inzwischen Christ geworden oder nicht. Man hat hier kaum anzunehmen, daß die Zufälligkeit, in der eine Fülle von Überlieferungen an Theophilus gekommen, ihn den gesicherten geschichtlichen Grund des christlichen Glaubens noch entbehren ließ. Dagegen mochte die Verschiedenheit der Form, in der das Christentum dem gebildeten Heiden entgegentrat, bezw. der Gedanke, ob nicht die Weise, wie die aus dem Judentum hervorgegangene Religion jetzt den Heiden dargeboten werde, einen unberechtigten Bruch mit der Vergangenheit bedeute, ja der Gedanke, ob nicht hier überhaupt eine „ungeordnete" Bewegung vorliege, immer wieder zum Anstoß werden können. Daß derartige oder doch verwandte Stimmungen gerade in der apostolischen Zeit selbst bei Christen sich wirklich eingestellt haben, bekunden nicht nur in ihrer Weise Mt und Hbr, sondern wohl auch Rö. Läßt sich also zeigen, daß AG einer solchen Stimmung entgegenkommt, so ist damit schon nicht wenig zu Gunsten der traditionellen Fassung gewonnen. Nun kann man es aber eigentlich als allgemeinen Eindruck bezeichnen, daß des Verfassers Bemühen sich in jener Richtung bewegt. Wie im Evangelium *ἄνωθεν* einsetzend giebt er auch hier eine Geschichtsdarstellung, der man es anmerkt, daß sie bemüht ist „die Entwickelung des Späteren aus dem Früheren darzustellen", so zwar, daß zunächst ein Bild der urapostolischen Anfänge gezeichnet wird, dann die allmähliche Entwickelung auf die Hereinziehung der Heiden ins Gottesreich hervortritt, und weiter zur Darstellung kommt, wie durch Paulus, dessen Gestalt bereits vorher eingeführt ist, nun die Weiterführung jener Anfänge vollzogen ward, und zwar zunächst bis zu der Hinkunft Pauli nach Rom und seinem dortigen Wirken. Dabei wird aber nicht unterlassen zu zeigen, wie dieser Weg Pauli nicht etwa willkürlich gewählt war, sondern wie der Apostel göttlicher Leitung und Weisungen gefolgt ist, bezw. zugleich durch

der Juden Verhalten sich zu seinen Schritten gedrängt sah, andererseits aber auch die Zustimmung der übrigen Apostel und speziell des Herrenbruders Jakobus fand, wenn auch letzterer einen etwas abweichenden Standpunkt vertrat, der aber doch nimmermehr gegen Pauli Weise ausgespielt werden könne. Nebenher wird endlich bemerklich gemacht, wie bei Paulus, so gut wie bei den Uraposteln vor ihm, auch in dem Verhältnis zu den staatlichen Autoritäten kein Anlaß zu Bedenken vorliege. Also die Ausführung entspricht der aus dem Proömium des Evangeliums ersichtlichen Absicht (ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν) und schon in der apostolischen Zeit wahrscheinlichen Bedürfnissen, selbst wenn man die mehr und mehr Anhänger gewinnende Vermutung, daß noch ein τρίτος λόγος beabsichtigt war, der auch auf die urapostolische Wirksamkeit zurückgreifen sollte, außer Anschlag läßt. Die Frage ist nur wieder, ob die Ausführung auch den Thatsachen entspreche, oder ob in dieser Beziehung Bedenken vorhanden sind, die die Abfassung durch den Paulusschüler aufheben?

Den Hinweis auf die angeblich ungeschichtliche Parallelisierung der Schicksale des Petrus und Paulus sollte man freilich nicht mehr wiederholen. Soweit eine solche wirklich vorliegt, geht sie nicht über das hinaus, was man bei so verwandten Verhältnissen erwarten darf. Schlimmer wäre es, wenn die Anschauungen beider in ungeschichtlicher Weise zur Konsonanz gebracht wären. Doch müßte die angebliche historische Dissonanz besser nachgewiesen sein, als durch eine, zwar schon in den Clementinen vorliegende, aber durch dieses Alter noch nicht gerechtfertigte Ausbeutung der Episode Ga 2, 11 ff. und durch eine thatsächlich veraltete Auslegung der Korintherbriefe. Auch wenn man vor allem 1 Pt willkürlich außer Anschlag setzt, bleiben Ga 1, 18 (vgl. 24) und 2, 9 gerade für die Zeit, in der Petrus in der AG seine Rolle spielt, Zeugen eines guten Einvernehmens, und lassen den Gedanken grundsätzlicher Differenzen nicht aufkommen. Daß immerhin Paulus in seinen Briefen — aus leicht ersichtlichen Gründen — vielfach andere Töne anzuschlagen weiß, als in den Reden der AG, ist selbstverständlich. Bleibt obendrein nicht außer Ansatz, daß auf jeden Fall, gleichviel ob man die Reden der AG für freie Konzeptionen nach Art griechischer Historiographie hält oder ihnen mündliche oder schriftliche Ueberlieferungen zu Grunde liegen läßt, der Bericht eben der eines Dritten ist und dessen Eigenart nicht verleugnen wird, so wird auch von hier aus ein ernstliches Bedenken nicht entstehen. Daß weiter das Verhalten beider Apostel in der Heidenfrage den Reden entsprechend dargestellt wird, ist selbstverständlich. Es besteht aber auch in Wirklichkeit kein Grund, warum nicht Petrus schon frühzeitig den Weg zur Anerkennung des Universalismus gefunden haben sollte. Wenn es nach Pfleiderer (Urchristentum, S. 47) „die Entschlossenheit von Petrus Temperament und noch mehr seine rückhaltlose Liebe zum Herrn J. war, was ihn (auf dem Apostelkonvent) alle anderen Bedenken beiseite setzen und die Bruderhand der Gemeinschaft dem Heidenapostel reichen ließ", so sieht man doch nicht ein, warum er z. B. unter den AG 10 u. 11 geschilderten Umständen nicht zu dem dort dargestellten Verhalten hätte bestimmt werden können. Und ebenso ist schwerlich zu erweisen, daß Paulus nicht die für den gebornen Juden gewiesene Anknüpfung bei den Synagogen benutzt haben könnte. Es bedarf kaum der Erinnerung an 1 Ko 9, 19 ff.

Doch der Raum verbietet diesen allgemeineren Erwägungen weiter nachzugehen. Die Entscheidung liegt nicht hier, und nicht in den einzelnen angeblich sagenhaften Erzählungen. Sie liegt dort, wo Lukas ausdrücklich mit paulinischen Aussagen zusammenstößt. Erweisen sich die da behaupteten Widersprüche wirklich als unlösbar, so sinkt allerdings das Vertrauen zum übrigen sehr erheblich. Der locus classicus bleibt AG 15, 1 ff. vgl. mit Ga 2, 1 ff. Ältere und neueste Harmonistik hat die Schwierigkeit zu heben versucht, indem Ga 2 auf eine andere Jerusalemreise (AG 11, 27 ff., so neuerlich wieder Ramsay, V. Weber; AG 18, 22 so Wieseler; aber auch AG 9, 26; vgl. die „Musterkarte" allein aus dem Jahre 1893 im ThJB XIII, 130 f.) bezogen ward. Das ist gewiß abzulehnen. Am häufigsten hilft man sich, indem man darauf weist, wie das die durchschlagende Schwierigkeit bereitende Dekret nach des Lukas eigener Darstellung lediglich Sache der Urgemeinde gewesen sei, wie es auch gar nicht eine gesetzliche Auflage für die Heidenchristen bedeute, an die dieselben um ihres Heils willen gebunden sein sollten, ja, wie es überhaupt nichts eigentlich Neues darstelle gegenüber der allgemeinen Christenpflicht (so besonders scharfsinnig Klostermann allerdings mit Konjektur zu v. 20), und wie es darum auch für Paulus weder den Galatern gegenüber notwendig zu erwähnen, noch später irgend ausdrücklich zu vertreten war. Daß diese Erledigung dem guten Willen der Leser mehr zumute, als jene Versicherung, daß das Dekret tendenziöser-

weise oder auch nur infolge willkürlicher Kombination hierher verlegt sei, kann man kaum behaupten. Im Gegenteil, es läßt sich manches dafür sagen, und man könnte angesichts der Dürftigkeit der Quellenangaben und andererseits der bisher gewonnenen Bewährung der lukanischen Berichterstattung dabei wohl Beruhigung fassen. Doch ist sie eben nicht so unbedingt einleuchtend, daß sie alle weiteren Versuche abschnitte. Und in Anbetracht des Umstandes, daß an der Thatsache des Dekrets innerhalb der apostolischen Zeit überhaupt nicht gezweifelt werden kann (vgl. zuletzt Harnack, ABA 1899, S. 150 ff.), und daß nur die Frage nach der Gelegenheit eine diskutable ist, die einzige Angabe hierüber aber bei einem Schriftsteller sich findet, der sich seiner sorglichen Bemühungen wenigstens nach Ev. 1, 3 bewußt war, ist es nicht nur ein Interesse einer voreingenommenen Harmonistik, sondern Pflicht gesunder geschichtlicher Forschung immer aufs neue eine restlose Lösung anzustreben. Daß es freilich mißlich ist, an dieser Stelle wo eine eingehende Begründung ausgeschlossen ist, sich darauf einzulassen, ist deutlich. Immerhin wird es zulässig sein, mit einigen Worten die Richtung anzugeben, in der vielleicht jenes restlose Resultat sich wirklich ergiebt. Auszugehen ist dabei von einer textkritischen Vorfrage betr. Ga 2, 5. Der recipierte Text liest hier am Anfang: *οἷς οὐδέ*, und dies *οὐδέ* hat die Erklärung des Satzes, selbst wo es gestrichen wird, des öfteren noch dahin beeinflußt, daß man die Aussage ebenso bezieht, wie es bei der recipierten Lesart fast unvermeidlich scheint, nämlich auf die Beschneidung des Titus. In Wahrheit dürfte aber gerade die irrige Beziehung des Satzes hierauf die Lesart veranlaßt haben, wie schon Ambrosiaster empfunden hat, und es wird mit ihm, mit Tertullian und Victorin, mit Irenäus (interpr.) und Pelagius, mit den plurimis codd. graec. et lat. des Victorin, mit D, d und e das *οἷς οὐδέ* zu streichen sein, wie dies eingehend Klostermann (Probleme im Aposteltext, S. 38 ff. vgl. auch Zahn, GK II, 498) nachgewiesen hat. Nur wird man dann nicht nur jene Beziehung des *εἴξαμεν κτλ.* auf des Titus Beschneidung aufgeben müssen, sondern auch die von Klostermann unter Berufung auf Hieronymus vorgeschlagene Beziehung auf das ganze Reiseunternehmen des Apostels. Vielmehr dürfte dann v. 5 direkt auf die den Galatern bekannte Anerkennung des Dekrets seitens des Paulus und Barnabas gehen. — Offenbar nämlich hat es Paulus mit bestimmten Verleumdungen zu thun. Man hat ihn bei den Galatern beschuldigt, daß er den Mantel nach dem Winde hänge (1, 10). Anfangs, nach seiner Bekehrung, habe er sich alsbald in Jerusalem instruieren lassen. Nachher habe er aus Konnivenz gegen die heidnischen Vorurteile sein gesetzesfreies Evangelium verkündigt. Dann wieder sei er nach Jerusalem gegangen, weil er seiner Sache unsicher geworden war. Und da habe er sich ja auch gehorsamst jenes Dekret gefallen lassen, von dem, vorausgesetzt daß es auf dem Konvent entstanden, die Leser des Briefs, wenn es Südgalater waren, Kenntnis hatten, oder das man anderenfalls ihnen jetzt vorführte. Was er aber — so wird man hinzugefügt haben — sich sonst noch (etwa in der Zusammenkunft *κατ' ἰδίαν*) habe von den „Geltenden" auferlegen lassen, da wolle man gar nicht nachfragen! Wie er dann wieder in Antiochien war, — vorausgesetzt daß dies nicht auf eine frühere Zeit zu verlegen ist (vgl. Zahn in NKZ 1894, S. 435 ff.) — da habe er freilich sich schleunigst aufs neue mit Petrus überworfen u. s. w. (vgl. 1, 15 ff. 2, 1 ff. und spez. noch 5, 11). — Dem gegenüber stellt nun Paulus klar, wie er alsbald nach seiner Bekehrung sich nicht mit Fleisch und Blut besprochen habe 2c. Darauf, nach drei Jahren, sei er nach Jerusalem gereist, den Kephas kennen zu lernen und sei dort ganze fünfzehn Tage geblieben 2c. Darauf — nach 14 Jahren! — sei er abermals hinaufgezogen und habe ihnen sein Evangelium vorgelegt. Aber nicht einmal, daß man den mitgenommenen Hellenen Titus zur Beschneidung gedrängt hätte! Wegen der *ψευδάδελφοι* aber hätten sie (er und Barnabas) einen Moment nachgegeben in Unterordnung (oder vielleicht besser: der Unterordnung Raum gegeben; so Klostermann), damit nicht (dies hat Gewicht) durch hartnäckiges Weigern ein die Erhaltung der evangelischen Wahrheit für die heidnischen Leser bedrohender Riß entstehe, hätten also darum die Vermittelung, die doch wohl irgendwie in dem Dekret liegt, sich gefallen lassen. Von den Geltenden aber, — ihm hätten die nichts hinzu auferlegt (oder vorgelegt), sondern im Gegenteil 2c. — Und was den Streit mit Petrus anlange, so hätte da eben dieser die Schuld gehabt. — Man sieht alsbald, wie, wenn diese Auffassung Recht hat, Ga 2, 1 ff., zunächst im Hauptpunkt mit AG 15, 1 ff. nichts weniger als in Widerspruch steht. Vielmehr ist es eben Lukas, der durch die Mitteilung des Dekrets das über dem falsch bezogenen v. 5 liegende Dunkel lichtet, das man durch Hinzufügung von *οἷς οὐδέ* von Alters künstlich zu erhellen suchte. — Aber hat nicht Paulus später das Dekret entsprechend dem *πρὸς ὥραν* völlig ignoriert, während AG 21, 25 voraussetzt, daß es noch in allgemeiner Geltung war? — Man wird

dies nur behaupten können, wenn man nicht genau zusieht und insbesondere das gewichtige ἡμεῖς 21, 25 nicht beachtet. Gerade im Gegensatz zu der an Paulus gerichteten Aufforderung sich den Judenchristen als einer zu erweisen, der nicht abtrünnig ist von Moses, betont Jakobus durch das ἡμεῖς offenbar, daß er darauf verzichten will, dem Apostel abermals ein Nachgeben in der Richtung des Dekrets zuzumuten: „Betreffs der Heidenchristen aber, da haben wir jenes Schreiben erlassen, d. h. damit sollst du unbehelligt bleiben.“ — Man sollte denken, daß sich so wirklich alles erklärt. 1. Paulus konnte auf dem Konvent soweit nachgeben, als er that, indem er der Sendung des Schreibens an seine Gemeinden nicht widersprach, ja er konnte den Gemeinden von Derbe, Lystra ꝛc. (16, 4) die *δόγματα* mitteilen, aber er hat sich nicht verpflichtet, sie als solche *δόγματα* auch weiterhin seinem Missionsgebiet aufzulegen, wennschon ihm der Inhalt derselben persönlich nicht unsympathisch war. (Der starke Ausdruck *εἴκειν τῇ ὑποταγῇ*, nebenbei bemerkt vielleicht eine von den Gegnern zuerst gebrauchte Wendung, hat übrigens sein Gegenstück in dem *συνυποκρίνεσθαι*, das v. 13 dem Petrus und den übrigen *Ἰουδαῖοι* nachsagt). Wie weit er im späteren Verlauf seiner Missionsthätigkeit Anlaß genommen hat, etwa seinerseits in Form eines Ratschlages oder Wunsches davon zu reden, können wir hier nicht untersuchen. In Frage käme speziell der erste Korintherbrief. 2. Jakobus konnte wohl seinen einstigen Vorschlag nicht desavouieren, aber er konnte anerkennen, daß Paulus nicht gehalten war, jenen Beschluß weiter durchzusetzen, und wird bereit gewesen sein, den Apostel gegen eventuelle Vorwürfe in diesem Punkte in Schutz zu nehmen, wobei immerhin möglich aber nicht nötig ist, daß ihm selbst die strikte und allgemeine Durchführbarkeit und der Nutzen des Dekrets zweifelhaft geworden war. 3. Lukas endlich hatte ein Interesse daran, dem Theophilus, der von der Sache vielleicht etwas gehört haben konnte, wie zuvor das Zustandekommen jenes Dekrets, so jetzt diese Erklärung des Jakobus mitzuteilen, wonach man in Jerusalem selbst darauf verzichtete, die Durchführung von Paulus zu fordern, bezw. die Sache als eine läßliche anzusehen bereit war. — Es muß hier leider mit diesen Andeutungen genug sein. Sollten sie den rechten Weg weisen, so wird man allerdings mit noch größerer Zuversicht als es bei der oben angegebenen Lösung möglich scheint, erwarten dürfen, daß der Verfasser auch in anderen Fällen wohl orientiert gewesen sein wird, und daß die sorgfältige Beachtung seiner Aussagen wie an diesen für die ganze Geschichtsentwickelung hoch bedeutsamen Stellen, so auch in anderen mehr oder weniger wichtigen Punkten uns Ergänzungen der durch Paulus bekannten Thatsachen darbietet, wie sie eben nur Einer zu geben vermochte, der den Ereignissen nahe genug stand. Es handelt sich beispielsweise zunächst um die weiteren Jerusalemreisen, für die gleichfalls der Umstand in Betracht kommt, daß Paulus in Ga bestimmte Verleumdungen im Auge hat; um das Zusammentreffen mit den römischen Juden c. 26, für das eine Rekonstruktion der Geschichte der römischen Christengemeinde mit Berücksichtigung des Claudian. Edikts (Sueton, v. Claud. 25; AG 18, 2) die Erklärung bringen hilft, und um ähnliche Fälle. Es handelt sich aber auch um das Pfingstwunder, die Gütergemeinschaft u. a. angeblich auf verworrenen Nachrichten beruhende, übrigens nicht einmal dann direkt gegen Lukas als Autor sprechende Züge; ev. auch um die Übergehungen von bes. aus den Korintherbriefen (doch vgl. auch Ga 2, 11 ff.) bekannten Thatsachen, die aber für den Fortgang der geschichtlichen Entwickelung nichts austrugen. Der zugemessene Raum gestattet kein Eingehen auf dies alles. Dagegen muß, wenn auch in aller Kürze, auch hier wie beim Evangelium noch ein Blick auf die positiv für lukanische Autorschaft sprechenden Momente geworfen werden.

Auf der Grenze hierzu liegen die schon mehrfach berührten „Wirstücke“. Daß dieselben aus der Absicht des Autors stammten, sich als Augenzeugen zu empfehlen, während er es doch nicht war, wird selten noch behauptet. Das Raffinement, mit dem das „Wir“ meist nur bei weniger wichtigen Verhältnissen eingeschmuggelt wäre, ist, selbst wenn Lc 1, 1 ff. nicht vorläge, unglaublich. Man nimmt fast allgemein an, daß hinter dem „Wir“ ein Augenzeuge steht, bezw. daß die Wirstücke etwa einem Reisetagebuch entstammen. Man meint aber vielfach, daß der Schreiber von dem Autor des Ganzen sich unterscheide. Jedenfalls spricht schon eins hiergegen, d. i. der Mangel an sprachlichen Differenzen gegenüber dem übrigen Text. Das wenige, was z. B. Zeller S. 514 anführt, kommt nicht in Betracht. Vgl. dagegen ibid. und Hawkins S. 148 ff. Hinzu kommt, daß jeder Versuch, die Stücke einfach herauszulösen, zu einem Schriftstück führt, das wörtlich so gewiß nicht als Tagebuch u. dgl. aufgeschrieben ist, in das man seine die Ereignisse begleitenden Notizen einträgt. Hätte aber eine Um- und Einarbeitung von anderer Hand stattgefunden, in dem Maße daß die betreffenden Stücke der Redeweise des Ganzen assimiliert worden

wären, so wäre das Stehenlassen des ἡμεῖς ein völliges Rätsel. Hinwiederum erklärt es sich von selbst, wenn der Verfasser des Tagebuchs und der AG dasselbe „Ich" repräsentieren, d. h. aber wenn der Autor ad Theophilum ein Reisegefährte des Paulus war, der auch bei freier Benutzung seiner Notizen das „Wir" stehen lassen konnte. Und zwar stimmt die Zeit dann mit den aus den Paulusbriefen gewonnenen Andeutungen über des Lukas Verweilen beim Apostel (vgl. oben). Vortrefflich paßt dazu jenes vereinzelte „wir" 11, 28 (nach D), das wieder mit der Tradition von der antiochen. Herkunft des Lukas und andererseits mit der davon wohl unabhängigen Überlieferung von einem Antiochener Theophilus (vgl. Zahn S. 334) zusammentrifft. — Weiter kommen auch hier die Nachweisungen Hobarts in Betracht betr. die medizinischen Ausdrücke (vgl. oben). Gewiß wäre das für sich noch kein Beweis, sowenig wie an sich die meist anerkannte Verwandtschaft mit Paulus schon die Abfassung durch einen Paulusgefährten darthut. Nehmen wir es aber zusammen mit dem, worauf zuvor gewiesen ward, und vor allem mit der starken Tradition, so darf man wohl sagen, daß die lukanische Abfassung kaum mit Recht angefochten werden kann, und darf das Vertrauen teilen, welches Historiker wie Curtius und Ranke, Philologen wie Blaß und Vogel, Archäologen wie Ramsay dem Buche ebensowohl schenken, wie eine große Reihe Theologen.

8. Es verbleiben noch einige Fragen. 1. Was die Quellen anlangt. Wie schon angedeutet hat man auch hier Quellenscheidungen versucht. Aber angesichts der Thatsache, daß man nicht wie bei den Evv. Parallelberichte zum Ausgangspunkt nehmen kann, erscheint der Versuch wenig Aussicht auf irgend sichere Resultate zu bieten. Darum soll nicht geleugnet werden, daß besonders der ersten Hälfte z. T. Aufzeichnungen anderer vorgelegen haben dürften (vgl. die einschlägigen Arbeiten seit Schleiermacher, die neueren charakterisiert von Zöckler a. a. O.). 2. Was das Verhältnis zu den paulinischen Briefen anlangt. Dieselben werden teils als stark benutzte (bes. Jacobsen), teils als dem Lk. überhaupt nicht zugängliche Urkunden betrachtet. Die Wahrheit wird sein, daß Lk. gerade für die Zeit, für die uns die paulinischen Briefe besonders dienen, schwerlich ein großes Bedürfnis nach ihrer erneuten oder erstmaligen Lesung gehabt haben dürfte. Und am allerwenigsten ist bei ihm ein tüftelndes Heraussuchen einzelner historischer Thatsachen, wie wir es vollziehen müssen, wahrscheinlich. Klingen die Briefe an (vgl. z. B. das von Clemen betonte πορθεῖν nur Ga 1, 13 und 23 und AG 9, 21), so weist das noch nicht auf litterarische „Ausnützung". 3. Was die Zeit und den Ort der Abfassung anlangt, so ist Sicheres nicht zu ermitteln. Die noch von Blaß und etl. festgehaltene Meinung, daß der Verf. am Abschluß der zwei röm. Jahre Pauli schreibe (das Ev. also noch früher), ist unmöglich. Von anderem abgesehen entscheidet gerade der Schluß der AG schon dagegen. Die Abhängigkeit des Ev. von Mc, der sicher erst nach Petri Tode schrieb, giebt den Terminus a quo. Worte, wie Lk. 21, 20 ff. machen es, auch wenn man nicht direkt ein vaticinium ex eventu dort findet, eigentlich zur Gewißheit, daß die Zerstörung Jerusalems vorüber ist. Neuerlich hat Krenkel die ältere Meinung litterarischer Abhängigkeit von Josephus neu zu erweisen versucht (Josephus und Lk. 1894). Doch ist seine Argumentation von Belang wohl nur soweit es sich um Bekanntschaft des Lk. mit dem bell. Jud. des Josephus handelt (Vogel S. 57 ff.). Wäre sie in diesem Punkte zweifellos sicher, so könnte Lk. nicht vor Mitte der siebziger Jahre geschrieben haben. Man mag aber selbst die achtziger Jahre annehmen. Ueber den Ort der Abfassung sind beachtenswerte Ueberlieferungen nicht vorhanden. Ist Mc in Rom entstanden und wohl zunächst für das römische Kirchengebiet bestimmt gewesen, so könnte man darin einen Anlaß finden, auch des Lk. Schriftstellerei in Rom sich vollziehend zu denken, wo auch Josephus schrieb. Freilich fehlt jede Nachricht über einen späteren längeren Aufenthalt des Lk. in Rom.

Dagegen müssen beide Schriften des Lk. frühzeitig in Rom bekannt gewesen sein. Fragt man nämlich 4. noch nach der ältesten Verbreitung der Schriften noch vor ihrer ausdrücklichen Nennung als lukanischer, so wird schon Clemens R. als schwer anfechtbarer Zeuge genannt werden müssen. Man vergleiche außer den Citaten von evangel. Herrenworten 13, 2 und 46, 8, die nach Kombination von Mt und Lk aussehen, und dem kombinierten atl. Citat 18, 1, das in AG 13, 22 sein Vorbild hat, bes. die Bezugnahme auf das Logion AG 20, 35 in 2, 1, die um so weniger aus mündlicher Überlieferung abzuleiten ist, als auch die Citationsformel AG 20, 35 mehrfach sonst bei Clemens nachklingt, ja auch der nähere Kontext nicht ohne gewisse weitere Anklänge an jene Rede ist, die unter solchen Umständen doch am Ende nicht zufällig sind. Doch kann dem hier so wenig weiter nachgegangen werden, wie der Frage, ob und wieweit sich auch bei Hermas, Barnabas, Ignatius, und in der Didache, sowie bei Polycarp und Papias Anlehnungen

finden. Die gelehrten Editionen pflegen die meisten Anklänge zu registrieren, doch ist es fast immer möglich, sich eben damit zu begnügen und die Benutzung zu verneinen. Dies erscheint, wie schon oben gezeigt, ganz ausgeschlossen bei Justin, sowie bei Marcion und auch in den Clementinen. Damit aber ist man schon an der Grenze der direkten Zeugnisse für Lk. als Verfasser der zwei Schriften angelangt, wovon oben die Rede war. — Es bleibt 5. noch als letzter Punkt die Frage nach dem Text des Ev. und insbesondere der AG. Noch in der vorigen Auflage konnte es genügend erscheinen, wenn gesagt ward: „Der Text der AG ist verdorbener als derjenige irgend eines anderen Buchs des NTs". Inzwischen ist besonders durch Fr. Blaß, der dabei ohne es zu wissen einen u. a. schon von le Clerk ausgesprochenen, übrigens auch von Zahn (und F. Gleiß) gelegentlich ins Auge gefaßten, wenn auch noch nicht verfolgten Gedanken aufnahm, die textkritische Frage in ein völlig neues Stadium gebracht. Ausgehend nämlich von der Beobachtung, daß eine Reihe besonders im Occident verbreiteter, unter den großen Hss. zumeist durch Cod D vertretener Lesarten zunächst der AG keineswegs den Charakter sonstiger Verschlimmbesserungen tragen, sondern nach Inhalt und Form einen nicht minder originalen Eindruck machen, als die recipierten parallelen Textbestandteile, stellte Bl. die Hypothese auf, daß die AG thatsächlich von vornherein in doppelter Gestalt erschienen sei, nämlich in einer die ursprüngliche Konzeption wiedergebenden besonders den Occident beherrschenden, doch auch in Syrien und Ägypten (sahid.) gelesenen Form (β = ed. Rom.) und in der von Lk. selbst für die Widmung und Herausgabe hergestellten revidierten Form, die im Orient zur Geltung kam und schließlich im wesentlichen sich durchsetzte (a = ed. Antioch.), wobei aber natürlich eine Reihe von Lesarten aus β in die im allgemeinen a vertretenden Hdss. und zahlreiche Lesarten, die auf a hinweisen, in die Zeugen für β, spez. in D (weniger in Flor.) eingedrungen sein können und werden, und wodurch erst recht nicht ausgeschlossen ist, daß in beide Textformen auch die sonst üblichen Textänderungen dritter sich eingeschlichen haben. Letzterer Umstand ist von Blaß wenigstens in der Ausführung wohl unterschätzt worden. Auch hat die Ausdehnung seiner Hypothese auch auf das Evangelium, wobei jedoch umgekehrt die Zeugen für a den älteren Text darbieten sollen, den Eindruck etwas abgeschwächt. Aber auch wenn man sehr vieles von dem, was z. B. Weiß gegen Blaß speziell in D als späteren Ursprungs in Anspruch nimmt (TU XVII, 1 ff.), preisgiebt, so bleiben doch eine Anzahl von Varianten der β-Gruppe, die sich weder als Folge einer einfachen Textverwilderung, noch als Frucht einer von einem späteren vorgenommene Textrevision recht begreifen lassen wollen, aber auch schwerlich als durch Korrektur von anderer Hand aus den Handschriften der a-Gruppe hinausgedrängte in Wahrheit alleinberechtigte Lesarten vorzuziehen sind, sondern nach Sprachcharakter und Inhalt in der Richtung der Blaßschen Hypothese weisen, die denn auch bei Gelehrten wie Nestle, Zahn, Zöckler, Belser, Vogel u. a. entschiedene Zustimmung bei vielfach selbstständiger Behandlung des einzelnen (vgl. bes. zu AG 15) gefunden hat. Daß die Akten noch nicht geschlossen sind, bezeugt Blaß' eigenes Schwanken, insofern er zuletzt nicht mehr a oder β, sondern eine beiden vorangehende Form als die erste Niederschrift des Lk. ansieht, aus der die beiden Editionen geflossen sind (ThStK 1900, S. 11 und 19). Ob übrigens, selbst wenn die Richtigkeit der Hypothese sicher erwiesen wäre, damit die Bemühungen um den Nachweis verschiedener und verschiedenartiger Quellen völlig illusorisch gemacht würden, wie man wohl gemeint hat, ist doch zu bezweifeln. Es ist nicht einmal zu leugnen, daß das Verfahren solcher zweimaligen Ausgabe an sich ebensogut von einem Autor der nachapostolischen wie der apostolischen Zeit geübt werden konnte. Doch vermehren allerdings jene abweichenden β-Lesarten durch die in ihnen enthaltenen und nun erst ins volle Licht getretenen detaillierten Angaben eines offenbar den Dingen nahestehenden, ja 11, 28 als Augenzeuge schreibenden Autors die Instanzen für die Überlieferung von dem lukanischen Ursprung der Schriften um ein weiteres Moment. Was mit der Bewährung dieser Ueberlieferung für unser Wissen und unser Urteil über den Lk. der Paulusbriefe gewonnen ist, ward oben angedeutet. Schwerer aber wiegt, was dieser Lk. uns für unsere Erkenntnis der evangelischen und apostolischen Geschichte darreicht. **Paul Ewald.**

Lukas v. **Prag** s. Bd III S. 454, 57 ff.

Lukas von Tuy (Tudensis), gest. 1250. — Florez, Hispania sacra XXII; Fabricius, Bibl. lat. med. aevi III, S. 833; Arevalo in seiner Ausgabe Isidors, Isidoriana I, cap. 13, MSL 81, S. 63 ff.; Potthast, Nova biblioth. hist. 2. Aufl. I, S. 747.

Lukas von Tuy, geboren zu Leon in Spanien, Kanonikus des Isidorusstiftes daselbst, dann Diakonus zu Tuy in Galizien, macht 1227 eine Reise nach Jerusalem, besucht in

Italien Papst Gregor IX. und Elias von Cortona, den General des Franziskanerordens, wird 1239 Bischof von Tuy und stirbt 1250 (nach den AS, nach Florez 1249). Er stellte eine große Chronik von Spanien zusammen. Die zwei ersten Bücher enthalten die historischen Arbeiten Isidors mit Zusätzen, die beiden letzten die des Ildefons und Julianus mit eigener Fortsetzung von 670—1274 der spanischen Ära (= 1236 n. Chr.) herausgeg. von Schott, Hisp. illustr., Frankfurt 1603, Bd IV. Außerdem ist zweifellos von ihm eine Widerlegung der Albigenser und anderer Ketzer. Das Buch besteht meist aus Excerpten aus Gregor dem Großen und Isidor, ist aber nicht unwichtig für die Kenntnis der Sektengeschichte in Südfrankreich und Spanien. Er bekämpft auch solche Ketzer, qui negant esse alteram vitam et invisibilia esse non credunt. Als archaistischer Fanatiker in Kunstsachen zeigt er sich, indem er die Darstellung Gottes in Menschengestalt speziell und der Trinität als Ketzerei verwirft (mit Worten Isidors) und ebenso die Darstellung des Kruzifixus, die Füße übereinander mit einem Nagel befestigt. Beides war sonst in jener Zeit schon ziemlich gewöhnlich. Das Werk ist herausgegeben von Mariana unter dem Titel De altera vita fideique controversiis contra Albigensium errores, Ingolstadt 1603, danach BM Bd 25, S. 188 ff. und Kölner Bibl. Patr. Bd 13, S. 228 ff. Ob seine Schrift über die miracula sancti Isidori, auf die Lukas in der Vorrede zu diesem Buch hinweist, identisch ist mit der vita Isidori, welche die Bollandisten veröffentlicht haben (AS Apr. I, S. 330; Arevalo, Isidoriana, App. II, MSL Bd 82, S. 19 ff.), ist unsicher. Die Bollandisten und Arevalo bestreiten es.

R. Schmid.

Lullus, Erzbischof von Mainz, gest. 786. — S. Bonifatii et Lulli epistolae, in Bibliotheca rerum German. ed. Ph. Jaffé, Berlin 1866; in MG Epist. III ed. E. Dümmler, Berlin 1892. Vita Lulli auctore Lamberto Hersf. ed. Holder-Egger in MG SS XV S. 135 ff. und in Lamperti opera, Hann. 1894. Epitaphium Lulli ed. E. Dümmler in MG Poet. lat. II S. 649; J. Fr. Böhmer, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, bearb. v. C. Will, 1. Bd, Innsbruck 1877 S. 34 ff; Mabillon in den ASB saec. III, 2 S. 392 ff. Rettberg, KG Deutschl., I, S. 573 ff.; Gfrörer, Allgem. KG, 3, 1 und 2; Oelsner, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter K. Pippin, Leipzig 1871; Abel, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Karl M., Berlin 1866, 2. Aufl. v. Simson 1888; Hahn, Bonifaz und Lul, Leipzig 1883; Hauck, KG Deutschlands 1. u. 2. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1898 und 1900; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 6. Aufl., I, Berlin 1893 S. 137; Holder-Egger in NA IX S. 285; XIX S. 509; Dümmler in den Forsch. XXV S. 177 f.

Lullus war Angelsachse wie Bonifatius, an dessen Arbeiten er sich beteiligte. Wohlhabender Leute Kind wurde er dem Kloster Malmesbury zur Erziehung übergeben. Von dort ging er nach Nhutscelle. Es war in der Zeit, in der Bonifatius dort Lehrer war. Nach einer Wallfahrt nach Rom folgt er ihm nach Deutschland. Er war damals noch ein jüngerer Mann; denn erst in Deutschland erhielt er im Jahre 745 oder kurz vorher die Diakonenweihe. Ungemein eng schloß er sich an Bonifatius an. Auch dieser schätzte ihn; er bediente sich seiner wiederholt in wichtigen Sendungen. Lullus ist es, der 751 das berühmte Privilegium des Papstes Zacharias für das Kloster Fulda mitheimbrachte, das 753 durch König Pippin bestätigt wurde. Als Bonifatius die Beschwerden des Alters fühlte, bestimmte er sich den Lullus zum Gehilfen und ordinierte ihn deshalb 752 zum Bischof, offenbar für die Stellung eines Chorbischofs, die Lullus bei ihm einzunehmen hatte. Er trug auch Sorge, daß Pippin ihn zu seinem Nachfolger in Mainz ernannte. Jedoch erhielt Lullus die erzbischöfliche Würde zunächst nicht. Lullus hat dann die Leiche des Bonifatius, die nach Mainz gebracht worden war, nach Fulda geleitet. In seinem und des Würzburger Bischofs Megingoz Auftrag schrieb der Priester Willibald das Leben des Bonifatius.

Lullus gehörte zu den eifrigen Vertretern der Rechte des Episkopats, und war bemüht, seine bischöfliche Aufsicht über Mönchs- und Nonnenklöster durchzuführen. Daraus ergab sich ein übles Verhältnis zu einem anderen bonifatischen Schüler, dem Abte Sturm von Fulda, welcher seinerseits die klösterliche Unabhängigkeit in ihrem umfassendsten Sinne verteidigte. So gingen die beiden großen Richtungen, die episkopale und klösterliche, die in Bonifatius vereinigt waren, in seinen Schülern auseinander. Lullus wollte nicht bloß die außergewöhnliche, durch das Privileg gewährte päpstliche Jurisdiktion über Fulda durch seine diöcesanbischöfliche ersetzen, offenbar wünschte er, diesem Kloster gegenüber eine ähnliche Stellung einzunehmen, wie Bonifatius, unter welchem Fulda als unter dem päpstlichen Legaten stund, er wollte der eigentliche Herr des Klosters sein, den Abt sich unter-

geben sehen wie einen bloßen Stellvertreter. Man schrieb es seinem Rate zu, daß Sturm 763 wegen des Verdachts von Feindseligkeit gegen König Pippin in das Kloster Jumièges verbannt ward. Jedenfalls hat Lullus damals vom König erreicht, daß ihm die Herrschaft über das Kloster übertragen wurde. Nach zwei Jahren freilich wurde Sturm von Pippin 5 begnadigt und erhielt von ihm 767 auch die Leitung des Klosters wieder. Der König hob das dem Bischof übertragene Hoheitsrecht wieder auf und erweiterte sogar die Unabhängigkeit des Klosters noch, indem er es in seine besondere Defension nahm, so daß es fortan, wie in geistlicher Beziehung unter der päpstl. Jurisdiktion, so in weltlichen Dingen zum Teil unmittelbar unter dem Königsgericht stand.

10 Diese Erledigung des Streites führte zur Gründung des Klosters Hersfeld. Lullus wollte einmal sein Kloster haben wie Bonifatius, einen Ruheort für sich zu beschaulicher Zurückgezogenheit. Da es nun mit Fulda nichts war, so gründete er sich sein eigenes Kloster, wohl 768 oder 769. Er verstand es, durch eine wie es scheint nicht sehr ehrliche Erwerbung der Gebeine des hl. Wigbert seiner Stiftung eine besondere Anziehungskraft 15 zu verleihen. Der Spannung mit Sturm aber hat wohl dessen Tod 779 ein Ende gemacht. Die Eifersucht beider hat sich wenigstens eine Zeit lang auch auf ihre beiden Institute übertragen.

Lul war als Bischof von Mainz Nachfolger des Bonifatius. Die erzbischöfliche Würde dagegen erhielt er erst im Zusammenhang mit der Erneuerung der Metropolitan- 20 verfassung durch Karl d. Gr. Wahrscheinlich im Jahr 779 richtete dieser das Ersuchen an Hadrian, ihm und Tilpin von Rheims das Pallium zu verleihen. Damals hat Hadrian eine Untersuchung seiner Rechtgläubigkeit, seines Lebenswandels, auch seiner Ordination angeregt; der Grund ist nicht mehr klar zu stellen, man hört auch nicht, was das Ergebnis war. Doch erhielt Lul das Pallium und die erzbischöfliche Würde. Sein 25 Einfluß als Erzbischof ist mit dem des Bonifatius nicht entfernt zu vergleichen; auch war das Verhältnis zu Karl nicht immer ungetrübt. Doch nahm der König, als L. ihm sein Kloster übergab, dasselbe noch 775 in seinen Schutz und verlieh ihm Immunität und freie Abtswahl, Streitigkeiten im Kloster sollten auf der öffentlichen Synode entschieden werden.

30 Zu den mißlichen Erfahrungen, die L. zu machen hatte, gehört auch die mit Utrecht. Im Jahre 754 hatte Bonifatius seinem Chorbischof Eoban das dortige Bistum übertragen. Nach dessen Tode blieb der erledigte Sitz erledigt, und nur als Abt und Presbyter leitete Gregor die Friesische Kirche. Als endlich im Jahre 780 in der Person Alberichs wieder ein Bischof ernannt wurde, erhielt dieser seine Weihe von Köln, das 35 schon an der Ausbildung seiner erzbischöflichen Rechte arbeitete. Wahrscheinlich hat Kaiser Karl diese Entscheidung herbeigeführt. Etwa 18 Jahre später hat Köln dann die erzbischöfliche Würde wirklich erhalten. Die Beziehungen zu Mainz waren dadurch abgeschnitten.

Man hört während der letzten Lebensjahre L.s wenig von ihm. Er pflegte be- 40 sonders die Verbindung mit seiner angelsächsischen Heimat, und suchte dort Trost für die Anfechtungen, die er im Frankenreich erfuhr. Doch sieht man, daß er in der Durchführung der kanonischen Ordnung streng blieb, und daß es ihm auch an Vertrauen unter der hohen Geistlichkeit des Reichs nicht fehlt. Der Reichtum des Klosters Hersfeld wuchs, durch Schenkungen vom König und von Privatleuten. Ob L. wirklich auch noch das 45 Kloster Bleidenstadt gegründet hat, läßt sich nicht ganz sicher behaupten; aber es ist nicht unwahrscheinlich. Er starb am 16. Oktober 786 in seinem Kloster, und wurde dort auch beigesetzt. Seine irdischen Überreste haben dann 852, wo sie erhoben und in eine neuerbaute Kirche gebracht wurden, auch nicht verfehlt, eine wunderthätige Kraft zu beweisen.

J. Weizsäcker † (Hauck).

50 **Lullus,** Raymundus, gest. 1315. — I. Biographien. Die älteste Vita, von einem ungen. Zeitgenossen Lullus auf Grund von dessen eigenen Mitteilungen abgefaßt (und zwar anscheinend 1312, bei welchem Jahre die Erzählung abbricht) wies nach Jacques Custurier S. J. (gest. 1715) in seiner zu Mayorka 1700 veröffentlichten Diss. de cultu immemorabili b. R. Lulli et de immunitate qua gaudet sua doctrina. S. diese Vita lateinisch in ASB t. 55 V. Jun. (1708), p. 661—668 (mit Comm. praevius und verschiedenen Ergänzungen, dabei einer Diss. de orthodoxia et libris b. Raymundi vom Jesuiten J. B. Sollier (Sollerius). Sodann in korrekterer Wiedergabe bei Salzinger in t. I opp. Raymundi, Prolog. (1721); sowie französ., mit erläuterndem und ergänzendem Kommentar, in der Hist. litt. de la France, t. XXIX, p. 4—46. — Die späteren Biographien sind ohne selbstständigen Wert und vielfach 60 unzuverlässig. So die von C. Bovillus (Bouilly) in ASB l. c., p. 668—673; ferner L. Wad-

ding in den Annal. Minor. t. II. III und in De Scriptorib. O. Min. (1650); Perroquet, La vie de R. Lulle, Vendome 1667; Vernon, La vie etc., Paris 1668; Nic. Antonio, Bibliotheca Hispanica vetus II, 122 sq. (Madrid 1788). Teilweise besser die neueren Arbeiten, wie H. Löw, De vita R. Lulli, Halle 1830; Adolf Helfferich, Raim. L., Berlin 1858; Littré in der Hist. litt. de la Fr. l. c., p. 1—386 (gründlichste neuere Darstellung mit eingehender kritischer Würdigung von L.s Schriften; die von Littré unvollendet gelassene Arbeit zum Teil ergänzt von E. Hauréau); Marius André, Le bienheureux R. Lulle, Paris 1900 (anmutig schilderndes, aber hie und da allzu phantasievoll gehaltenes, in der Benutzung derartiger Lullscher Schriften wie der Roman Blanquerna als historischer Hilfsquellen oft bedenklich weit gehendes Lebensbild, geschrieben für die Jolysche hagiologische Sammlung, Les Saints). Vgl. auch Wilh. Brambach, Des R. Lull. Leben und Werke in Bildern des 14. Jahrhdts. (12 Lichtdrucktaff. in Fol.), Karlsruhe 1893; K. Kiesewetter, Gesch. d. Occultismus II (Leipz. 1895), S. 41—47; Hartmann im KKL², X, 747—753; Hurter, Nomencl. lit. theol. cath., t. IV, col. 378—384 (1899).

II. Ausgaben der Werke Lulls. Die aus früherer Zeit (vor dem 18. Jahrh.) sämtlich ganz unvollständig; z. B.: R. Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent, Argentorati 1498 (u. ö.; ed. postrema 1651). — Erste auf Vollständigkeit angelegte, aber unfertig gebliebene Gesamtausgabe: Ivo Salzinger, Beati Raym. Lulli doctoris illuminati et martyris opera, Mainz 1721—48, 10 Bde Fol. (wovon aber Bd 7 u. 8, wohl weil sie ungedruckt blieben, jetzt fehlen. Die vorhandenen 8 Bde bringen ca. 40 Schriften zum Abdruck [noch nicht den vierten Teil der dem Herausgeber überhaupt vorliegenden], wobei sich übrigens mehreres Unechte, herrührend von dem alchymistischen Schriftsteller Raymund de Tarrega [vgl. unten], befindet. — Unvollständig blieb bisher die von Geronimo Rosello begonnene Ausgabe der Werke im ursprünglichen katalan. Dialekt: Obras de Ramon Lull, texto original publicado etc. (Palma 1837), der eine Sammlung katalanischer Gedichte vorhergegangen war: Obras rimadas de R. L., escritas en idioma catalan-provenzal, publicadas por primera vez por Geron. Rosello (Palma 1859).

Wegen der einzelnen Schriften s. u. im Texte.

III. Darstellungen und Kritiken der Lehre Lulls. Außer Sollier in ASB l. c., p. 691—696, s. die ausführliche Rechtfertigungsschrift für Lull und die Lullisten von Anton. Raym. Pasqual, Vindiciae Lullianae s. demonstratio critica immunitatis Illuminati Doctoris B. Raym. Lulli martyris, 4 voll., Avignon 1778. Aus dem letzten Jahrhundert: Littré und Helfferich a. a. O.; H. Ritter, Geschichte der christl. Philos., Bd 8; A. Neander, KG., 3. A. (1856), II, 364—369. 496 ff. 560 ff.; Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos.⁴ I, 411—430; Hauréau, Philos. scolastique II, 235 sq.; Prantl, Gesch. der Logik III, 156 ff; Stöckl, Philos. d. Mittelalters II, 924 ff.; Reuter, Gesch. der Aufklärung im Mittelalter II, 95 ff.; José Ramon de Luanco, Ramon Lull considerad como alquimista, Discurso etc., Barcelona 1870; Francisco de P. Canalejas, Las doctrinas del Doctor Illuminado Ramon Lull, Madrid 1872; Menéndez y Pelayo, Los Heterodoxos Españoles, Madrid 1880, t. I, p. 528 sq. — Ueber den an die Kondemnationsbulle Gregors XI. vom Jahre 1376 sich anschließenden Streit wegen der Rechtgläubigkeit oder des häretischen Charakters der Schriften Lulls (Lullistische Kontroverse) s. außer Custurier u. Sollier (oben, I) bes. Reusch, D. Index &c. I, 26—33.

Raymundus Lullus (Ramon Lull), spanischer Edelmann, Dichter und Schriftsteller, Philosoph und Theolog, Missionar und Märtyrer des 13. bis 14. Jahrhunderts, — eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten des Mittelalters durch die Verbindung, wenn auch nicht harmonische Durchdringung sehr verschiedenartiger Eigenschaften des Geistes und Gemütes, durch abenteuerliche Lebensschicksale, vielseitige Thätigkeit, große schriftstellerische Fruchtbarkeit, wie durch den Einfluß, den er nicht bloß auf seine Zeit- und Volksgenossen, sondern auf ferne Jahrhunderte durch den Ruhm seines Namens und seiner Schriften geübt hat. Das theologische Interesse nimmt er vor allem dadurch in Anspruch, daß er, gleich seinem franziskanischen Ordensbruder und Zeitgenossen Roger Baco, den schon beim hl. Franz wahrnehmbaren starken Zug zur Erkenntnis Gottes aus dem Leben der Kreaturen in der Richtung auf eine wissenschaftlich gestaltete Naturtheologie (freilich von anderem Charakter als diejenige Bacos) weiter verfolgte, sowie ferner durch sein Vorläuferverhältnis zu seinem um 250 Jahre jüngeren spanischen Landsmann Loyola, mit welchem er in Bezug auf glühendes propagandistisches Streben wetteiferte. Er darf, obschon wegen des heterodoxen und von den betretenen Wegen der Scholastik mehrfach abweichenden Charakters seiner Lehrweise der Heiligsprechung nicht teilhaftig geworden, doch gewissermaßen als ein historisches Zwischenglied zwischen jenen beiden Ordensgründern gelten, also jene „place intermédiaire entre S. François qu'il continue et S. Ignace qu'il prépare à certains égards" beanspruchen, welche eine seiner neuesten Biographien ihm anweist (s. Joly bei M. André l. c., p. II). — Trotz seiner Berühmtheit schwebt freilich über

seinem Leben und über seinen Schriften immer noch ein eigentümliches Dunkel: denn „weder hat er alles das erlebt, was Spätere zu seinen Schicksalen hinzudichteten, noch hat er alle die Bücher geschrieben, die unter seinem Namen umgingen".

Was wir über sein Leben sicheres wissen, beschränkt sich im Grunde auf das, was jene Aufzeichnungen eines seiner Schüler vom Jahre 1312 berichten, nebst dem, was seine Schriften sonst hie und da an biographischen Daten enthalten; andere, mehr oder minder unsichere oder widersprechende Angaben sind bei Perroquet, Salzinger u. a. zusammengestellt. Gegenüber dem, was teils die älteren Biographen teils André den Schilderungen des Romans Blanquera an Beiträgen zur Vervollständigung seines Lebensbildes zu entnehmen versucht haben, erscheint kritische Vorsicht geboten. — Er ist geboren ca. 1232 (al. 1234, 1236) zu Palma auf der Baleareninsel Mallorca aus vornehmem und reichem spanischen Geschlechte. Sein Vater war der arragonesische Ritter Ramon Lull aus Barcellona, der 1229—1238 an den Kriegszügen König Jakobs des Eroberers hervorragenden Anteil nahm und von diesem mit Besitzungen auf den balearischen Inseln belehnt ward. An des genannten Königs ritterlichem Hofe verbrachte Lull die ersten 30 Jahre seines Lebens als angesehener Hofbeamter (gran senescal) im Dienste der Welt und der weltlichen Minne, in allen ritterlichen Künsten geübt, insbesondere auch in der Kunst des Gesanges, die er in der Weise und Sprache der Troubadours oder höfischen Dichter seiner Zeit und seines Volkes betrieb. Er war verheiratet mit der edlen Blanca de Picany, die ihn mit einer Tochter (Magdalena) und einem Sohn (Domingo) beschenkte, und lebte in glücklichen Vermögensverhältnissen, aber durch und durch als Weltmann (— competenter dives, wie er selbst sagt, lascivus et mundanus). Mitten im Taumel der Weltlust, die ihn sogar bis zu ehebrecherischem Treiben fortriß, erfaßt ihn plötzlich wie ein Blitz aus heiterem Himmel das bange Gefühl der Leere und Nichtigkeit aller irdischen Dinge. Ein erschütterndes äußeres Ereignis (der Anblick einer an Brustkrebs leidenden schönen Frau, und zwar gerade derjenigen, der er in wilder Lust nachgestellt hatte) soll ihn zur Selbstbesinnung und Umkehr gebracht haben. Besser beglaubigt als diese Annahme, die doch nur auf der hypothetischen Deutung eines von ihm in der Schrift De miraculis mundi (VIII, 28) erzählten Vorgangs als ihn betreffend fußt, ist die Zurückführung seiner Bekehrung auf wiederholte Visionen des gekreuzigten Christus (angeblich fünf kurz hintereinander), wodurch er zur Erkenntnis von der Eitelkeit seines bisherigen Thuns und zum Entschluß, durch Schrift und Rede fortan für die Sache Christi zu wirken, getrieben wurde. Eine bald danach, am Gedächtnistage des hl. Franziskus, dem 4. Oktober (wahrscheinlich des Jahres 1266), gehörte Predigt gab seinen Gedanken eine bestimmtere Direktion: er verteilt einen Teil seiner Güter, bis auf das zum Unterhalt seiner Familie Notwendige, unter die Armen, macht eine Wallfahrt nach St. Jago di C. und anderen hl. Stätten (schwerlich auch schon nach Rom und Palästina, wie André p. 38 annimmt) und zieht sich dann nach seiner Heimatinsel Majorka zurück, ganz erfüllt von dem Streben nach missionarischem Wirken unter den größtenteils mohammedanischen Bewohnern dieser Insel und der übrigen Länder des Islam. Denn drei Gedanken waren es, die ihn schon von jenem Moment seiner Bekehrung an beseelten und deren Verwirklichung er mit einer wunderbaren Mischung von zäher Energie und phantastischer Überschwenglichkeit verfolgte: fürs erste die Ausbildung seiner „großen Wissenskunst" (d. h. einer alles in sich begreifenden und jeden Widerstand der Zweifler und Ungläubigen besiegenden christlichen Universalwissenschaft), dann die Abfassung von Schriften und Veranstaltung von Disputationen zur Verteidigung der Wahrheit des Christentums, sowie drittens die Erwerbung und Verbreitung orientalischer Sprachkenntnisse und Errichtung von Missionsschulen zum Zwecke der Verbreitung des Christentums. Vor allem lernte er jetzt selbst arabisch bei einem maurischen Sklaven, der ihn aber, als er die Absicht Lulls merkt, aus Glaubensfanatismus mit dem Tode bedroht, so daß der diesem Mordanschlag nicht ohne eine schwere Verwundung Entgangene seine arabischen Sprachstudien auf andere Weise fortsetzen mußte. Ungefähr in die Zeit dieses Erlebnisses oder etwas früher (jedenfalls noch vor d. J. 1275) fällt sein Zusammentreffen mit dem greisen Dominikanergelehrten Raimund de Peniafort, dem er seinen Plan eines Besuchs der Universität Paris behufs seiner weiteren wissenschaftlichen Ausbildung vorlegte, aber mit dem Ergebnisse, daß der berühmte Kanonist (möglicherweise ein Verwandter seiner Familie) ihm dringend davon abriet. Lull wird nun Einsiedler, indem er auf dem zu seinen Besitzungen auf Majorka gehörigen Berg Randa (unweit Palma) eine zum Betrieb seiner Kontemplationen und gelehrten Arbeiten geeignete Hütte bezieht und gleichzeitig die Beziehungen zu seinen Familienangehörigen völlig abbricht. In einem noch erhaltenen Dokument, datiert vom 3. März

1275, giebt seine Gemahlin Blanca vor mehreren Zeugen die Erklärung ab: ihr Gemahl sei „so gänzlich kontemplativ geworden, daß er sich um die Verwaltung seiner irdischen Güter nicht mehr kümmere", weshalb für diese ein Kurator bestellt werden müsse (Hist. litt. etc. p. 9; André p. 56). — Er scheint hierauf dem Orden des hl. Franz als Tertiarier beigetreten zu sein; denn in das gegen Ende November 1276 zu Miramar auf Majorka errichtete Kollegium zum Studium der arabischen und der chaldäischen Sprache, dessen Leitung er mit Genehmigung des Papstes Johann XXI. übernahm, ließ er 13 junge Franziskaner als Studierende eintreten. Neben der an diesem Seminar der hl. Trinität zu Miramar (für dessen Einrichtung er den Rat der Gelehrten der benachbarten Universität Montpellier eingeholt haben soll) geübte Lehrthätigkeit war es die Ausarbeitung jener „großen Wissenskunst" (Ars maior, s. u.), was ihn während der nächstfolgenden Jahre hauptsächlich beschäftigte. Um die Mitte der 80er Jahre schien ihm endlich der Zeitpunkt gekommen, die Ausführung seines großen Missionsprojekts in weiterem Umfange zu betreiben. Die ausgedehnten Wanderungen, welche André p. 88 sq. ihn schon um diese Zeit zur Förderung seiner evangelischen Zwecke ausführen läßt (durch Deutschland, wo er bei dem frommen Kaiser Rudolph I. Interesse für seine Pläne zu wecken gesucht habe; dann durch Griechenland, Arabien, die Tartarei, Ägypten und Nordafrika, sowie nach einem Besuche in England durch Portugal, das maurische Spanien und abermals durch Nordafrika!) sind leere Phantasiegebilde, für welche lediglich die Erzählungen jenes Romans als Quelle dienen, während der zeitgenössische Biograph von ihnen nichts weiß. Nach letzterem begab er sich (ungefähr ein Jahrzehnt nach Gründung jenes Missionsseminars auf Majorka) nach Rom, um den Papst Honorius IV. für den Plan der Errichtung von Missionsanstalten in allen Ländern der Christenheit zu gewinnen, traf aber den päpstlichen Stuhl erledigt (Honorius gest. 3. April 1287) und bei dem folgenden Papst wenig Empfänglichkeit für seine Ideen. Nun wandte er sich nach Paris, und soll hier mit Erlaubnis des Kanzlers Bertold v. St. Denys öffentliche Vorlesungen über seine Methode gehalten haben. Doch erzielte er mit denselben nur geringe Erfolge, weshalb er, nach etwa zweijährigem Verweilen in der französischen Hauptstadt (1287—89), sich zunächst nach Montpellier begab, um an dieser Hochschule, mit der er früher von Majorka aus Verbindungen angeknüpft hatte, seine Lehrvorträge und schriftstellerischen Unternehmungen weiter zu betreiben. Auch hier scheint er, nach der ältesten Biographie ungefähr zwei Jahre lang gewirkt zu haben, worauf er für die Dauer etwa eines Jahres Genua zu seinem Aufenthaltsorte machte. Von hier aus beschließt er — nach einem neuen kurzen Besuche in Rom, der so wenig wie jener frühere, ein günstiges Ergebnis für seine Unternehmungen lieferte — einen Missionsversuch in Nordafrika zu machen. Er schifft sich in Genua ein (Herbst 1291), wird plötzlich in seinem Entschluß wieder wankend und bleibt krank zurück, reist aber von unwiderstehlichem Drange getrieben, mit einem neuen Schiffe dennoch ab, landet zu Bugia im Königreiche Tunis, predigt wider den Islam und fordert die saracenischen Gelehrten zu einer förmlichen Glaubensdisputation heraus mit dem Beding, daß, wenn die Gründe für das Christentum sich stärker erweisen würden, die Gegner zum Christentum, andernfalls er zum Islam übertreten werde. Lull sucht zu erweisen, daß der christliche Gottesbegriff der bessere, da der Islam zwar von Gottes Macht und Weisheit, aber nichts von Gottes Liebe wisse. Seine Worte scheinen Eindruck zu machen; da läßt der König, von saracenischen Gelehrten auf die Gefahr des Islam aufmerksam gemacht, den eifrigen Disputator verhaften. Er wird zum Tode verurteilt, auf Verwendung eines anderen arabischen Gelehrten begnadigt, aber aus dem Lande verwiesen unter der ernstlichen Bedrohung, daß man ihn steinigen werde, falls er sich wieder im tunisischen Reiche blicken lasse. Dennoch verweilt er noch einige Zeit, heimlich auf einem Schiffe im Hafen wartend auf eine Gelegenheit, um wieder ans Land zu kommen. Schließlich sieht er sich doch genötigt, nach Italien zurückzukehren, und verweilt nun etwa ein Jahr lang (1292 bis 1293) in Neapel, wo er seine in Tunis begonnene Tabula generalis vollendet und seine apologetische Disputatio quinque sapientum (vgl. unten) verfaßt. Auf die Kunde, daß der Einsiedler Peter von Murrhone den päpstlichen Stuhl bestiegen als Cölestin V. (5. Juli 1294), eilt er, weil er von ihm die Erfüllung seiner Wünsche hofft, nach Rom. Aber Cölestins Regierung war von zu kurzer Dauer und sein Nachfolger Bonifatius VIII. mit ganz anderen Dingen beschäftigt. Auch von ihm wieder abgewiesen, kehrt er nach einem etwa zweijährigem Aufenthalte in Rom (in welchen die Abfassung seines Gedichts Desconort und des Traktats Arbor scientiae fällt; s. u.) zunächst nach Genua zurück (1296), um dann, nach kürzerem Verweilen auf Majorka, seine Pariser Lehrthätigkeit wieder aufzunehmen. Teils diesem abermaligen Pariser Lehrwirken (1298—99), das von

besseren Erfolgen als das frühere begleitet war, teils einem neuen Verweilen auf seiner Heimatinsel gehört eine Reihe weiterer Schriften in Poesie wie in Prosa an; so eine gegen die pantheistischen Irrlehren der Pariser Aristoteliker gerichtete Declaratio per modum dialogi edita contra CCXVIII opiniones erroneas aliquorum philosophorum, und eine dem König Philipp le Bel und seiner Gemahlin gewidmete Philosophia amoris. Etwa in die Jahre 1300—1301 ist die Orientreise zu setzen, die ihn, behufs Betreibung seiner Missionen unter den Mohammedanern, nach Cypern und von da weiter nach Klein-Armenien (schwerlich nach dem fern abgelegenen und schwer zugänglichen eigentlichen Armenien, s. d. Hist. litt., p. 35) führte. In das dann zunächst gefolgte Triennium von 1302—1305 fallen — bei unausgesetzt eifriger Schriftstellerthätigkeit — abwechselnde Aufenthalte in Genua, Majorka, Montpellier, sowie abermals in Paris; bei diesem dritten, jedenfalls nur kurzen Pariser Aufenthalte müßte er die mehrfach erzählte Begegnung mit seinem großen Ordensgenossen Duns Scotus gehabt haben, vorausgesetzt daß dieselbe historisch wäre. Noch im Jahre 1305 oder im folgenden unternimmt er seine zweite Missionsfahrt nach dem saracenischen Nordafrika, diesmal besonders in der Absicht, die Averroisten zu bekämpfen. Er kommt unter beständigen Kämpfen und Lebensgefahren wieder nach Bugia, wo er mit einem arabischen Philosophen, Homer oder Hamar, disputiert, von einem Priester gegen die Volkswut beschützt, zuletzt aber nach sechsmonatlicher schwerer Gefangenschaft ausgewiesen wird. Auf der Rückreise erleidet er bei Pisa Schiffbruch, rettet kaum das nackte Leben, verliert aber seine ganze Habe und seine Bücher (1307). Kaum hat er sich erholt, so eilt er über Genua zu dem neuen Papst Clemens V. nach Avignon, und versucht sich, nachdem auch diesmal der päpstliche Hof sich kühl und ablehnend gegen seine Vorschläge verhalten, nochmals in Paris (1309—1311) mit Lehrvorträgen über seine Ars, sowie mit Disputationen und Streitschriften wider die Averroisten. Gegen Ende des J. 1311 begab er sich auf das Konzil zu Vienne, dem er eine Reihe von Anträgen wegen Verdammung der averroistischen Lehren, wegen Vereinigung der geistlichen Ritterorden zu einem einzigen, wegen Eroberung des hl. Landes, besonders aber wegen Errichtung von Missionsschulen und von Lehrstellen für den Unterricht in den orientalischen Sprachen unterbreitete. Seine meisten Wünsche blieben auch jetzt wieder unerfüllt. Nur seinem letzten Antrag entsprach die Kirchenversammlung durch Errichtung von orientalischen Lehrstellen in der Residenz des Papstes und an einigen Universitäten, Paris, Bologna, Oxford und Salamanka (s. Clement. lib. V, tit. 1, cp. 1). Über das letzte Triennium seines wechselvollen Lebens (1312—1315) sind, da die Hauptquelle dasselbe nicht mehr mitbehandelt, unzusammenhängende und meist wenig zuverlässige Nachrichten überliefert. Er scheint, laut den Datierungen seiner letzten Schriften, nach Beendigung des Konzils von Vienne zunächst auf Majorka, dann nochmals in Paris und in Montpellier gewesen zu sein und dann von Messina aus seine letzte nordafrikanische Missionsfahrt angetreten zu haben (Ende 1314). Nach einigem Verweilen in Tunis, wo er noch einige Traktate schrieb, begab er trotz der früheren Bedrohung sich wieder nach Bugia. War es doch sein höchster Wunsch, wie er ihn kurz zuvor in seinem Werk De contemplatione ausgesprochen hatte, nicht wie andere Menschen an Altersschwäche zu sterben, sondern von Liebesglut verzehrt (non prae senectute per defectum caloris naturalis — imo prae amoris ardore). Eine Zeit lang hielt er sich in der Stille und Verborgenheit unter den dortigen christlichen Kaufleuten auf; bald aber trat er offen hervor und predigte mit stürmischem Eifer wider den Islam. Es folgen neue Ausbrüche der Volkswut, er wird ergriffen, mit Schlägen aus der Stadt ans Meeresufer getrieben und gesteinigt (29. Juni 1315 am Feste der Apostel Peter und Paul). Halbtot wird er von zwei christlichen Schiffsherren aus Genua Lodovico Pastorga und Stephan Colon (einem angeblichen Vorfahren des Entdeckers der neuen Welt) aufgefunden, an Bord gebracht und stirbt unterwegs, noch ehe sie Mallorca erreicht, in der Nähe der kleinen Insel Cabrera den 30. Juni 1315.

So hat der fromme Mann gethan, was er konnte. Seine Sehnsucht nach dem Tage, da der hl. Eifer der Apostel wiederkehren, da fromme Mönche aus Liebe zu Christo, bewandert in den Sprachen fremder Völker, zu den Ungläubigen gehen würden, bereit für die Verkündigung des Evangeliums ihr Leben zu opfern, ist ihm nicht erfüllt worden. Aber daß nicht äußere Gewalt das dem Herrn wohlgefällige Mittel der Bekehrung sei, daß durch Liebe, Gebet und Thränen, durch Hingebung des eigenen Lebens nach Christi und der Märtyrer Vorbild die Ungläubigen überwunden werden müssen, das war ihm durch die Erfahrungen und Kämpfe seines eigenen Lebens klar geworden. Hatte er früher als christlicher Ritter im Dienste seines königlichen Herrn selbst die Waffen gegen die Un-

gläubigen getragen, so war es in der zweiten Periode seines Lebens, nachdem er aus beschaulicher Abgeschiedenheit zu energischer Thatkraft sich aufgerafft, das höchste Ziel seines Strebens, als Streiter Christi mit den Waffen des Geistes und mit den Mitteln christlicher Wissenschaft das himmlische Reich des Heilandes unter den Verehrern Mohammeds auszubreiten und die Wahrheit des christlichen Glaubens gegen eine ungläubige Philosophie, insbesondere den damals von den Arabern her auch in der christlichen Welt sich ausbreitenden Averroismus zu verteidigen.

Der eine Gedanke, in welchem alle Bestrebungen Lulls zusammenlaufen und von welchem auch seine gesamte litterarische Thätigkeit — seine philosophischen und allgemeinwissenschaftlichen, seine theologischen, seine poetischen Leistungen — beseelt und beherrscht sind, ist der von ihm zum erstenmal klar ausgesprochene und energisch verfolgte christliche Missionsgedanke: in der eigentlichen Heimat des Islam, in den eigenen Sprachen der orientalischen Völker das Christentum zu verkündigen und durch eine neue und einfache, allen zugängliche und auf jeden Inhalt anwendbare wissenschaftliche Methode die Gegner der christlichen Wahrheit unter Christen und Heiden zu widerlegen, aber auch dem christlichen Volke in volkstümlicher Sprache und Form das Ideal des christlichen Lebens, die Glut der mystischen Gottesliebe, vor Augen zu stellen und schließlich diese sich selbst verzehrende Liebesglut durch die Hingabe des eigenen Lebens im Dienste Christi zu besiegeln. Das ist das Ziel, das er fast fünfzig Jahre lang mit wunderbarer Energie verfolgt und in seiner Weise sterbend erreicht hat.

Damit haben wir bereits die einheitliche Grundtendenz, wie die verschiedenen Gattungen seiner zahlreichen, teils in lateinischer, teils in arabischer, teils in spanischer Sprache verfaßten Schriften angegeben. Die Zahl derselben war eine außerordentlich große, wenn auch nicht alles, was ihm später zugeschrieben wurde, wirklich von ihm herrührt. Nicht weniger als 410 Schriften Lulls verzeichnet ein in der Bibliothek des Escurial befindlicher Katalog, verfaßt von einem Spanier D. Arias de Loyola (s. Helfferich S. 73). Damit stimmen ungefähr die Angaben von Wadding, Scriptores Min., und von N. Antonio und P. Bayer, den Herausgebern der Bibliotheca Hisp. Vetus II, 122, welche 321 echte und 81 unechte Nummern zählen; s. die Reproduktion ihres Verzeichnisses bei Sollier: ASB l. c. p. 697—709 und vgl. die nach anderer Reihenfolge geordnete und kritisch gesichtete Bibliographie in der „Hist. litt. de la Fr." p. 74—386, welche bei der Zahl von 313 echten Werken Lulls stehen bleibt. — Wegen der fabulierenden Übertreibungen einiger Älteren, welche von über 2000, ja von 4000 Lulliana redeten, ebd. p. 67 sq. — Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der Werke ist gedruckt, vieles nur handschriftlich, besonders auf spanischen, französischen, deutschen Bibliotheken (z. B. in München) erhalten.

Die herkömmliche Katalogisierung der Lullschen Werke (bei N. Antonio ꝛc. und in den ASB) unterscheidet 12 Gruppen echter Schriften: 1. Libri artium generalium; 2. L. Grammaticae et Rhetoricae; 3. L. logicales; 4. L. philosophici; 5. L. metaphysici; 6. L. variarum artium (wobei u. a. Astronomie und Astrologie, Geometrie und Arithmetik, auch Politik ꝛc.); 7. L. Medicinae; 8. L. Juris; 9. L. spirituales et contemplationis; 10. L. praedicabiles (hierbei eine Ars praedicabilis, eine Ars praedicandi maior und minor, ein Liber super quatuor sensus Scripturae, etc.); 11. L. quodlibetales seu variarum rerum; 12. L. variarum disputationum seu controversiarum (d. h. polemisch-apologetische Traktate und Gespräche, gerichtet zumeist gegen die Averroisten, auch gegen Mohammedaner, Juden ꝛc.). Dazu treten noch zwei Gruppen unechter oder wenigstens verdächtiger Werke, nämlich: 1. Libri, qui sub Lulli nomine circumferuntur (20 Nummern) z. B. Liber Mercuriorum; Lib. Apertorium, L. Repertorium; Magia naturalis; De secretis naturae s. quinta essentia); 2. Lib. chymici b. Lullo perperam imputati, 61 an der Zahl). — Ohne uns an jene, in mehrfacher Hinsicht anfechtbare Gruppierung der echten Lulliana zu binden, heben wir aus dem ungeheuren Vorrat einiges Wichtigere in näherer Betrachtung heraus.

1. Bei seinen spanischen Landsleuten kommt Lull bis auf den heutigen Tag in erster Linie als **Dichter** in Betracht. Sein Obras rimadas (von Rosollo gesammelt in d. Ausg. von 1859; s. o) gehören zu den ausgezeichnetsten Erzeugnissen der spanisch-mittelalterlichen Nationallitteratur, näher des catalanisch-provencalischen Zweigs derselben. Das mit Recht berühmteste seiner Gedichte ist jenes im Jahre 1296 zu Rom entstandene Klagelied El desconort („die Verwüstung"), das den Schmerz über die von Bonifatius VIII. erfahrene Zurückweisung (s. o.) ihm entpreßte, bestehend aus einem in 69 zwölfzeiligen Strophen

eingekleideten Wechselgespräch zwischen einem frommen Eremiten und zwischen Raymund selbst, worin jener ihn vergeblich zu trösten versucht (s. die Auszüge daraus, nach der französ. Übersetzung von Guardia in Hist. litt. p. 23—30 u. bei André, 150—156).

2. Außerhalb Spaniens verdankt Lull seine Berühmtheit zunächst seiner Methode, jener Großen Kunst (Ars magna s. generalis s. universalis), die von seinen Schülern und Anhängern (den sog. Lullisten) ebenso oft überschätzt, als von anderen zu geringschätzig behandelt worden ist. Das Wesen derselben besteht darin, daß verschiedene teils formale, teils materiale Begriffe, die mit Buchstaben bezeichnet sind, in verschiedenen drehbaren Kreisen oder anderen mathematischen Figuren so zusammengestellt werden, daß sich durch Drehung der Kreise oder durch Ziehung der Verbindungslinien die sämtlichen möglichen Kombinationen mechanisch mit Leichtigkeit übersehen lassen. Die Begriffe sind nicht weiter abgeleitet, sondern äußerlich schematisch zusammengestellt und müssen mit ihren Buchstabenzeichen (dem sog. Alphabetum artis) auswendig gelernt werden. Die Begriffsverbindungen sind nicht aus der Sache geschöpft, sondern nur zusammengewürfelt; die Definitionen sind meist Zirkeldefinitionen, die wieder ebenso mechanisch auswendig gelernt werden; die Beweise meist erschlichen oder petitiones principii. Indem z. B. das Subjekt Deus nacheinander zu den 9 durch die Buchstaben B—K bezeichneten Prädikaten bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria in Beziehung gesetzt wird, werden die Eigenschaften Gottes gefunden, und zwar mit Hilfe von 9 anderen Prinzipien, nämlich: Differentia, Concordantia, Contrarietas, Initium, Medium, Finis, Maioritas, Aequalitas, Minoritas. Oder, indem die 9 verschiedenen, wieder aus den Buchstaben B—K bezeichneten Fragen utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo auf den Gottesbegriff angewendet werden, ergeben sich Sätze wie die folgenden: Gottes Dasein ist notwendig, weil es sonst überhaupt kein notwendiges Sein gäbe; Gott ist esse, nihilo extra se egens, sed omnia entia egent eo; er ist das esse optimum et infinitum, besitzt die summa bonitas, duratio, magnitudo; er ist in toto creato creans et in omnibus actibus creans; er ist in seinem Verhältnis zur Welt pius, humilis, misericors, potens, justus, gratia plenus; seine quidditas est ipsa Deitas. So werden die Begriffe weder wirklich erklärt noch abgeleitet, sondern lediglich schematisiert. So mechanisch aber das ganze Verfahren, so kam es doch zu einem Bedürfnis der Zeit entgegen, und nicht bloß im 13. Jahrhundert gab es Lullisten, die ihren Lehrer als Doctor illuminatus priesen, sondern auch spätere Philosophen und Theologen, z. B. Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno, Ath. Kircher ꝛc. haben sich mit der lullischen Kunst beschäftigt. Man glaubte darin ein bequemes Mittel zu besitzen, um mit leichter Mühe alle möglichen Begriffsverbindungen zu finden, über alle Fragen Auskunft zu geben, alle Wissenschaften auf eine Grundwissenschaft zurückzuführen. Und so äußerlich die Methode, so willkürlich und spielend das ganze Verfahren, so darf man doch nicht vergessen, daß die ganze scholastische Manier, die überlieferten Denkformen der aristotelischen Logik und Metaphysik auf das kirchliche Dogma anzuwenden, um kein Haar weniger äußerlich und willkürlich war. Indem also Lull den Formalismus der scholastischen Methode auf die Spitze trieb, hat er nur dazu beigetragen, den wahren Wert der damaligen Schulwissenschaft aufzudecken, und hat gezeigt, wie man durch mechanische Behandlung des Mechanischen Zeit und Mühe sparen könne für nützliche Dinge, d. h. einerseits für die Erlernung der Sprachen, andererseits für die Erkenntnis der Realitäten, allermeist aber für Verteidigung der christlichen Wahrheit. Denn eben hierzu erschien ihm seine Wissenschaftslehre als geeignetstes Mittel, und das war auch der Grund, weshalb er dieselbe göttlicher Eingebung zu verdanken glaubte, obgleich nicht unwahrscheinlich, daß er dafür ältere Quellen oder Vorbilder benutzt hatte. So erinnert Ritter an die bekannten logischen Kunstausdrücke, die gewöhnlich dem Landsmanne Lulls Petrus Hispanus († 1297) zugeschrieben werden; wahrscheinlicher noch ist, daß es jüdische oder arabische Vorgänger waren, denen Lull sich anschloß (vgl. Helfferich S. 81); er selbst nennt seine Kunst auch geradezu Kabbala, was er erklärt als receptio veritatis divinitus revelatae. — Die verschiedenen Bearbeitungen (Auszüge, abkürzenden Redaktionen ꝛc.), welche Raymund seiner Ars magna nach und nach angedeihen ließ, findet man vereinigt in der oben erwähnten Sammelausgabe: R. Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent (Straßburg 1598, 1609).

3. Fachwissenschaftliche Arbeiten. Die Methode der philosophischen Buchstabenrechnung versucht nun Lull anzuwenden auf die verschiedenartigsten Aufgaben der damaligen Wissenschaft: nicht bloß Logik und Metaphysik, Grammatik und Rhetorik, sondern auch Geometrie und Arithmetik, Naturwissenschaften, Physik und Chemie, Anthropologie,

Medizin und Chirurgie, Rechts-, Staats- und sogar Kriegswissenschaft (diese in einem Liber militiae secularis, einem Lib. mil. clericalis und einer Ars de Cavalleria) sind von ihm, bald kürzer bald ausführlicher, behandelt worden (vgl. die angeführten Schriftenverzeichnisse). Merkwürdig ist, wie sich bei ihm, ähnlich wie bei seinen englischen Zeit- und Ordensgenossen R. Baco, im Gegensatz gegen den scholastischen Formalismus der Sinn für Naturbeobachtung und für reales, encyklopädisches Wissen mächtig regt. In diesem Sinne mag man ihn mit Reuter (a. a. O. S. 95) den einzig nationalen Scholastiker Spaniens, neben Bacon den zweiten Polyhistor seines Jahrhunderts nennen: er ist freilich Scholastiker nur, sofern er der zünftigen Schulwissenschaft seine neue Wissenskunst entgegensetzt, Polyhistor nur, sofern er seine auf alle Wissensgebiete anwendbare universelle Methode ganz in den Dienst des einen Zweckes stellt, der christlichen Wahrheitsverteidigung, der Mission und Apologetik, um durch dieselbe die Wahrheiten des Christentums mit apodiktischer Sicherheit zu demonstrieren, die ungläubigen Gelehrten unter Christen, Juden und Mohammedanern niederzudisputieren. Von seinen Bemühungen für die Verwirklichung seines Missionsgedankens ist schon die Rede gewesen; mit demselben hängt aufs engste zusammen

4. die apologetisch-polemische Klasse seiner Werke. Sie wendet sich gegen zwei Klassen von Gegnern — einerseits gegen die „Unwissenden", welche die Wissenschaft, als dem Glauben gefährlich, verwerfen, weil sie meinen, das Beweisen und Begreifen der religiösen Wahrheiten beeinträchtigte das Verdienst des Glaubens — andererseits aber gegen die „Ungläubigen", welche die Artikel des christlichen Glaubens für vernunftwidrig, falsch und irrtümlich erklären, insbesondere aber gegen den damals auch in christlichen Kreisen weit verbreiteten averroistischen Satz von der doppelten Wahrheit, daß man als katholischer Christ etwas glauben könne, was nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich sei. Wir besitzen von Lull eine Reihe von Schriften, gedruckte und ungedruckte, welche gegen die Gegner der christlichen Wahrheit, speziell gegen den Averroismus, gerichtet sind, z. B. Duodecim principia philosophiae s. lamentatio philosophiae contra Averroistas, Articuli fidei sacrosanctae, de reprobatione Averrois, Disp. Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus, Liber contradictionum inter R. et Averroistam, De centum syllogismis circa mysterium trinitatis, De existentia et agentia Dei contra Av., Ars theologiae et philos. mysticae contra Av. (vgl. Helfferich S. 106; auch Renan, Averroes et l'Averroisme S. 203). Ihm selbst ist Glauben und Wissen unzertrennlich verbunden; die Trennung beider erscheint ihm als das größeste Hindernis der Verbreitung des Christentums, im Widerstreit mit der Wahrheit wie mit der Liebe zu Gott, als Schmach für die Wissenschaft, ja als so seelen- und gemeindeverderblich, daß er sogar die weltliche Gewalt zum Einschreiten gegen diese Theorie auffordert. Gott ist ja, wie höchste Quelle, so auch höchster Gegenstand des Wissens und des Glaubens; beides sind Akte desselben Geistes, der in dem einen wie in dem anderen sich selbst bethätigt. Beide fordern und fördern sich gegenseitig: das Wissen dient dem Glauben, indem es die Vorurteile gegen die Glaubenswahrheiten bekämpft, ihren Inhalt als etwas Mögliches setzt; der Glaube dient dem Wissen, weil durch ihn der Wille gekräftigt und der Geist tüchtig gemacht wird, zu immer höheren Erkenntnisstufen sich zu erheben. Gegenstand des Glaubens kann nichts sein, wovon der Verstand nachweisen kann, daß es sich selbst oder daß es dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit widerspricht. Andererseits setzt erst der Glaube den Geist in die rechte Fassung, um zu hohen und immer höheren Dingen sich aufzuschwingen; denn der Glaube mit seiner Einfalt fliegt dem mühsam arbeitenden, durch die Schranken der Sinnlichkeit gehemmten Verstand immer voran. Jede Stufe, die das Wissen erreicht hat, weist allemal wieder höher hinauf nach einer noch höheren Stufe und einem noch höheren Gut, welches nur der Glaube besitzt: ähnlich wie in einem Gefäß das über dem Wasser schwimmende Öl immer höher steigt, je höher das Wasser steigt. In diesem Leben freilich ist der menschliche Intellekt durch die Schranken der Leiblichkeit gebunden, daher der Glaube die Stelle des Erkennens vielfach vertreten muß; denn Gott, der im höchsten Sinne groß und gut, teilt sich dem erschaffenen Geiste nur soweit mit, als dieser fähig ist, sein Bild und seine Vollkommenheit in sich aufzunehmen. Daher ist unsere Erkenntnis Gottes keine adäquate, kein Begreifen des Unendlichen durch das Endliche. Durch die Sünde befindet sich die menschliche Erkenntnis in einem Zustande der Privation und Informität, ja es kann sogar ein falscher Glaube alle Kräfte der Seele in seine Gewalt bekommen durch Gewohnheit und Erziehung. Weil aber doch immer die Vernunft eine höhere Gewalt über die Seele hat, als Erziehung und Gewohnheit, so kann der falsche Glaube durch die Macht der zwingenden Vernunftgründe überwunden, es können die Artikel des christlichen Glaubens, ja alle Geheimnisse des

Christentums apodiktisch bewiesen werden (probari per necessarias rationis). Denn wie der Glaube seinen Ursprung in Gott hat, so muß auch sein Inhalt vollständig wahr sein, weil Gott uns nicht täuschen kann. Ist aber der Glaubensinhalt notwendig wahr, so muß er auch beweisbar sein. — Einige der gegen den Islam gerichteten Schriften verfaßte Raymund in arabischer Sprache; so schon zwischen 1275 und 1285, während des Lehrwirkens in Miramar, die Traktate Alchindi und Teliph (Hist. litt. p. 12). Besonders gern und nicht ohne Geschicklichkeit handhabte er die dialogische Darstellungsform, und zwar im Dienste seiner anti-averroistischen und sonstigen Polemik (vgl. die vorhin angeführten Disputationes gegen die Averroisten, auch die schon früher erwähnten Declaratio pro modum dialogi gegen die 218 Pariser Irrlehren), wie auch in den seinen Missionszwecken dienenden Werken. Zu den bemerkenswertesten der letzteren Art gehört jenes Gespräch der fünf Weisen vom Jahre 1294 (Liber de quinque sapientibus, in Bd II der Mainzer Ausg. seiner Werke; vgl. Hist. litt. p. 102—107), worin ein römischer, ein griechischer, ein nestorianischer und ein jakobitischer Christ sich über ihren Glauben unter sich und mit einem Sarazenen unterhalten und der Letztgenannte insbesondere durch den römisch-katholischen Sprecher (den „Latinus", d. i. Raymund selbst) über die Irrtümer des Islam zu belehren versucht, dann aber eine dringende Bitte um Unterstützung der Mohammedanermission an den damaligen Papst (Cölestin V.) beigefügt wird. Ferner die ausführliche Verteidigung der Trinität und der Menschwerdung Christi gegenüber jenem islamischen Philosophen Hamar vom Jahre 1307 (Liber, qui est disputatio Raymundi christiani et Hamar Sarraceni, in Bd IV der Mainzer Ausg.; vgl. Hist. litt. 152—158); der Liber de gentili et tribus sapientibus (Gespräch eines heidnischen Philosophen mit einem Juden, einem Christen und einem Sarazenen; s. Hist. litt. 90—100); der Liber super Psalmum 'Quicunque vult', sive liber Tartari et Christiani (ib. 144—148), u. a. mehr. Auch seine Apologie des apostolischen Glaubensbekenntnisses — das er im Anschluß an eine in der nachthomistischen Theologie des Mittelalters ziemlich beliebte Einteilungsweise als in 14, nicht 12 Artikel zerfallend auffaßt (vgl. dazu u. a. Dionys d. Karthäusers Summa fidei orthodoxae t. III, 5, sowie Cl. Blume, D. apost. Glaubensbekenntnis, Freiburg 1893, S. 202) — richtet ihr apologetisch-polemisches Räsonnement hauptsächlich gegen den Islam und dessen Leugnung der Inkarnation Gottes in Christo (Liber de XIV articulis sacrosanctae Romane catholicae fidei; vgl. Hist. litt. 113—118).

5. Dogmatische Schriften. Von den speziellen kirchlichen Dogmen ist es vor allem die Gotteslehre, die Lehre vom Dasein, Wesen, besonders aber die von der Dreieinigkeit Gottes, mit der sich Lull eingehend beschäftigt hat. So im Liber de trinitate in unitate, in De Est Dei, De cognitione Dei, De unitate et pluralitate divina, De trinitate et incarnatione, De trinitate trinissima u. s. w. (vgl. Helfferich S. 70, wo mehr als 30 hierauf bezügliche Schriften und Abhandlungen aufgezählt sind; desgl. Hist. litt. etc., p. 311—323). Die Unterschiede in Gott sieht Lull darin begründet, weil überhaupt kein Wesen ohne solche gedacht werden kann; die Dreieinigkeit ist der erschöpfende Ausdruck für die Vollkommenheit Gottes als des sich selbst mitteilenden höchsten Gutes. Die Ableitung der drei Personen geschieht ähnlich wie bei Augustin oder den Viktorinern: der Vater sich selbst als Vater erkennend, zeugt den Sohn, beide durch die Liebe sich betrachtend den hl. Geist; beim Vater beginnend findet die göttliche Produktivität ihre Ruhe in dem hl. Geist als dem Ziele der beiderseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes; die drei Personen verhalten sich wie principium, medium, finis der Selbstbewegung Gottes. — Die Schöpfung ist Werk der freien Liebe Gottes, die Erhaltung mit der Schöpfung identisch; die Menschwerdung Gottes aber ist notwendig teils zur vollen Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten, teils zur Erfüllung des Weltzweckes: ut satisfieret illi fini, ad quem mundus creatus; nach eingetretener Störung durch die Sünde mußte sie geschehen, weil sonst Gott nicht erfüllen würde, was er sich selbst und seiner Vollkommenheit schuldig ist. Ganz verkehrt ist der Unglaube an göttliche Wunder, da ja doch Schöpfung und Menschwerdung die größten Wunder sind. Naturerkenntnis und Erkenntnis der übernatürlichen Gotteswerke fordern und bedingen sich gegenseitig: daß der Mensch das Übernatürliche nicht vollkommen zu erkennen vermag, ist nicht zu verwundern, da er ja auch in der Natur so viele und große Geheimnisse nicht begreift. Viel Mühe giebt sich Lull, die göttliche Prädestination zu vereinigen mit der menschlichen Freiheit: da jene auf alles sich erstreckt, so kann er die Freiheit nur behaupten durch Unterscheidung einer doppelten Betrachtungsweise, wie alles einerseits auf ewige Weise besteht in Gott, andererseits in der zeitlichen Erscheinung sich darstellt. Bemerkenswert ist auch die an Anselm erinnernde Auffassung des Erlösungswerkes Christi als einer von dem Gottmenschen

geleisteten unendlichen Satisfaktion für eine unendliche Schuld (de artic. fidei 18), sowie die an Duns Scotus erinnernde Deduktion der erbsündlosen Geburt der Maria: „Gott und die Sünde können nicht in einem Subjekt zusammenkommen“. (Weiteres s. bei Neander II, 511, 560 ff., 605 ff. und bei Reuter II, 96 ff., 330 ff.).

Wie Lull in praktisch-kirchlichen Dingen richtige Blicke gethan und vorhandene Mängel erkannt hat, zeigen z. B. seine Äußerungen über den Wert der Wallfahrten (De contemplatione cp. CXIII), über falsche Bilder- und Kreuzesverehrung (das rechte Bild des Gekreuzigten sind nicht picturae et ligna, sondern ein Christ, in welchem Christi gloriosa humanitas eine Gestalt gewonnen hat; Neander S. 497); ferner Äußerungen über das Gebet als die Seele des christlichen Lebens, über die Liebe als die christliche Grundgesinnung, über Fasten, Kasteiungen, Mönchtum, über Almosen als die echt christliche Form der Gütergemeinschaft; auch eine Schilderung der verschiedenen Stände der Christenheit, ihrer Pflichten, Tugenden und Untugenden rc. (s. überhaupt das bei Neander II, 497—99 Zusammengestellte).

6. Von besonderem Interesse sind endlich für die Kenntnis der ganzen Welt- und Lebensanschauung Lulls seine praktisch-erbaulichen Schriften. So seine Proverbia s. liber mille proverbiorum ad communem vitam, der Liber de orationibus, der Liber de contemplationibus in Deum; mehrere mariologische Traktate wie: De laudibus b. Mariae (auch Liber b. Mariae, ein Gespräch der drei Damen Laudatio, Oratio, Intentio mit dem Einsiedler Raymund über die Tugenden der hl. Jungfrau); De „Benedicta tu in mulieribus“ (Lc 1, 28); Liber conceptionis virginalis (vielleicht unecht, s. Hist. litt. 257); auch mehrere noch ungedruckte wie: De centum signis Dei, De septem sacramentis, De septem donis Spiritus sancti, etc. Zu den originellsten Werken dieser Gattung gehören: der Liber Felix, s. de mirabilibus Orbis, auch betitelt: De miraculis coeli et mundi, und der christliche Roman Blanquerna. Der Liber de miraculis ist eine Art von orbis pictus, worin ein Vater seinen Sohn Felix durch Wälder, Berge, Ebenen, Wüsten, Städte rc. wandern läßt, um ihn die Wunder Gottes kennen zu lehren und allerlei Betrachtungen anzuknüpfen über Gott, Engel, Himmel, Elemente, Planeten, Bäume und Pflanzen, Tiere, Menschen, Paradies und Hölle. Der Roman Blanquerna (vollständiger: Blanquerna [oder in anderer Schreibung: Bracherna] magister perfectionis christianae) ist eine Art von geistlichem Sittenspiegel zur Verherrlichung des Christentums und besonders des Mönchtums, indem der Held durch alle möglichen Situationen und Lebensverhältnisse hindurchgeführt wird — er wird Einsiedler, Mönch, Abt, Bischof, Erzbischof, Kardinal, Papst — um zuletzt die Tiara wieder niederzulegen, sich als Klausner ins Gebirge zurückziehen und das Ideal franziskanischer Heiligkeit in mystischer Gotteinheit und seraphischer Liebesglut in den eingeflochtenen geistlichen Dialogen und Liebesliedern (dialogacions y cantichs de amor entra l'Amich y Lamat) zur Darstellung zu bringen. Die fünf Stände oder Lebensverhältnisse, welche der Held der Erzählung nacheinander durchlebt: das Eheleben, das Klosterleben, der Prälatenstand, die Papstwürde, und letztlich das kontemplative Einsiedlerleben werden in ebenso vielen Büchern geschildert (daher der volle Titel der spanischen Ausgaben des Werks: Blanquerna maistro de la perfeccion christiana en los estados de matrimonio, religion, prelacia, apostolico señorio y vida hermitana contemplativa) oder lateinisch: Liber Blancherna, tractans de quinque statibus personarum: de uxoratis, religiosis, praelatis, cardinalibus et pontificibus, etc.) Das fünfte Buch, unter dem besonderen Titel: Liber amici et amati oder: Blanquerna de amico et amato, existierte frühzeitig auch als besondere Schrift für sich, wie denn schon das der ältesten Vita Raymunds angehängte Schriftenverzeichnis es als ein besonderes Werk neben dem „Liber Brachernae“ nennt. Ob es vom Verfasser zu dem ursprünglich nur in 4 Büchern abgefaßten Roman erst nachträglich hinzugefügt worden (so die Hist. litt. p. 253), läßt sich nicht bestimmt ermitteln. Es ist jedenfalls das eigne Einsiedlerleben Lulls auf dem Berge Randa oder in Miramar, dem die in diesen Gesprächen „zwischen Freund und Geliebtem“ geschilderten Erfahrungen religiöser Kontemplation zum großen Teil entnommen sind. Doch reichen die darin (wie auch sonst hie und da in dem Roman) zu Tage tretenden autobiographischen Züge wegen ihres unbestimmten und sporadischen Charakters nicht dazu hin, ihre etwaige Verwertung zu Ergänzungen oder gar zu Berichtigungen des anderweit überlieferten Lebensbilds Lulls zu rechtfertigen. — Wegen der verschiedenen Ausgaben s. Hist. litt. 252—255 (vgl. die Inhaltsanalyse bei André, p. 102—116).

Die Kirche hat lange geschwankt, ob sie Lull als Märtyrer unter die Heiligen versetzen oder als Ketzer verdammen solle (s. bes. Soliers Commentar. praevius in ASB l. c., p. 633 sq.). Insbesondere war es der Dominikaner Nikol. Eymericus, Inquisitor

von Arragonien im 14. Jahrh., der in seinem Directorium fidei II, 189, 9 mehr als 50 (nach anderer Angabe 500) Irrtümer und Ketzereien in Lulls Schriften nachwies und ihn deshalb bei Papst Gregor XI. verklagte, der denn auch die Lektüre einiger seiner Schriften verbot. Einige der von demselben (durch Dekret vom 26. Januar 1376) verurteilten 100 Sätze Lulls, die aus 20 Schriften desselben gezogen waren, hat Denzinger in sein Enchiridion symbolorum et definitionum etc. (6. ed., p. 147) aufgenommen, z. B. Prop. 96: Omnes articuli fidei et Ecclesiae sacramenta et potestas Papae possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes; Prop. 97: Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum ..., sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem; Prop. 98: Qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi; sed qui cognoscit per rationem, non potest falli: nam fides potest errare et non errare, etc. Danach war es also besonders der stark ausgeprägte Intellektualismus der Lullschen Scholastik, der hier beanstandet und als rationalistische Auflehnung gegen die kirchliche Autorität verdammt wurde. — Von den zahlreichen Anhängern Lulls wurde aber die Giltigkeit dieses Urteils frühzeitig bestritten und die Bulle Gregors entweder als von Eymeric ganz und gar erdichtet, oder als auf einen anderen als Lull bezüglich dargestellt (der in ihr verurteilte Raymund sei der 1371 im Inquisitionsgefängnis gestorbene Raymundus Neophytus aus Tarrega, Verfasser der häretischen Schrift De invocatione daemonum). Schon in einer für Lull sich günstig erklärenden Sentenz des Kardinallegaten Alamanni vom Jahre 1419, welche die Lullisten zu erwirken wußten, wurde diese Verdächtigung der Bulle Gregors ausgesprochen. In dem von da an durch vier Jahrhunderte sich hinziehenden Streite haben namentlich franziskanische Ordensbrüder und spanische Landsleute Lulls für dessen Rechtgläubigkeit gestritten, während sämtliche an der Kontroverse beteiligte Dominikaner für die Sache ihres Ordensgenossen Eymeric eintraten, also den häretischen Charakter der Lehren Lulls behaupteten. Aber auch jesuitischerseits ist der Lullismus mehrfach bekämpft und der Verbreitung Lullscher Schriften entgegengewirkt worden. Nachdem Paul IV. (1559) die durch jenes Dekret Gregors XI. verdammten Schriften Lulls ausdrücklich in die zweite Klasse des Index gesetzt hatte, wurde zu Trient 1563, auf Betrieb der spanischen Konzilsmitglieder, der auf ihn bezügliche Passus im Index wieder gestrichen. Während der Jahre 1580—1620 fanden neue Verhandlungen in Rom darüber statt, ob Lulls Schriften durch den Index zu verbieten seien; wiederholte Angriffe teils der dominikanischen Partei, teils einzelner Jesuiten (bes. auch Bellarmins) auf dieselben wurden durch das schützende Eintreten des spanischen Hofs für sie unwirksam gemacht. Einzelne Schriften aus dem Kreis der Anhänger Lulls, besonders solche alchymistischen Inhalts sind in der Folge verboten worden; auch hat Papst Benedikt XIV. die Echtheit jener Bulle Gregors XI. und deren wirklich gegen Lull gerichteten Sinn ausdrücklich festgestellt (De beatificatione etc. I, c. 40, n. 4). Eine etwaige Erneuerung dieses älteren anti-Lullschen Dekrets aber hat er unterlassen; ja gerade unter ihm durfte Salzinger seine Ausgabe der Werke des „Doctor illuminatus et martyr R. L." ungehindert erscheinen lassen. — Unter Pius IX. ist zwar einerseits ein Offizium des „seligen Raymundus Lullus" für Majorka genehmigt (1847), auch dem Minoritenorden die jährliche Feier eines Festes desselben am 27. Novbr. gestattet worden (1858). Aber andererseits durfte auch unter diesem vorletzten Papste in einer offiziösen Zeitschrift des Vatikans (den unter Autorität des Magister S. Palatii erscheinenden Analecta Juris Pontificii, II, 2480) die Giltigkeit des wider Lull gerichteten Dekrets Gregors XI. aufs neue behauptet werden (1857). S. überhaupt Reusch a. a. O., S. 28—33. **Zöckler.**

Lupus, Servatus, gest. 862. — Werke: ed. Papirius Masson, Paris 1588; besser Baluze, Paris 1664, Antwerpen 1710; danach BM Bd 25 und MSL Bd 119; die den Gottschalkschen Streit betr. Schriften auch bei Mauguin, Veterum auctorum, qui de praed. et gratia script. opp. Paris 1650, die Kanones v. Verneuil auch MG, leg. I, S. 383; die Briefe in neuer chronolog. Ordnung mit Einleitung und Noten: Desdevires du Dezert, Lettres de Servat Loup, Paris 1888. — Litteratur: Mabillon, Annal. ord. S. Bened. passim; Hist. litt. Bd V, S. 255 ff.; Hefele, Konz.-Gesch. Bd IV; Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs, 2. Aufl. 1887, Bd 1 und 2; Hauck, KG. Deutschlands Bd 2; Ebert, Gesch. der Litt. im MA, Bd 2 S. 205 ff.; Nicolas, Étude sur les lettres de S. L., Thèse prés. à la Fac. de Paris, Clermont-Ferrand 1861; Giry, Études Carolingiennes in Études d'histoire du m. âge dédiées à Gabriel Monod, Paris 1896; Sprotte, Biographie des S. L., Regensburg 1880; Langen, HZ Bd 48; SMA, philos. Kl. 1891 S. 389 und 402 ff.

Lupus ist um 814 geboren aus vornehmer romanischer Familie, von der auch verschiedene andere Glieder zu hohen kirchlichen Würden gelangt sind. Seine erste Bildung erhielt er unter Abt Aldrich, später Erzbischof von Sens, im Kloster Ferrières (unweit von Sens, heut. Depart. Loiret), welches einst auch unter Alkuin gestanden hatte. Aber die wissenschaftlichen Traditionen aus der Zeit Karls d. Gr. waren am Erlöschen. L. war von seinen westfränkischen Lehrern wenig befriedigt. Die Liebe zur Wissenschaft, nicht die Freude an der deutschen Sprache, wie man ihm nachsagte (ep. 1, Desd. S. 62), trieb den Jüngling zur berühmtesten Schule der Zeit, nach Fulda zu Rabanus Maurus. Dort hielt er sich von 830—36 auf und schloß mit Raban und vielen anderen deutschen Gelehrten, besonders mit Einhard in Seligenstadt, dem ob seiner klassischen Eleganz ehrfurchtsvoll bewunderten Verfasser der vita Caroli, wenigstens brieflich Freundschaft. Schon ein geschätztes Glied der gelehrten Welt — Raban widmet ihm seinen Kommentar zu den paul. Briefen, Abt Brun von Hersfeld verlangt und erhält von ihm 836 die vita Wigberti — kam er nach Ferrieres zurück. 837 reiste er wieder mit Abt Odo v. Ferr. nach Deutschland, erkrankte aber unterwegs im Kloster St. Trond (vgl. ep. 20, Desd. S. 63 mit Hild. vita Faronis MSL 119 S. 430). Seine Genesung schrieb er den zahllosen Gebeten seiner Freunde zu und nannte sich von da an Servatus. Seine Lehrthätigkeit in Ferr., von der noch Spuren auf uns gekommen sind in Gestalt von Nachschriften seiner Diktate durch Schüler (SMA a. a. O.), machte ihn bald weiter bekannt. Schon 838 kann er sich der Gunst des Kaisers Ludwig und der Kaiserin Judith rühmen, die ihn an den Hof befahlen, und Beförderung erhoffen (ep. 6, Desd. S. 76). Aber erst in den Bruderkriegen nach Ludwigs Tod gelang es ihm, sich in den Sattel zu schwingen und unter Verdrängung des als Parteigänger Lothars in Ungnade gefallenen Odo durch die Gunst Karls des Kahlen selbst Abt in Ferrieres zu werden (842; nach Giry a. a. O. 840). Von da an war es mit der Ruhe seines Lebens vorbei. Als einer der großen Vasallen des Reichs wurde er hineingezogen in den Strudel der politischen und kirchlichen Kämpfe. Seine Selbstbehauptung als Abt und die Erhaltung der Lebensfähigkeit seiner Abtei wurde sein Hauptinteresse. Es ist eine böse Zeit: Normannen, Bretonen, Aquitanier, die feindlichen Brüder Lothar und Ludwig der Deutsche suchen das unter dem schwachen Regiment Karls des Kahlen schlecht behütete Westfranken heim. In dem Auf und Ab der Parteien ist es nur dem gewandten Politiker möglich, sich oben zu halten. Lupus bewies sich als solcher. Doch zeigte er eine in jener Zeit doppelt schätzenswerte Zuverlässigkeit, indem er seinem erwählten Herrscher Karl immer treu blieb. Er zieht mit in den unglücklichen Krieg gegen die Aquitanier und gerät bei der Niederlage der Franken am 14. Juni 844 selbst in Gefangenschaft, aus der er jedoch schon am 5. Juli wieder heimkehrte (ep. 90. 91, Desd. S. 96. 97). Ein Zug nach Burgund im Jahr vorher hatte ihn um 10 Pferde gebracht, jetzt ließ er seine ganze Kriegsausrüstung dahinten. Das Jahr darauf beschreibt er den Zustand seines Klosters: die Kirchengefäße müssen verkauft werden, die Brüder haben seit drei Jahren keine neuen Kleider bekommen und gehen in Lumpen, die Knechte fast nackt, man weiß nicht mehr, woher Brot nehmen. Und noch haben die Lieferungen und Kriegsleistungen kein Ende (ep. 32, S. 110; 42, S. 116). Im Jahr 846 muß Lupus zur Reise nach Mersen, wohin er zur Zusammenkunft der Könige geladen ist, erst Freunde und Freundinnen um Geld angehen (ep. 50, S. 124f.). Er schrieb das Elend vor allem der Entziehung der cella s. Judoci (S. Josse sur mer bei Etaples an der Küste des Kanals) zu. Diese hatte früher zu Ferrières gehört und war für den Unterhalt des bevölkerten Klosters unentbehrlich. Karl aber hatte sie einem weltlichen Großen verliehen. Bis Ende 848 mußte Lupus bitten und alle nur denkbaren Vermittler anrufen, ja mit Himmel und Hölle drohen, bis ihn Karl endlich erhörte (ep. 62 S. 148 zu beziehen auf die Aussöhnung Karls und Lothars zu Peronne Jan. 849, Dümmler I, S. 338). Im Herbst 849 reiste Lupus im Auftrag des Königs nach Rom. Dort trat zum erstenmal der Gottschalkische Streit in seinen Gesichtskreis (de trib. quaest. MSL Bd 119 S. 623), während er mit Gottschalk selbst, ohne die Streitfrage zu berühren, schon früher korrespondiert hatte (ep. 30). Lupus war entschieden auf Seite Augustins, demgegenüber infaustus Faustus (v. Reji) schweigen muß: conticescant ranae, dum coelum tonat. Er vertrat in seinem Büchlein de tribus quaestionibus und mündlich und schriftlich gegen König Karl und Hinkmar (ep. 128 und 129) die Lehre von der Unfreiheit des natürlichen Willens zum Guten und der Partikularität der Gnadenwahl, doch ohne die volle Konsequenz der doppelten Prädestination zu ziehen und auch wieder vorsichtig einschränkend (vgl. Brief an Hinkmar Desd. S. 168). Das eigentliche Interesse der christlichen Frömmigkeit tritt bei ihm klar hervor. Die Frommen danken Gott „alles

was sie haben und sind“ (ep. 128 an Karl S. 163). Der rechte Streiter Gottes erfährt es an sich selbst, daß er ohne Gott nichts ist (S. 165). Im übrigen zeigt sich Lupus auch in dieser Sache als guter Politiker. Er erscheint als Hinkmars Freund und Parteigenosse nicht nur auf der Synode von Soissons (Frühjahr 853), wo die Sache Gottschalks nicht zur Sprache kam, sondern auch noch nach der Pariser Synode desselben Jahres, wo er sich mit der Synode gegen Hinkmar für die augustinischen Sätze des Prudentius erklärt hatte. Aber er hütete sich, für Gottschalk persönlich einzutreten und hat die Beziehungen zu dem Eingekerkerten nicht weitergeführt. Nach 850 kommt in seinem Briefwechsel kaum mehr eine Anspielung auf die Streitsache vor. Er befaßte sich jetzt in den günstigeren Jahren mit der Wiederaufrichtung seines verfallenen Klosters, erbittet von König Edilulf von England Blei zum Dachdecken, Bücher zur Vervollständigung seiner Bibliothek von englischen Freunden, von Deutschland, vom Papst, Holz zum Bau eines Flußschiffes von anderen Freunden. Die Gunst des Königs leuchtete ihm immer mehr. Er war monatelang am Hof und offenbar nicht nur gern gesehen als Diplomat und Mann der Wissenschaft, sondern auch als witziger Gesellschafter bei den „herrlichen Festmahlen“, mit denen man verunglückte Expeditionen, wie die nach der Bretagne 851 einzuleiten pflegte (ep. 85, Desd. S. 174). So blieb denn Lupus seinem König auch treu in der schlimmsten Not des Jahres 858, wo Karl sein ganzes Reich Ludwig dem Deutschen hatte überlassen und nach Burgund sich zurückziehen müssen. Lupus folgte ihm mit Hinkmar, während die Treue anderer geistlicher und weltlicher Großen, auch Wenilos von Sens, ins Wanken geriet. Gleichzeitig plünderten die Normannen die Seine aufwärts und bedrohten selbst das entlegene Ferrières. Der Kirchenschatz wurde nach Auxerre geflüchtet. Noch ärger wurde es im Jahr 861. Zwar blieb Ferrieres selbst noch von den gefürchteten Gästen verschont; aber die Aufregung und die Entbehrungen dieser Jahre erschütterten Lupus' Gesundheit ganz. Sein letzter Brief ist 862 vom Krankenbett aus an Wenilo von Sens gerichtet, eine Mahnung, der furchtbar angewachsenen kirchlichen Verwilderung entgegenzutreten. Über diesen Brief führt keine Spur seines Lebens hinaus; er ist jedenfalls bald nachher gestorben.

Von Werken des Lupus sind erhalten der schon genannte liber de trib. quaest. mit angehängtem collectaneum aus den Kirchenvätern, eine der bessern theologischen Leistungen der Zeit; ferner die vita Wigberti und vita Maximini. (Ihm diese abzusprechen ist kein Grund. Die Vorrede allein zeugt schon durch charakteristische Äußerungen für seine Autorschaft. Die von Möller im A. Lupus der 2. Aufl. S. 34 Anm. angedeutete Kombination mit Waldo und Adalhard ist indessen wertlos.) Die gesta imperatorum sind kein Werk von Lupus, sondern Auszüge aus Suetons Kaisergeschichte, die er einmal Karl dem Kahlen überreichte (ep. 93, Desd. S. 147 vgl. SMA a. a. O.). Langen wollte ihn zum Autor der pseudoisidorischen Dekretalen machen. Es giebt dafür keinen durchschlagenden Grund. Doch citiert er (ep. 130) einen Brief der pseudoisid. Sammlung. Die Kanones der Synode von Verneuil (843), die sich besonders gegen den Mißbrauch des Kirchenguts durch die Fürsten wenden, sind von ihm redigiert. Er hatte ja zur Entrüstung darüber seine besonderen persönlichen Gründe. Das Wichtigste von ihm sind seine Briefe. Er korrespondiert mit fast allen bedeutenden Männern der Zeit, mit Königen, Päpsten und Kirchenmännern. Der ausgesprochen persönliche Charakter giebt diesen Briefen heute noch Reiz und Farbe und macht sie zu einer wertvollen Geschichtsquelle. Die realen Verhältnisse und die Stimmungen der Menschen, die darin lebten, spiegeln sich hier mit seltener Treue. Der Bildungsstand zeigt sich weniger im Stil, der die klassische Reinheit nur mühsam zu behaupten sucht, als eben in der Fähigkeit, sich lebendig, individuell in Scherz und Ernst zu äußern. Von Wert und Würde der Wissenschaft hat er gegenüber der geistlichen Engherzigkeit und dem banausischen Sinn, die sich schon wieder breit machten, einen deutlichen Begriff: Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus. Mihi satis apparet propter se ipsam appetenda scientia (ep. 1, Desd. S. 44). Diese Liebe hat ihn auch in den stürmischen Jahren seines späteren Lebens nie verlassen. Er treibt Textkritik und bemüht sich um Herstellung guter Kodizes. Die Klassiker, Cicero voran, stehen in seinem Interesse ebenbürtig neben den Kirchenvätern. Er citiert sogar in de trib. quaest. Cicero und Virgil neben Augustin. Aber auch die Kenntnis des Deutschen gehört ihm zur Bildung, obwohl er es nicht liebt (ep. 91, Desd. S. 98). Wenn er Heiligenlegenden schreibt, so beruft er sich auf das Vorbild des Sallust und Livius (vita Wigb. MSL S. 681) und verspricht Kritik gegenüber unglaubwürdigen Fabeln (vita Max. MSL S. 667). Er übt sie freilich in Wirklichkeit nur in sehr bescheidenem Maße. So ist Lupus eine erfreuliche Er-

scheinung in der Geschichte dieser Zeit des Abblühens und Welkens der karolingischen Bildung. (Möller †) R. Schmid.

Lust, Lüsternheit. — Mit dem Worte Lust bezeichnen wir sowohl eine Empfindung, als einen Trieb. Der Mensch genießt Lust (*ἡδονή*, voluptas), wenn sein geistiges oder sinnliches Gefühl angenehm, wohlthuend berührt ist. Damit hängt aber die Lust als Trieb (*ὁρμή, θυμός, προθυμία, ἐπιθυμία*, concupiscentia) nahe zusammen, indem der Mensch den Zustand oder Moment der Befriedigung, den er einmal genossen, zu verlängern, festzuhalten oder zu erneuern begehrt.

Sündlich ist an sich weder die Empfindung, noch der Trieb der Lust. Das volle wirkliche Leben in seiner Kraft und Regsamkeit ist von der Selbstbefriedigung notwendig begleitet, die allemal eintritt, wo ein von ganzem Herzen erstrebtes Ziel erreicht ist. Und zu streben, über den gegebenen Punkt des Daseins hinauszutrachten, ist mit dem Werden der Kreatur, mit ihrer lebendigen Entwickelung von selbst gegeben als ein unveräußerliches Lebenssymptom, dessen gänzliches Aufhören einen Stillstand, eine Erlahmung des Lebens bedeuten würde. Wie ein Mensch, dem nichts Vergnügen macht, ungesund ist, so ist einer, der nichts sucht und begehrt, in Gefahr, geistig zu versumpfen.

Sittlich bestimmt wird die Lust in beiderlei Hinsicht erst durch ihr Verhältnis zum Ich, zur freien Persönlichkeit des Menschen, und durch ihr Objekt. Wo, wie im Heidentum, das Ich sich selbst, sein natürliches Empfinden und Begehren, zur Lebensnorm erhebt, da entscheidet die Lust über das, was zuträglich oder unzuträglich, was gut oder böse sei: *ὅρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη* (Democritus ap. Ritter et Preller hist. philos. edit. IV, p. 52); *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. — τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον* (Epicurus l. l. pag. 352); *εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται . . . εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν* (Cyrenaici [Afristippus] l. l. p. 164). Die Konsequenz hieraus zieht Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, welchen Satz Platon im Theätet dahin erläutert: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ* l. l. p. 134). — Wo dagegen das Ich dem göttlichen Gesetz und Willen sich untergiebt, da bestimmt die Persönlichkeit, was ihr Lust und was Unlust sein soll. Zwar sagt schon Aristoteles mit Anklang an Rö 7, 19: *διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα*, und giebt die Regel *χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ*. Allein wer setzt dies *οἷς δεῖ* fest? Ohne den Beistand göttlicher Offenbarung greift hier die Menschheit immer fehl. Der Psalmist aber kann (37, 4) sagen: „habe deine Lust an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünscht"; kann (1, 2) den selig preisen, „der seine Lust hat am Gesetze des Herrn"; kann das Wohlgefallen an den Werken (104, 24), an den Thaten (111, 2; 139, 17), an den Geboten und Rechten (112, 1; 119 ganz), an der Person Jehovahs (73, 23—28) für Seligkeit und Wonne, für die einzig wahre und währende Befriedigung des Herzens erklären. Noch tiefer in die Gemeinschaft mit Gott verlegt das NT die höchste und vollkommene Lust des Christen. Hier kommt es zu dem *μηκέτι ἑαυτῷ ζῆν* (2 Ko 5, 15); *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* (Ga 2, 20) und zur Verwirklichung der Bitte Jesu (Jo 17, 23): *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί*.

Selbstverständlich schließt diese Lust nicht alle sonstige Befriedigung etwa aus. Lust am Schönen, wie es die Kunst, am Wahren, wie es die Wissenschaft zeigt, selbst Lust an dem, was nur die leiblichen Sinne angenehm berührt, wie Speise, Trank, und der ganze sogenannte Komfort darf dem Christen nicht verwehrt, geschweige denn als Sünde verdammt werden; vergleiche die apostolischen Warnungen Ko 2, 16—23; 1 Ti 4, 3—5 vor übergeistlicher Askese, und 1 Ko 7, 29—31 vor ungeistlichem Vergessen des Christenberufs, der über alle irdischen Dinge hinausweiset. Sündlich wird die Lust an der Kreatur erst, wenn sich das Herz daran hängt, wenn zur *ἡδονή* die *ἐπιθυμία* tritt und diese den Willen, die Persönlichkeit überwältigt, mit sich fortreißt, zum Knechte der Lust macht.

Dieser anderen Seite des Gegenstandes wenden wir uns nun zu. Auch die Lust als Trieb ist, wie oben bemerkt, ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur. Aber der Trieb für sich allein ist blind und bedarf der Leitung, des Zaumes. Indem die römische Kirchenlehre dies frenum für eine besondere, dem ersten Menschen verliehene Gnadengabe (donum superadditum) ansieht, verstümmelt und erniedrigt sie das menschliche Wesen, als welches, jener Gabe beraubt, wie ein steuerloses Fahrzeug, den Wallungen und Be-

gehrungen der Sinnlichkeit und ihrer Triebe preisgegeben wäre. In dem normalen Zustand des Erstgeschaffenen beherrschte der gottesbildliche Geist die seelisch-leibliche Natur und gab deren Trieben die gebührende Richtung. Als aber der Trieb von dieser Herrschaft sich emanzipierte und in falscher Selbstständigkeit nach dem Verbotenen griff, wurde er zur concupiscentia prava, zur *ἐπιθυμία* sensu malo, und die so in Unordnung geratene Menschennatur ist von den Protoplasten per traducem auf die Gattung übergegangen. Nun darf Paulus Rö 7, 7 die sonst auch in der Schrift (z. B. Lc 22, 15) als vox media gebrauchte *ἐπιθυμία* identisch mit der *ἁμαρτία* setzen und einmal sagen: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων* und das andere Mal: *τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν*, und das *οὐκ ἐπιθυμήσεις* (לֹא תַחְמֹד Ex 20, 17) ohne beigefügtes Objekt als die Ur- und Wurzelsünde hinstellen; wie denn überhaupt, nach der feinen Bemerkung Cremers (Wörterbuch der n. t. Gräcit. s. v. *ἐπιθυμία*) im neutestamentlichen Sprachgebrauch der sittliche Charakter der *ἐπιθυμία* nicht so sehr durch das Objekt als durch das Subjekt bestimmt wird: vgl. Jo 8, 44 *τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, Rö 1, 24 *ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν*, Ga 5, 16 *ἐπιθυμίαι σαρκός*, 1 Jo 2, 16 *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* u. s. w. — Den Hergang der Entstehung der Thatsünde aus der Lust (*ἰδία ἐπιθυμία*) beschreibt aufs Anschaulichste Ja 1, 14—15. Die Aufgabe der Christen gegenüber den Regungen der sündigen Natur bezeichnet Ga 5, 24; Ko 3, 5.

Die Lehrdifferenz der protestantischen und römisch-katholischen Kirche in betreff der Erbsünde bewegt sich hauptsächlich um die Auffassung und Beurteilung der concupiscentia. Nachdem im Mittelalter teilweise grober Pelagianismus geherrscht hatte, der von ererbter Sünde, im falschverstandenen Interesse der menschlichen Freiheit, überhaupt nichts wissen will, auch der concupiscentia den sündigen Charakter abspricht, setzte das Tridentinum fest, daß nach dem Verlust des donum supernaturale das menschliche Wesen zwar geschwächt, doch noch unverletzt vorhanden, daß weder der Mangel der justitia originalis noch die concupiscentia, die auch in den Wiedergeborenen bleibe, eigentlich Sünde sei. Die reformatorische Lehre dagegen betrachtet die concupiscentia nicht als bloßen fomes peccati, sondern als bösen affectus der Seele (Conf. Aug. II), als reatus et culpa (Form. Conc. I). Auf welcher Seite die tiefere und sittlich ernstere Auffassung der Sache bestehe, kann nicht zweifelhaft sein.

Lüsternheit endlich im engeren Sinne nennen wir die krankhafte Erregung des Begehrungsvermögens, wovon signifikante Beispiele Gen 25, 29—34; 2 Sa 23, 14—17; 2 Kg 5, 20—27 berichtet werden. Davids schwerer Fall 2 Sa 11 entsprang der unbewachten Lüsternheit, die dann Nathan (ib. 12, 4) mit einem Gaste vergleicht, der bei dem reichen Manne einkehrte. Insbesondere nimmt die *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* diesen spezifischen Charakter an Job 31, 1; Pr 23, 33; Mt 5, 28; 2 Pt 2, 14. Aber auch vor der Lüsternheit der gula (Rö 13, 13. 14) wird Nu 11, 4. 20. 34, vgl. 1 Ko 10, 6 als vor einer Sünde, wider die der Zorn Gottes sich kehrt, gewarnt. Das Auftreten der Lüsternheit ist immer ein Merkmal innerlicher Unordnung, ein Symptom der Übermacht des Fleisches über den Geist (Ga 5, 16. 17). Eine wohlbemessene Askese, wie sie Paulus übte (1 Ko 9, 27), führt zu der Freiheit, in welcher der Geist die ihm zustehende Herrschaft behauptet (Phi 4, 11—13). **Carl Burger.**

Luther, Martin, gest. 1546. — Litteratur. Von Luthers Werken existieren sieben sogenannte Gesamtausgaben: 1. Die Wittenberger, 1539—1558, 19 Foliobände, 12 deutsche und 7 lateinische; Bd 1, deutsch, erschien 1539 mit einer Vorrede von Luther selbst; ebenso 1545 der erste lateinische Band; dem zweiten deutschen Bande, der erst 1548 herausgekommen, jedoch schon vor Luthers Tod im Druck begonnen worden ist, geht auch noch eine Vorrede von ihm voran, bei der sich indessen fragt, wie weit sie schon von ihm selbst verfaßt ist; der zweite lateinische Band erschien 1546 — auch erst nach Luthers Tod — eingeführt durch Melanchthon mit einem Bericht über Luthers Leben. Die Sammlung der Schriften Luthers ist hier noch sehr unvollständig. Sie war erfolgt auf Andringen des Kurfürsten Johann Friedrich. Die Redaktion war von Luther dem G. Rörer zusammen mit Caspar Cruciger übertragen und ging nachher von jenem auf G. Major über. Auffallend ist in jenem 2. deutschen Band vom J. 1548, daß am Schluß der Schrift „daß diese Worte Christi . . noch feststehn" ein feindlich gegen Butzer gerichteter Abschnitt weggelassen ist, worin man ein unerlaubtes, tendenziöses Eingreifen der Herausgeber sehen möchte (vgl. Weim. Ausg. 23, 45 f.); Eigentümliches hat hier auch der Text des „Sermons von dem Sakrament des Leibes u. s. w." 1526, dessen ursprüngliche Gestalt jedoch überhaupt unsicher ist (WA 19, 474). Indessen darf die Wittenberger Ausgabe darum nicht überhaupt als tendenziös unzuverlässig verdächtigt werden. 2. Die Jenaer Ausgabe (in Fol.) 1555—1558, — veranstaltet durch ebendenselben Fürsten, nachdem er des Kurfürstentums und Wittenbergs verlustig gegangen war, und weiter durch

seine Söhne, — unter der Aufsicht ebendesselben (zuvor nach Dänemark wegberufenen, jetzt zum Bibliothekar in Jena ernannten) Rörer, — unter Redaktion von Joh. Aurifaber, Hofprediger in Weimar, — unter Mitwirkung von Nik. von Amsdorf, Ratzeberger u. a., — mit getreuerer Wiedergabe der Originalausgaben, als in der Wittenberger Gesamtausgabe statt hat, — doch gleichfalls noch sehr unvollständig. Es sind 8 deutsche Foliobände, nach 1560 im ganzen und im einzelnen wiederholt neugedruckt (im ganzen 1560—1564 und 1575—1580) — und 4 lateinische Bände (neue Auflagen des ganzen schon 1556—58, dann 1564 ff. 1579 ff. 1600 ff., — und weiterhin noch einzelner Bände). Dazu gehören 2 Ergänzungsbände, erschienen 1564 und 1565 in Eisleben durch den dorthin übergegangenen Aurifaber, — nur reichend bis zu Lutherschriften v. J. 1538. 3. Die Altenburger Ausgabe 1661—64, in 10 Foliobänden, — veranstaltet (weil an den bisherigen Ausgaben Mangel sei) vom sächsischen Herzog Friedrich Wilhelm durch seinen Hofprediger Sagittarius; manches ist hier neu aufgenommen; aber anderes fehlt und von Luthers lateinischen Schriften sind gar keine im Grundtext und nur wenige in Uebersetzung aufgenommen. Ein Supplementband erschien 1702 in Halle, durch J. G. Zeidler, mit Vorrede von Buddeus. 4. Die Leipziger Ausgabe 1729 bis 1740 (von J. G. Pfeiffer, Ch. F. Börner und J. J. Greiff): sie giebt den Inhalt der Altenburger Ausgabe und des Hall. Supplementbands wieder mit Berichtigungen nach Urdrucken, und dazu neue Uebersetzungen mehrerer lateinischer Schriften, — im ganzen 23 Foliobände. 5. Die Walchische Ausgabe, 24 Quartbände, 1740—1753, — durch J. G. Walch in Jena, — die bis dahin vollständigste Sammlung von Lutherschriften nebst historisch wertvollen Zugaben, — aber die ursprünglich lateinischen Schriften nur in einer für den wissenschaftlichen Gebrauch ungenügenden Verdeutschung, ferner Luthers Deutsch vielfach mit Rücksicht auf die Redeweise der Gegenwart und auch willkürlich und zufällig geändert, — alles ohne den erforderlichen Nachweis der gebrauchten Urdrucke. 6. Die Erlanger (Erlanger-Frankfurter) Ausgabe, seit 1826. Hier sind die deutschen Schriften in 67 (Oktav-)Bänden 1826—1857 wiedergegeben, davon Bd 1—20 (Predigten) und Bd 24—26 (reformat. histor. Schriften) in zweiter, von E. L. Enders bearbeiteter Auflage 1862—1885; dem schon in der 1. Auflage aufgestellten Grundsatz, daß der wirkliche Luthertext möglichst treu wiedergegeben werden sollte, ist erst Enders richtig nachgekommen. Von den lateinischen Schriften Luthers erschienen fürs erste die exegetischen, nämlich die Auslegungen alttestamentlicher Bücher in 28 Bänden mit dem Titel „Exegetica Opera Latina“ (vol. 1—23 im J. 1829—1861, Vol. 24—28 im J. 1884—1886) und daneben die Commentare zum Galaterbrief in 3 Bänden (1843—44); ferner Opera lat. varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia in 7 Bänden (1865—1883). Uebergangen sind in dieser Sammlung bei allem Streben, endlich vollständig zu werden, doch so wichtige Schriften, wie die Annotationes in aliquot capita Matthaei vom J. 1538 und Supputatio annorum mundi vm J. 1541 und 1545. Von Luthers Briefen hat diese Ausgabe der „sämtlichen Werke Luthers“ die deutschen schon unter jenen deutschen Schriften aufgenommen. Die lateinischen erscheinen hier seit 1884 (bei anderem Verlag) in einem von Enders streng historisch kritisch bearbeiteten „Briefwechsel“, in welchem auch jene deutschen Briefe noch mit Anmerkungen versehen und vervollständigt, ferner Briefe anderer mit aufgenommen sind; derselbe ist jedoch bis jetzt (mit Bd 8 v. J. 1898) nur bis zu den Briefen v. J. 1531 gelangt (vgl. Kawerau in ThStK 1899 S. 155 ff.). Vgl. zu diesen 6 Gesamtausgaben: ZPK, NF Bd 19, zur 6.: ebendas. Bd 49. 7. „D. M. Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883 ff.“ Dieses Werk ist ausgegangen von K. Knaake (der seit Bd 7, im J. 1897, durch sein Befinden an der Mitarbeit verhindert ist), unterstützt durch einen von Kaiser Wilhelm I. bewilligten staatlichen Geldbeitrag, geleitet durch eine vom Minister ernannte Kommission, — dazu bestimmt, sämtliche Schriften Luthers in chronologischer Ordnung aufzunehmen mit genauem Zurückgehen auf die ursprünglichen Drucke und, soweit sich noch Handschriften Luthers auffinden lassen, auch auf diese. Aufgenommen werden dazu auch genügend zuverlässige Nachschriften von Vorlesungen und Predigten durch Andere. Erschienen sind so bis Ende des J. 1901 Schriften aus den Jahren bis 1527 in den Bänden bis Bd 24, von denen jedoch Bd 10. 17. 18 (namentlich mit der Kirchenpostille) noch im Rückstand sind. Die Mitarbeiter sind hier: Knaake, Kawerau, E. Thiele, G. Buchwald, P. Drews, Nik. Müller, Koffmane, Pietsch, Steiff, O. Albrecht, A. Berger, W. Walther. Die sämtlichen Briefe und die Tischreden sollen erst ans Ende der ganzen Ausgabe zu stehen kommen. — Die Hauptsammlung der Briefe ist so bis jetzt, bei dem Unvollendetsein jener Endersschen, noch diese: „Briefe, Sendschreiben und Bedenken“ L.s in 6 Bänden von De Wette und Seidemann 1825—1856, — zusammen mit „Seidemann, Lutherbriefe 1859“, mit „Burkhardt, L.s Briefwechsel 1866“, mit jenem Endersschen „Briefwechsel“ und mit „Kolde, Analecta Lutherana, 1883“. Von Luthers Tischreden sind bisher noch die Hauptgesamtausgaben: „Die deutschen Tischreden oder Colloquia .. nach Aurifabers 1. Ausg. mit Vergleichung sowohl der Stangewaldschen als der Selneccerschen Redaktion herausgegeben von Förstemann und Bindseil“ in 4 Bänden 1844—48, und die lateinischen „Colloquia, meditationes etc.“, nach einem dem Halleschen Waisenhaus gehörigen Codex mit Vergleichung der editio Rebenstockiana herausgeg. von Bindseil in 3 Bänden 1863—1866. Erstrebt werden muß aber eine Ausgabe, welche nicht, wie diese beiden, bloß auf sekundäre Abschriften von Tischreden, sondern auf originale Nachschriften derselben zurückgeht. Wichtige für die Wei-

marsche Ausgabe zu benützende Vorarbeiten dazu hat Seidemann schriftlich hinterlassen. Einzeln veröffentlicht ist bis jetzt: Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538 von Seidemann 1872, Tagebuch über D. M. Luther von C. Cordatus herausgegeben von Wrampelmeyer 1885 (nicht alles darin gleich ursprünglich), Tischreden L.s nach den Aufzeichnungen von J. Schlaginhausen, herausg. v. W. Preger 1888, Analecta Lutherana et Melanchthon. mit Tischreden L.s nach Mathesius, herausgeg. von G. Lösche 1892. — L.s Dichtungen sind gesammelt besonders in: Dichtungen von D. M. L., herausg. v. Gödeke, 1883, und in: D. M. L.s Dichtungen . . herausg. v. G. Schleusner 1892 (auch Lateinisches).

Biographien L.s. Vgl. Vogel, Bibliotheca bibliographica Lutherana 1851. Wir haben noch Darstellungen der Lebensgeschichte L.s von Zeitgenossen und Freunden desselben: von Melanchthon in seiner Vorrede zu jenem 2. lateinischen Bande der Wittenberger Ausgabe von L.s Werken 1546 (Corp. Ref. 6, 155 ff. 20, 430 ff.), mit apologetischer Tendenz, nur kurz und weniger bedacht auf die einzelnen Zeitangaben. — vom Arzt Ratzeberger in Aufzeichnungen, die erst 1850 durch Neudecker („die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über L. und seine Zeit") herausgegeben worden sind, ohne strenge Ordnung, vereinzelt und lückenhaft, aber mit mancherlei interessanten eigentümlichen Mitteilungen; — endlich von Mathesius die erste eigentliche, in Predigten vorgetragene, aber mit Umsicht ausgeführte Biographie (Historien von des Ehrwirdigen . . . M. L.s Anfang, Lehr, Leben und Sterben . . . durch den alten Herrn M. Mathesium gestelt" u. s. w., Nürnberg 1565; neu herausgeg. v. G. Lösche in Joh. Mathes. ausgewählten Werken Bd 3, Prag 1898). Von feindlicher Seite gab L.s Zeitgenosse und heftiger Gegner Cochläus 1549 heraus: Commentaria de actis et scriptis M. L. . . . ab a Dom. 1517 usque ad a. 1546 (nach Sleidens Urteil: liber calumniis, nugis, conviciis refertissimus). Vgl. zu den bisher genannten Schriften: G. Plitt, die vier ersten Lutherbiographien, ein Vortrag, Erlangen 1876. Nächst diesen ist hier noch zu nennen: Selneccer, Historica narratio et oratio de D. M. Luth. 1575, und Dresser, Historia M. Luth. 1598. In der Folgezeit kommt es, bis ins 19. Jahrhundert, zu keinen wahrhaft wissenschaftlichen, auf die letzten Quellen zurückgehenden, der reichen Tradition gegenüber kritischen Untersuchungen und Darstellungen von L.s Leben; vgl. Ch. Juncker, Vita M. Luth. etc. 1699, deutsch 1706, F. Sigm. Keil, Merkwürdige Lebensumstände M. L.s u. s. w. 1746; Lingke, Reisegeschichte L.s 1796 (fast eine Biographie); Ukert, L.s Leben u. s. w. 1817 (hauptsächlich Bibliographisches). Jenen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht auch noch nicht der fürs ganze gebildete Publikum schreibende G. Pfizer (L.s Leben 1836) und vollends andere wie Stang (1835) und Ledderhose (1836). Zuerst versuchte dann M. Meurer L.s Leben „rein aus den Quellen darzustellen", doch ohne die erforderliche Vollständigkeit und Schärfe der Forschung („L.s Leben aus den Quellen erzählt" 1843, dann überarbeitet bis zur 3. Aufl. 1870; daneben populärer Auszug seit 1850). Reichhaltigstes gelehrtes Material, aber übermäßig weitschichtig und gleichfalls ohne genügende Schärfe der Forschung liegt vor in „Jürgens, L. von seiner Geburt bis zum Ablaßstreit 1517", 3 Bände 1846—47. Jenen wissenschaftlichen Anforderungen suchte dann in einer möglichst vollständigen Lutherbiographie zu genügen das Werk „J. Köstlin, M. Luther, sein Leben und seine Schriften, 2 Bde, 1875" (zweite neu durchgearb. Aufl. 1883, neue verbesserte Aufl. gegenwärtig in Vorbereitung; daneben von demselben Verf.: „L.s Leben, mit Illustrat., in 1 Bd, und „M. Luther, der deutsche Reformator", Festschrift z. 10. Nov. 1883); ebenso die kürzere Biographie „M. Luther" 1884—88, 2 Bde, von Th. Kolde; und auch die in ihrer Kürze fürs „deutsche evangel. Volk" bestimmte von G. Plitt 1883 (nach P.s Tod zu Ende geführt von Petersen). Auf Grund gleich strenger wissenschaftlicher Untersuchung will Arn. Berger in seinem (1895 begonnenen, bis jetzt zum Jahr 1532 fortgeschrittenen) Buche „M. Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung" (zu A. Bettelheims Biographiensammlung „Geisteshelden, führende Geister" gehörig) den Reformator „nicht nur als das religiöse Genie, sondern zugleich als Kulturhelden zur Anschauung bringen." Auf die fürs Volk bestimmten Lutherbiographien (besonders M. Rades „D. M. Luthers Leben u. s. w. v. P. Martin" in 3 Bänden, 2. A. 1884 ff., und Buchwalds „D. M. L. u. s. w." 1902) kann hier nicht weiter eingegangen werden. — Von römischer Seite aus (vgl. oben über Cochläus) ist Luther am geschicktesten durch Janssen in seiner „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" mit Hilfe reicher historischer Gelehrsamkeit zum Gegenstand einer ebenso bösartigen wie klug vorsichtigen geschichtlichen Darstellung gemacht worden (vgl. J. Köstlin, L. und J. Janssen, 1883, 1.—3. Aufl. Von gleicher Tendenz: Evers, M. Luther, Lebens- und Charakterbild, 6 Bde, 1883—1891. — Französisch protestantisch: Fél. Kuhn, Luther, sa vie et son oeuvre 1883, 3 Bde.

Zu L.s Theologie vgl. Th. Harnack, L.s Theol. mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Bd 1, 1862, Bd 2 1886; J. Köstlin, L.s Theol. in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, 2 Bde, 1863, — zweite vollständig neu bearbeitete Aufl. 1901; S. Lommatzsch, L.s Lehre v. ethisch-religiösen Standpunkt aus u. s. w. 1879; Luthardt, Die Ethik L.s in ihren Grundzügen 1867, 1875; Hering, Die Mystik L.s, 1879.

Martin Luther, wurde am 10. November 1483 zu Eisleben geboren. Sein Vater, Hans, war als Bergmann von Möhra, wo er vorher gelebt hatte, dorthin gezogen. Ursprünglich war derselbe, ebenso wie auch der Vater und Großvater desselben, nach Luthers

eigener Angabe ein „rechter Bauer“ gewesen; der Name (Luder, auch Lüder; „Luther“ heißt erst unser Martin L., seit 1517) ist offenbar eins mit Lothar, Chlothachar (= Kleostratos). Die Mutter, Margarete (eine geb. Ziegler, nicht Lindemann), stammte aus einem bürgerlichen Geschlechte. Der angegebene Geburtstag steht fest (Bre 3, 414); und auch das Jahr darf als sicher angesehen werden (nicht 1484, obgleich Melanchthon und auch Luther selbst wohl zeitweise zur Annahme dieses Jahres sich neigten; gewiß nicht 1482, gegen Örgel, vom jungen Luther 1899, vgl. Kawerau in NKZ 11, 163 ff. und Drews in Th. Rundschau 3, 205). Von Eisleben zogen die Eltern ein halbes Jahr darauf weg, nach Mansfeld, wo der Vater später in den Rat kam.

Vater und Mutter zeigten in der Kinderzucht eine Strenge, unter welcher Martin schon etwas von den ihn hernach so schwer bedrängenden Schrecken des Gesetzes verschmecken mochte. Dazu kam von seiten beider der Eindruck biederen, rechtschaffenen Wesens. Des Vaters gerades sittliches Urteil richtete sich auch gegen den verderbten Charakter des geistlichen Standes: er argwöhnte hinter demselben „Gleisnerei und Büberei“. An der Mutter wird von Melanchthon (Curriculum vitae etc., Corp. Ref. 6, 155 sqq. vornehmlich gerühmt pudicitia, timor Dei et invocatio. Über den Vater sagt Luther nach dem Tode desselben (Br. 4, S. 33): dignum est — lugere me talem parentem; — Pater misericordiae — me — per ejus sudores aluit et finxit qualis, qualis sum.

Der Ertrag von der Arbeit des Vaters, dessen ökonomische Verhältnisse anfangs bedrängte waren, allmählich jedoch sich besserten, reichte hin, den Sohn die lat. Schule besuchen zu lassen, zuerst in Mansfeld, 1497 in Magdeburg (wohl in einer städtischen Schule, bei Lehrern aus den Brüdern des Gemeinsamen Lebens. L. sagt: bei „Nullbrüdern“ vgl. Ev. KZ 1881, Nr. 23), seit 1498 in Eisenach, wo die Mutter Verwandte hatte. Luther hat indessen daselbst mit anderen ärmeren Schülern auch „vor der Thür panem propter Deum sagen und den Brotreigen singen“ müssen; dann nahm sich Ursula, die Frau des angesehenen Kunz Cotta, des Knaben an. Zu Eisenach war (nach Ratzebergers Angabe) einer der tüchtigeren Grammatiklehrer, J. Trebonius; bei Luther zeigte sich bereits „vis ingenii acerrima et inprimis ad eloquentiam idonea“ (Melanchthon), und es zog ihn auf eine hohe Schule. So ließen ihn die Eltern 1501 auf die Erfurter Universität gehen. Sein Studium führte ihn daselbst in die herrschende spinosa dialectica hinein, indem er zunächst Philosophie studierte; seine Hauptlehrer darin waren die Nominalisten Trutvetter und Arnoldi (Usingen). Zugleich wurde er wenigstens mit einzelnen Genossen des jungen humanistischen „Poeten“-Kreises (so mit Crotus Rubianus) befreundet. Mit jenen Lehrern standen diese damals auf gutem Fuße. Luther wurde 1502 Baccalaureus, 1505 Magister. Im Vertrauen auf seine schönen Gaben hofften Vater und Verwandte, er werde in weltlichen Ämtern sein Glück machen können; jener bestimmte ihn zum Juristen.

Von Luthers **religiöser Entwickelung** bis dahin wird uns berichtet, daß er bei der ernsten sittlich-religiösen Richtung, die er aus dem elterlichen Hause mitbrachte, durchaus in den unevangelischen, die damalige Kirche beherrschenden Ansichten vom Heilswege befangen war, ohne von irgend wem in Bekanntschaft mit der hl. Schrift eingeführt zu werden. Jetzt hören wir von überwältigenden Schrecken, welche anhaltendes Nachdenken über Gottes Zorn über seinen ernsten Sinn brachte. Dazu erschütterte ihn (nach Melanchthons Angabe) das rasche, wahrscheinlich durch Totschlag erfolgte Ende eines Freundes. Innere Angst, die den wahren Trost nicht zu finden wußte, trieb ihn in rascher Entscheidung zum heiligen Mönchsleben. Unter den Schrecken eines Gewitters gelobte er es und ging dann sofort, am 17. Juli 1505, ins Augustinerkloster zu Erfurt, — unerwartet für die Seinigen, zum tiefen Schmerz für seinen Vater, — selber ohne klares Bewußtsein, magis raptus, quam tractus (Br. 2, 47); 1507 empfing er die Priesterweihe. — Mit aufrichtigem Eifer gab sich Luther in die tiefste Mönchsdemut dahin. Nicht minder eifrig studierte er seine Theologie; die Schriften Gabriels v. Biel und d'Aillis lernte er beinahe auswendig, las fleißig die Occams, auch Gersons. Aber die inneren Kämpfe und Qualen, die Anfechtungen durch Zweifel an der eigenen Seligkeit erreichten, anstatt durch fromme Übungen gelindert zu werden, jetzt erst den höchsten Grad. Begierig und tief erfaßte er den Zuspruch eines einfachen alten klösterlichen Lehrmeisters, der ihn auf den Artikel von der Sündenvergebung verwies und ihm gebot, hierauf zu hoffen. Die beste und fruchtbarste Belehrung empfing er vom Ordensvikar Johann von Staupitz, der ihm ein vertrauter und väterlicher Freund wurde. Unter den mittelalterlichen Theologen lernte er als Zeugen der göttlichen Gnade den heil. Bernhard kennen. Das Entscheidende aber war, daß er in die hl. Schrift selbst sich versenkte.

Auf den Geist und die Kenntnisse des bescheidenen Mönchs durch Staupitz aufmerksam
gemacht, berief ihn Kurfürst Friedrich 1508 auf einen philosophischen Lehrstuhl an seiner
neuen Universität Wittenberg. Er las da Dialektik und philosophische Ethik nach Aristo-
teles; 1509 wurde er baccalaureus ad biblia. Dann wurde er (was von allen Luther-
biographen bis zu m. Abhandl. in ThStK 1874, 319 ff. übersehen worden ist) aus un-
bekannten Gründen an die Erfurter Universität zurückgerufen, wo er gegen drei Semester
blieb, und 1511 (nach anderen schon 1510) in Ordensgeschäften wohl wegen eines im
Orden entstandenen Streites, nach Rom gesandt (vgl. Hausrath, M. L.s Romfahrt, 1894;
Elze, L.s Reise nach Rom, 1899). Hier empfing er Eindrücke vom Verderben des rö-
mischen Kirchenwesens, welche später seinen Eifer wider Rom steigerten; doch damals
thaten sie seinem völlig hingebenden Glauben an die Kirche noch keinen Abbruch. Nach
Wittenberg zurückgekehrt, wurde er hier am 18. Oktober 1512 zum Dr. theol. promoviert.
1515 wurde ihm das Ordensvikariat für Meißen und Thüringen anvertraut. Er wurde
ferner, indem er freiwillig für den alten und kranken Wittenberger Stadtpfarrer Heinz
eintrat, eifrig auch als städtischer Prediger, wie als Prediger in seinem Kloster thätig.

Schon jetzt zeigte sich bei ihm diejenige Umgestaltung seiner Anschauungen, Über-
zeugungen und Bestrebungen, kraft deren er dann 1517 in den ihm von oben zugewiesenen
Beruf eintreten konnte. Er hatte sich, wie es sein inneres Bedürfnis mit sich brachte, von
der Philosophie weggesehnt zu derjenigen Theologie, welche — nucleum nucis, medul-
lam ossium scrutatur (Br. 1, 6). Den Kern der heilbringenden Wahrheit suchte er
für sich und seine Zuhörer wie in der Schrift überhaupt, so vor allem im Römerbriefe
und in den von ihm ganz aus dem neutestamentlichen Geist heraus aufgefaßten und aus-
gelegten Psalmen: in seinen Vorträgen über diese beiden Bücher leuchtete zum erstenmale
(Mel.) das evangelische Licht wieder auf. Zuerst las er über die Psalmen. Wir besitzen
noch Anmerkungen, die er sich damals in sein Exemplar des lateinischen Psalters einschrieb,
um sie den Zuhörern zu diktieren und den ausführlichen Text der 1513—1516 gehaltenen
Vorlesung, den er für den Druck fertig machen wollte (Weim. Ausg. Bd 3. 4). So
nahm L. zuerst den Psalter vor und dann den Römerbrief; nach diesen den an die Ga-
later, an die Hebräer und an Titus. Seine Vorlesungen über den an die Galater
gab er 1519 in neuer Bearbeitung heraus. Von den Vorlesungen über die anderen Briefe
sind neuerdings Nachschriften entdeckt worden, die jedoch noch auf Veröffentlichung in der
Weim. Ausg. warten. Vom Jahr 1516 stammt wohl auch eine noch in Nachschrift vor-
handene, im Kloster gehaltene Vorlesung über das Buch der Richter. Unter den mensch-
lichen, kirchlichen Schriftstellern hat jetzt zumeist Augustin auf ihn Einfluß geübt, mit
dessen Schriften er erst kurz vorher näher bekannt und vertraut geworden war; er lehrt
mit diesem schon hier im Gegensatz zur Eigengerechtigkeit eine Gottesgerechtigkeit, die von
Gott uns geschenkt werde; und schon hier faßt er tiefer, als Augustin, die Bedeutung des
Glaubens auf, welcher der „kurze Weg“ zu ihr sei. — Unter den mittelalterlichen Lehrern
wirkte am stärksten auf sein Inneres die innige, an die Gnade Gottes und an Christi
Person und Heilswerk sich haltende Religiosität St. Bernhards. — 1516 lernte er die
Mystik Taulers und der „deutschen Theologie“ (von ihm selbst 1516 u. 1518 herausgegeben)
kennen und wurde von ihr gewaltig in seinem Inneren ergriffen. Auch ihr gegenüber
aber behauptete er seine Eigentümlichkeit in der Auffassung des Heilsweges, in welcher er
vielmehr durch die biblischen, paulinischen Aussagen bestimmt wurde.

Während L. noch ganz unbefangen dem herrschenden Kirchentum ergeben blieb, ist er
doch in dieser Auffassung schon wesentlich zu demjenigen Standpunkte durchgedrungen, für
welchen er dann seit 1517 gegen die Aussprüche jenes Kirchentums kämpfen mußte. Das
Heil ruht ihm rein auf der göttlichen Gnade. Von Natur trachtet der Mensch schlechthin
nur nach Fleischlichem (dessen Begriff Luther schon jetzt nicht bloß auf die sensualis con-
cupiscentia, sondern auf das Wesen des ganzen noch nicht wiedergeborenen Menschen
und vor allem auf seine Selbstsucht ausdehnt), und alle seine guten Werke sind Sünde;
Gott muß den Baum erst durch einen Gnadenakt gut machen, ehe er gute Früchte bringt,
und zum Empfang der Gnade kann der Mensch auf keine Weise sich selbst vorbereiten:
unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio et praedestinatio, — von
seiten des Menschen bloß rebellio. Diese Lehre von der rein durchs göttliche Gnaden-
wirken hergestellten Gerechtigkeit des sonst völlig unter die Sünde gebannten Menschen ist
es, worin L. ganz an Augustin sich anschließt, ja über ihn (namentlich mit Aussagen auch
schon über den Urzustand) noch hinausgeht, während er im Unterschied von demselben mit
Paulus lehrt, daß hierbei der Mensch rein durch den von Gottes Gnadenwort und Geist
gewirkten Glauben, welcher Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade in Christo sei, die

Vergebung erlangen und vor Gott bestehen könne, und daß im Gläubigen dann Gottes Geist zugleich innere Rechtbeschaffenheit wirke, daß aber auch der also Wiedergeborene und Gerechte in allen seinem Gutesthun fort und fort noch sündige, ohne Ruhm und Verdienst sei und nur durch die vergebende Gnade und den Glauben an sie vor Gott bestehe. Luthers Auffassung vom Heilswege selbst führt uns dann zunächst ganz in den Kreis jener 5 Mystik ein. Den Grundzug bildet die persönliche Beziehung des einzelnen Subjekts zu Gott und Christus im Glauben. Und zwar ist der Glaube mit reiner, auf alles Eigene verzichtender Hingebung eins: die echte Gottesfurcht des Gläubigen ist diejenige, welche — pure propter Deum timet Deum. Gott gegenüber muß er dann — sese in purum nihilum resignare, aufgeben den Eigenwillen, der als die Grundsünde vom 10 Teufel kommt, — aufgeben, keineswegs notwendig auch äußerlich, wohl aber innerlich, alles Kreatürliche, — omnia habere indifferentia. In seiner Richtung auf Christus führt der Glaube, mit jener vollkommenen Hingabe alles Eigenen, zur vollkommenen Ehe mit Christus. Vom Wege jener Mystik aber scheidet sich der Luthers im Hervortreten des Schuldbewußtseins statt allgemeinen Bewußtseins von Nichtigkeit des Endlichen; jene Re- 15 signation ist ihm vor allem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit; der Glaube als Glaube ans Unsichtbare vor allem Gegensatz gegen das Vertrauen auf eine eigene, in Werken sichtbare Gerechtigkeit. Da richtet sich denn Glauben und Hoffnung allein auf Christus, der allein das Gesetz erfüllt und unsere Strafe getragen hat, und spricht zu ihm: tu es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum, tu assumsisti meum et dedisti 20 mihi tuum; — so sufficit Christus per fidem ut sis justus. Gerecht sind wir so schon nach der damaligen Lehre Luthers ex sola imputatione Dei, sofern er die Sünde nicht zurechnet, ja: omnis sanctus peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis. Diese Erbarmung Gottes bezeugt sich innerlich in „heimlichem Einrünen: deine Sünden sind dir vergeben"; aber schon warnt Luther auch vor 25 der Meinung, daß Schuldvergebung nur stattfinde, wo Empfindung jenes Zeugnisses. — In der „justificatio" wird die Herstellung eigener innerer Rechtbeschaffenheit, wovon man das Wort allgemein verstand, von L. fortwährend (und auch später noch) mit befaßt, diese Herstellung erfolgt aber erst mit und auf Grund jener dem Glauben zu teil werdenden imputatio, Sündenvergebung und Gerechtannahme; und Kraft, Trieb und Freudigkeit 30 zum Gutesthun wird so von L. auch eben aus diesem Glauben selbst hergeleitet; aus dem vertrauenden Glauben geht nach L. süße Liebe hervor; der durch den Glauben innewohnende Christus selbst schafft alles und überwindet alles, und so alsdann wird er dem Gläubigen auch als Beispiel vorleuchten; was aber der Gläubige jetzt wirkt, das thut er nicht zu eigener Gerechtigkeit: nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed 35 Deo per eam et hominibus servitur. Und in solcher Weise vollbracht sind auch weltliche Arbeiten, die Werke eines Fürsten oder auch eines gemeinen Handwerkers, Gott so wohlgefällig als Gebet, Fasten, Vigilien. — Zugeteilt wird alle jene Gnade durch das Wort, in welchem nichts anderes ist, denn Christus selbst, das Brot des Lebens; es wird dieses Brot gegeben äußerlich mittelst des Dienstes von Priestern und Lehrern durchs Wort, 40 sowie durchs Sakrament des Altars, innerlich durch „Gottes selbst Lehren", indem Gott immer bei seinem Worte ist. Bestimmter wird sie zugeteilt durchs Evangelium, nachdem zuvor das Gesetz sein Werk gethan, d. h. strafend und demütigend zur Gnade uns hingetrieben hat; da kündigt dann das Evangelium Frieden und Vergebung an. Auch jenes Amt des Gesetzes aber stellte Luther damals unter den Begriff des Evangeliums, indem 45 dieser ihm so den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Schriften umfaßt; aber nur die Gnadenverkündigung ist opus evangelii proprium, jenes (daß es latificat mandatum, magnificat peccatum) vielmehr ein op. evang. alienum.

Dessen aber, daß die herrschenden kirchlichen Anschauungen denen, welche Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens geworden waren, widerstritten, war Luther sich nicht bewußt, 50 noch auch hatte er aufgehört, solche Elemente der kirchlichen Lehre, welche mit jenem Mittelpunkte nicht auf die Dauer sich vertragen konnten, ausdrücklich selbst noch anzuerkennen. Er fordert im Gegensatz zur herrschenden Sitte, daß die Bischöfe als ihr erstes Amt das Predigen ansehen sollen; von lügenhaften Geschichten, von falschen Legenden, von Menschenmeinungen und Menschensatzungen soll die Predigt frei bleiben; und es soll auch nicht 55 (wie leider fast überall geschehe) bloß über mores et opera, sondern insbesondere de fide et justitia gepredigt werden. Solches, meint Luther, sollte der erste Gegenstand reformatorischer Bemühungen sein, der zweite dann Maßregeln gegen die innere Demoralisation des Klerus, in dessen eigenem Innern die Welt sollte überwunden werden. Bei all dem aber steht er in der besten Meinung von der Übereinstimmung der kirchlichen Grund- 60

lehren mit seinen eigenen, welche nur in der Praxis hintangesetzt seien. Namentlich regt sich in Luther, so sehr er am Leben von Priestern und Päpsten Ärgernis nimmt, noch keine Spur von Zweifel an der Autorität und Vollgewalt der äußern Kirche als solcher; Gehorsam gegen sie, die untrügliche, ist ihm eins mit Gehorsam gegen Christus. Man 5 sieht jedoch nicht, daß Luther über die Art dieser Gewalt weiter reflektiert hätte. Nichts ist mehr als der Mangel an Bewußtsein über seinen bereits eingetretenen Gegensatz gegen die Kirche ein klarer Beweis dafür, wie der Geist, aus welchem seine Anschauungen sich erzeugten, so ganz ein positiver, innerlich unvermerkt zeugender und treibender, so gar nicht ein Geist der Negation oder auch nur der kritischen Reflexion gewesen ist.

10 Die geistigen Erzeugnisse, die wir von Luther aus dieser Zeit noch besitzen und in welchen diese Anschauungen und Lehren niedergelegt sind, sind jene Psalmenvorlesungen, lateinisch niedergeschriebene Predigten seit dem Jahre 1515, eine Vorrede zur deutschen Theologie (Titel: „Was der alte und neue Mensch sei") 1516, eine Auslegung der sieben Bußpsalmen, die erste eigene Schrift, die er selbst herausgegeben, und die erste, die er 15 deutsch geschrieben hat, bedeutsame theologische Thesen bei Bernhardis (v. Feldkirchen) und Günthers Disputation 1516. 1517, Predigten über die 10 Gebote (latein. herausgegeben 1518), Auslegung des Vater-Unsers (deutsch) 1517. — Wichtig sind ferner für die ganze Geschichte seiner geistigen Entwickelung wie seines äußeren Lebens seine Briefe.

Der Ablaßhandel, welchen der mit Auftrag vom Mainzer Erzbischof versehene 20 Dominikaner Tetzel in der Nähe von Wittenberg trieb, veranlaßte Luther zum ersten kämpfenden Auftreten, — aber, wie er selbst meinte, nicht gegen die Kirche, sondern für ihre eigene Ehre und nach ihrem eigenen wahren Sinn und Willen. Er begann, vor dem Mißbrauche des Ablasses im Beichtstuhle und auf der Kanzel zu warnen, während seine dogmatische Ansicht von demselben auf Grund seines Glaubensmittelpunktes konsequent, 25 wenn auch nur allmählich, zuerst mit teilweiser, von ihm selbst offen ausgesprochener Unsicherheit sich gestaltete. Am 31. Oktober 1517 schlug er seine 95 Thesen an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Einen entscheidenden Hauptangriff aber meinte er noch nicht einmal mit ihnen zu unternehmen. Er hatte die Thesen nicht schon zu allgemeiner Verbreitung bestimmt, wollte in denselben auch, wie es dem Charakter solcher Thesen ent-30 sprach, nicht lauter schon feststehende Behauptungen, sondern teilweise nur erst einen Gegenstand des Disputes aufstellen. Ihr Inhalt ist demgemäß, was er schon in Predigten vorgetragen hatte: Jesu Bußgebot wolle, daß das ganze Leben eine Buße, nämlich μετάνοια, sei, und sei nicht von der priesterlichen confessio und satisfactio zu verstehen; und zwar fordere es mit der inneren Buße auch äußere Ertötung des Fleisches; und es 35 bestehe daher mit jener, d. h. bis zum Eintritt ins Himmelreich, immer auch die poena fort. Nicht in Betreff dieser selbst, sondern nur in Betreff der von ihm auferlegten Pönen wolle der Papst Erlaß eintreten lassen, der päpstliche Ablaß sei daher nicht Versöhnung mit Gott selbst, könne vielmehr nicht einmal die eigentliche Schuld der geringsten täglichen Sünde hinwegnehmen. Die wirkliche Schuld werde vielmehr vom Papst nur insofern er-40 lassen, als er die von seiten Gottes erfolgende Erlassung derselben ankündige und bestätige; und solche päpstliche Vergebung, d. h. Ankündigung, sei zwar mit nichten zu verachten, es trete aber auch ohne des Papstes Ablaß auf bloße wahre compunctio hin völlige Vergebung für den Christen ein, und das Verdienst Christi und der Heiligen wirke auch ohne des Papstes Zuthun Gnade des inneren, und Kreuz, Tod und Hölle des äußeren Men-45 schen; der wahre Schatz der Kirche sei das Evangelium von der Gnade Gottes, und dieses, nicht etwa der Ablaß, sei auch die höchste, dem Papst anvertraute Gnade. Indessen unterwerfe Gott jeden, welchem er die Schuld vergebe, in allen Stücken gedemütigt, auch dem Priester als seinem Stellvertreter. Die Ablässe also läßt dann Luther für die von der Kirche auferlegten Strafen und Leistungen gelten. Aber der wahrhaft Bußfertige soll gerade 50 auch zum Tragen von Kreuz und Pein willig sein. — Dabei will Luther überall nichts als den wahren Sinn des Papstes selbst aussprechen, der von dem getriebenen Mißbrauch wohl selber gar nichts wisse. — Auffallend könnte scheinen, daß Luther die Bedeutung des sonst schon überall von ihm vorangestellten Glaubens hier nicht hervorhob; es war aber die innere Buße, zu welcher dieser ihm gehörte, und beim Ablaß handelte es sich für L. 55 nicht um das Verhältnis zu dieser, sondern um das Verhältnis desselben zur satisfactio, an deren Statt derselbe treten wollte und deren Wahrheit Luther selbst nicht im Glauben, sondern in dem aus diesem hervorgehenden Leben fand.

Was Luther aus reinem, selbstständigem inneren Antrieb gesprochen, fand alsbald durch Deutschland hin einen Widerhall, den sein äußerlich keineswegs weitstrebender noch 60 auch nur weitschauender Sinn nicht geahnt hatte. Seine Thesen „liefen schier in 14 Tagen

durch ganz Deutschland; denn alle Welt klagte über den Ablaß; und weil alle Bischöfe und Doktores stillschwiegen und Niemand der Katze die Schellen anbinden wollte, ward der Luther ein Doktor gerühmt, daß doch einmal einer kommen wäre, der drein griffe". Weiter trieben ihn die Angriffe der Gegner: Tetzels, — des Dominikaners Prierias, des päpstlichen Magister palatii — des Ingolstädter Prokanzlers Joh. Eck, des bedeutendsten unter ihnen (s. RE. V, 138 ff.); er antwortet dem ersten in der „Freiheit des Sermons vom Ablaß", dem Eck in den Asterisci adv. obelisc. Eccii, dem Prierias in der Respons. ad Sylv. Prier. dial.; Hoogstraten, der auch gegen ihn den kürzesten Weg der Ketzergerichte empfohlen hatte, wurde mit einer kurzen Scheda abgefertigt. Luthers bedeutendste Arbeit über die im Ablaßstreite angeregten Fragen sind seine Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518. — Zwischen diese Arbeiten und Kämpfe hinein hatte er im April 1518 an einem Augustinerkonvent in Heidelberg teilzunehmen, wo er für eine Disputation Thesen über die menschliche Sündenknechtschaft und göttliche Gnade (ohne Bezugnahme auf die Ablaßfrage) vorlegte. Im Verlaufe des Streites über den Ablaß trat jetzt die fürs römische Kirchentum wichtigste Frage hervor nach der unbedingten Autorität der Päpste, indem namentlich die zur Ablaßtheorie gehörige, von Luther bestrittene Lehre vom thesaurus ecclesiae auf eine päpstliche Bulle (von Clemens VI.) sich stützte. — Von jenen Gegnern allen sah sich Luther unbedingt als Ketzer gebrandmarkt; auf Unterdrückung seiner Lehre als einer ketzerischen richtete sich auch von Anfang an das Bestreben des Papstes; Luther selbst wurde von ihm nach Rom citiert. Aber Kurfürst Friedrich war nicht willens, seinen berühmten Wittenberger Theologen ohne weiteres preizugeben; und der Papst, ein gutes Einvernehmen mit dem hochgestellten Reichsfürsten höher anschlagend als den Untergang des von ihm gering geschätzten Mönches, eilte nicht zu den äußersten Schritten. Der Kardinallegat Cajetan sollte erst versuchen, denselben in persönlicher, zu Augsburg gepflogener Verhandlung (Okt. 1518) zur Unterwerfung zu bringen. Luther stellte sich dar als unterthänigsten Sohn der heiligen römischen Kirche, verweigerte aber dem Bevollmächtigten des Papstes keck und fest, durch Zureden und Drohungen unbewegt, den Widerruf und appellierte zuerst a papa non bene informato ad melius informandum, dann (am 28. Nov.) vom Papst an ein allgemeines Konzil.

Schon stellte er jetzt auch die Behauptung auf, daß es für die Christenheit eine Zeit gegeben habe, wo noch kein päpstlicher Primat bestand: dieser gehörte hiernach nicht zum ursprünglichen und unwandelbaren Wesen der Kirche. Hinsichtlich der römischen Kurie stieg gar die Ahnung in ihm auf, daß hier der Antichrist regiere. Schon vorher, dem Prierias gegenüber, hatte er auch in betreff eines die Kirche repräsentierenden Konzils wenigstens die Möglichkeit, daß es irren könnte, ausgesagt. Und indem er nach der Bedeutung der kirchlichen Exkommunikation fragte, unterschied er zwischen der communio externa et corporalis, von der diese ausschließe, und der communio fidelium interna et spiritualis, der einer dennoch angehören könne: aus seiner Auffassung des Heilsweges ging so für ihn in dem durch den Ablaß angeregten Streit auch die neue Auffassung der Kirche oder christlichen Gemeinde als Gemeinde der Gläubigen hervor.

Noch führte der Wunsch des Papstes, mit dem Kurfürsten, zumal beim Bevorstehen der Kaiserwahl, in gutem Einvernehmen zu bleiben, zu einem letzten Versuch seinerseits, den Handel mit Luther friedlich beizulegen. Freundliches Zureden seines an den Kurfürsten gesandten Kammerherrn, K. v. Miltiz, vermochte bei Luther so viel, daß er bei einer Zusammenkunft in Altenburg im Januar 1519 zur Unterwerfung unter ein bis auf weiteres beiden Parteien aufzulegendes Schweigen, zu einem demütigen Brief an den Papst und zur Abfassung einer Schrift, welche seine Verehrung gegen die römische Kirche bezeugen sollte, sich verstand. Ein solcher Brief jedoch wurde zwar sogleich dort von ihm abgefaßt, wurde aber, da derselbe trotz demütigster Ausdrücke den Widerruf verweigerte, ohne Zweifel von Miltiz nicht geeignet gefunden und ging nicht ab (vgl. Brieger in ZKG 15, 104 f.). Und in einer deutschen Schrift, die L. nachher verfaßte (Unterricht auf etl. Art. u. s. w.) sprach er, während er zu einer Anbetung der Heiligen und zur Annahme eines Fegfeuers sich fortwährend bekannte, auch den Ablaß als erlaubt zugab, doch mit aller Offenheit aus, daß er die Einwirkung von Ablaß aufs Fegfeuer nicht glauben könne, daß Gottes Gebote über der Kirche Gebote stehen, und ferner, daß die Frage über die Gewalt des römischen Stuhles der Seelen Seligkeit gar nichts angehe: Christus habe seine Kirche nicht auf äußerliche Gewalt und Obrigkeit, überhaupt nicht auf zeitliche Dinge gegründet. Einer neuen Anfachung des Kampfes selbst glaubte er dann sich nicht entziehen zu dürfen, als Eck, seinen Kollegen Karlstadt zu einer Disputation nach Leipzig herausfordernd, gegen ihn

selbst die Hauptsätze richtete. Beide disputierten mit Eck vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 (vgl. Seidemann, Die leipz. Disput. u. s. w., 1843). Die Behauptungen, auf welche Luther durch die Disputation geführt wurde, waren bei ihm in der Hauptsache nicht neu, aber bis dahin noch nicht in so bestimmter, Aufsehen erregender Weise der Welt vor Augen
5 gestellt worden. Es dahin zu bringen, ihn förmlich als einen von der römischen Kirche Abgefallenen hinzustellen, war gerade Ecks Absicht gewesen, indem er den ganzen Streit auf den entscheidenden Punkt, die Lehre vom päpstlichen Primate, hintrieb. Ecks Hauptsatz sagte zunächst nur etwas Geschichtliches aus: die römische Kirche sei schon vor Silvesters Zeit das Oberhaupt aller anderen gewesen; indem aber Luther dies unter Berufung auf
10 die Schrift, das Nicäer Konzil und die Geschichte von 1100 Jahren, bestritt, hatte er das jus divinum des päpstlichen Primates überhaupt aufgegeben, so wenig er auch den gegenwärtigen Primat hatte bestreiten wollen: er leitete diesen nur so, wie jede andere bestehende Gewalt, von Gott her; ja er stellte in seiner Ausführung die Pflicht der Unterwerfung unter ihn auf eine Linie mit der Pflicht der Unterwerfung auch unter göttliche Züchtigungen,
15 z. B. auch unter die Gewalt der Türken, falls Gott unter sie beugte. Dagegen bezog er die Hauptbeweisstelle der Papisten Matth. 16 jetzt ausdrücklich auf alle, in deren Namen Petrus geredet habe: die Schlüssel seien keinem Einzelnen, sondern der Kirche, und das heiße der Gemeinschaft der Heiligen gegeben, und der Priester sei nur minister ecclesiae. Im Verlaufe der Disputation spricht er aus: die Kirche ist eine Monarchie, hat
20 aber zu ihrem Haupte nicht einen Menschen, sondern Christum selbst; der Glaube, daß die römische Kirche über den anderen stehe, ist zur Seligkeit nicht notwendig und die Menge von Heiligen in der griechischen Kirche, welche nie unter der Gewalt des Papstes lebten, kann sicher kein Schmeichler des Papstes vom Himmel ausschließen; es gilt aber der Husische oder vielmehr schon Augustinische Satz: una est sancta et universalis ecclesia, quae
25 est praedestinatorum universitas; unter den zu Konstanz verdammten Sätzen des Hus sind echt evangelische, wie der soeben genannte. Daß Luther bis zu dieser Äußerung über das Konstanzer Konzil fortschritt, war das wichtigste, einem Eck hochwillkommene Ergebnis der Disputation: nicht bloß eine Möglichkeit des Irrens also, sondern wirkliche gewichtige Irrtümer legte er auch Konzilien bei und zwar speziell demjenigen Konzil, welches
30 die Rom gegenüber freiere Richtung der katholischen Christenheit vorzugsweise hochhielt und dem päpstlichen Absolutismus entgegenstellte.

An ein Stillestehen der Bewegung, wie Miltitz gehofft hatte, wäre indessen bei der Ausdehnung, welche sie alsbald gewonnen hatte, auch bei allem Schweigen Luthers nicht mehr zu denken gewesen. Die Schriften Luthers waren in den weitesten Kreisen mit einer
35 Begier aufgegriffen worden, von welcher selbst ein sonst weit leselustigeres Zeitalter sich kaum mehr eine Vorstellung zu machen vermag. In Wittenberg stand seit 1518 Melanchthon neben Luther. Von allen Seiten strömten junge und alte Studierende herbei, um dann den empfangenen Samen weiter zu tragen. Es war das einfache Wort, welches wirkte; der weise Kurfürst that das Beste, was er für dasselbe als Landesfürst thun konnte,
40 indem er, ohne Partei zu nehmen, es einfach gewähren ließ. Über Deutschland hinaus sah Luther schon 1519 nach Frankreich, England, Italien seine Schriften dringen.

Luther wird in jener Zeit geschildert als kräftiger Mann, aber durch Sorgen und Studieren sehr abgemagert, — in wissenschaftlicher Rede über einen großen Reichtum von Sachen und Worten gebietend, — im persönlichen Verkehre freundlich und heiter. Das
45 Kämpfen, in das er wider Willen aus Meditation und stillem Wirken heraus war hineingerissen worden, hatte neben frischer Kraft und furchtloser Kühnheit eine mitunter rücksichtslose und maßlos derbe Heftigkeit in ihm erweckt, welche zu bezähmen er selber sich verpflichtet, aber minder, als er es wünschte, fähig fühlte. Die lebendige Quelle, welcher sein Wort entströmte, gab den Vorträgen und Schriften auch die besonders wirksame Form:
50 Sprache und Gedanken machen von der (in den 95 Thesen noch herrschenden) Schulform sich frei und vereinigen in unvergleichlicher Weise das, was das theologische, und das, was das einfache praktisch-religiöse Bedürfnis fordert. — Von Schriften, welche aus seiner akademischen Thätigkeit hervorgingen, fallen ins Jahr 1519 der (kleinere) Kommentar zum Galaterbrief und operationes in psalmos.

55 Schon knüpften sich für Luther auch persönliche Verbindungen außerhalb Deutschlands an; er bekam selbst Zusendungen aus Italien, ferner, infolge der Leipziger Disputation, Briefe und Abgesandte von böhmischen Utraquisten, unter welchen sein Einfluß schon seit 1518 wirkte (vgl. Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation, I, Gesch. der böhm. Brüder, Bd 1, 1857).

60 In Deutschland geriet er jetzt, neben fortgesetzter Polemik mit Eck, besonders auch

mit dem Dresdener Theologen Emser in Streit: zuerst aus Anlaß des Verhältnisses, in welches er vermöge seiner Erklärungen bei jener Disputation sich zu den böhmischen Ketzern setzte.

In Hinsicht auf die weitere Entwickelung seiner Lehre ging es Luther, wie er selbst sagt: velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus. In engster Beziehung zu seiner mystischen Anschauung von der wahren allumfassenden Heilsgemeinschaft, wie sie der Gläubige mit Christus und seinen Gütern und zugleich mit Christi Gemeinde genießt, entfaltet er im „Serm. v. d. hochwürd. Sakram. d. Leichn. Christi“ 1519 (zusammengehörig mit dem Sermon von der Buße und dem von der Taufe, — alle drei der Herzogin Margareta von Braunschweig und Lüneburg gewidmet) die Bedeutung des Abendmahls, dessen Werk eben diese Gemeinschaft sei; auch alle seine Anfechtungen lege der Gläubige auf die Gemeinde und Christum und nehme andererseits die Leiden der Gemeinde mit auf sich. Zeichen solcher Gemeinschaft, nämlich unserer Verwandlung in den geistlichen Leib, d. h. in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen, nennt Luther die (von ihm so ohne alles nähere Eingehen hier noch in der katholischen Weise hingestellte) Verwandlung des Brotes in den wahrhaftigen natürlichen Leib Christi; von diesem Leibe an sich spricht er nicht weiter; Christus selbst, sagt er, habe diesen seinen natürlichen Leib geringer geachtet, als jenen geistlichen Leib, die Gemeinschaft seiner Heiligen. Man hat indessen bei dieser Deutung des Sakramentes, bei der dem Sermon ganz eigentümlichen bloßen Hervorhebung der geistlichen communio überhaupt, die hier vorliegende besondere Veranlassung zu beachten: die wahre, durchs Sakrament bedeutete Gemeinschaft soll den katholischen Brüderschaften entgegengesetzt werden. Sonst pflegt Luther schon damals vom Abendmahl, gemäß den Einsetzungsworten, zu sagen: Christus habe darin Vergebung der Sünden beschieden, und weiterhin legt er die Grundbedeutung des Abendmahls eben in diese Zuteilung der Vergebung. — Besonders wichtig für den weiteren Kampf gegen Rom ist auch der in den Eingang des Sermons gestellte Satz, es sollte durch ein Konzil der Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten wieder hergestellt werden, wiewohl Luther dies nicht als förmlich von Christus geboten ansah. — Schon wird ihm ferner die römische Lehre von sieben Sakramenten, da zu einem solchen doch ausdrückliche göttliche Verheißung erfordert werde, zu einer fabulatio (Br. 18. Dez. 1519). Der priesterliche ordo hat für ihn neben dem durch die Schrift gelehrten allgemeinen Priestertum keinen Sinn mehr: was ihm Eigentümliches bleibe, sei bloß Ceremoniales (ebend.). Der ganze Glauben ans Fegfeuer ist ihm höchst unsicher, nachdem er schon in dem „Unterr. auf etl. Art.“ (s. o.) nichts mehr über die Bedeutung desselben zu bestimmen gewagt hatte. — Die lutherische Grundlehre von der Kirche selbst, durchaus ruhend auf der nur durch den Glauben bedingten unmittelbaren Beziehung zu dem in Wort und Sakramenten sich darbietenden Christus, stellt sich schon reif dar in der Entgegnung gegen einen Angriff des Franziskaners Alveld zu Leipzig („Von dem Papsttum zu Rom“, Juni 1520): der äußerlichen Christenheit mit dem geistlichen Rechte und den Prälaten wird als die einzig wahre, allein von der Schrift anerkannte Kirche die Gemeinde der Gläubigen entgegengesetzt, welche nicht gesehen, sondern geglaubt werde, auch der äußerlichen römischen Einigkeit nicht bedürfe, welche aber doch selbst auch ihre äußeren Zeichen habe, nämlich Taufe, Sakrament und Evangelium. — Vom sittlichen Leben, das aus dem Glauben fließen und die wahrhaften Gottesgebote in Liebe zu den Nächsten erfüllen muß, handelte er besonders in dem großen „Sermon von guten Werken“ (Frühjahr 1520). Von guten Werken und Werken sonderlicher Heiligkeit im katholischen Sinne kann für ihn nicht mehr die Rede sein; wahrhaft gut ist auch das Wirken der Gläubigen in jedem weltlichen, von Gott verordneten Beruf. Die äußerlichen Satzungen der Kirche binden sie nicht, sie sollen sich aber zu den ihrer noch bedürfenden Unwürdigen herablassen.

Seit der Leipziger Disputation fand Luther auch Teilnahme und Genossenschaft unter Humanisten, die anfänglich in seinen Kämpfen nur Streitigkeiten von Mönchen und Schultheologen gesehen hatten. — Wichtig wurde hierfür die innige Gemeinschaft des unter ihnen schon hochangesehenen, jetzt ganz von seiner Theologie durchdrungenen jungen Humanisten Melanchthon mit ihm. — Auf Melanchthons Andringen wandte Luther selbst sich mit einem Brief an Reuchlin und drückte insbesondere dem Meister Erasmus schon in einem Schreiben vom 28. März 1519 seine Hochachtung aus. — Jetzt suchte namentlich der für die humanistischen Interessen und gegen die Finsterlinge umtriebig thätige Crotus, im Frühjahre 1520 von einem Aufenthalte in Italien zurückgekehrt, Verbindung mit Luther.

Mit Crotus war in gleicher Gesinnung und gleichem Streben Ulrich von Hutten

verbunden, und durch diesen nur mit seinem Worte und seiner Feder kräftigen Ritter wurde der durch Kriegstüchtigkeit und Besitztümer starke Franz von Sickingen angefeuert. Die Krisis in welche die damalige Entwickelung der Reichsverfassung und landesherrlichen Gewalt den deutschen Adel brachte, trug dazu bei, denselben überhaupt auch für die kirchlichen Bewegungen leichter erregbar zu machen. — Es wurde für Luther sehr fraglich, ob er, wenn der längst drohende Bann über ihn ausgesprochen sei, noch länger werde in Sachsen verbleiben können. Es war die Rede von einer Flucht nach Böhmen. Jetzt luden ihn Sickingen und dann auch Ritter Silvester von Schauenburg auf ihre Besitzungen und unter ihren Schutz ein. Hutten trug sich mit kühnen Gedanken von einer Erhebung des deutschen Adels und Befreiung Deutschlands durch sie von der römischen Tyrannei.

In dieser Lage ließ Luther die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" erscheinen (Anfang Augusts 1520). Auf seine Grundlehren sich stützend, befiehlt er hier das von Gott geforderte, vom Papst und Klerus aber zurückgewiesene Werk der Reformation den Laien an: denn Priester, geistlichen Standes, sind sie alle, schon vermöge ihrer Taufe, wenngleich die Übung eines öffentlichen Amtes innerhalb dieser Gemeinde von lauter Priestern nicht allen, sondern nur den von der Gemeinde Beauftragten ziemt. So soll denn (vgl. auch schon im Serm. v. d. g. Werken) dazu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, damit ein recht, frei Konzil zu Herstellung wahrer Reform zu stande komme; es vermag dies aber niemand so wohl als die weltliche Obrigkeit. Als bestimmte Gegenstände, auf welche die reformatorische Thätigkeit sich richten soll, nennt Luther hier, wo er zumeist zur weltlichen Obrigkeit spricht, nicht die von ihm angefochtenen Lehrpunkte selbst, sondern kirchliche Mißbräuche, dergleichen bis dahin häufig auch schon auf den Reichstagen zur Sprache gekommen waren, und dehnt seine Forderungen zugleich auf das gesamte Gebiet öffentlicher Sittlichkeit aus — zu gesamter „Besserung des christlichen Standes": Minderung der Zahl der Kardinäle und der Anforderungen des päpstlichen Hofes, Abschaffung der Annaten u. s. w.; — Anerkennung der Selbstständigkeit der weltlichen Gewalt und Ausschluß weltlicher Machtansprüche, so z. B. auch des Anspruches auf den sizilischen Königstitel, aus der Papstgewalt; Abthun des Interdikts, des mit dem Banne getriebenen Mißbrauches, der verderblichen Wallfahrten, des Unfugs der Bettelorden, der nur zu Unfug führenden vielen Feiertage u. s. w.; — Einschreiten gegen Frauenhäuser, Bettel, Luxus; — Reform der Universitäten; — besonders wichtig: Freiheit des von Gott selbst freigegebenen Ehestandes für den Klerus, und: Wiedervereinigung mit den Böhmen, unter dem Zugeständnis, daß Hus, wenn auch ein Ketzer, doch mit Unrecht verbrannt worden sei — wobei Luther, mit Bezug auf die „Pikarden", auch noch die Behauptung beifügt: nicht die thomistische und päpstliche Lehre von der Transsubstantiation, sondern nur die wahre Gegenwart des natürlichen Leibes Christi im natürlichen Brote selbst sei Gegenstand des Glaubens (in der Verwerfung der Transsubstantiation war Melanchthon schon vorangegangen). — Es ist falsch, wenn man behauptet, Luther habe in dieser Schrift unordentlich die Gemeinde als eine bloße Menge unter sich gleicher Christen zum Einschreiten herausgefordert; er fordert sie vielmehr als eine unter Obrigkeiten geordnete Menge und zunächst in ihrem Namen eben die Obrigkeit selbst auf, und legt hiermit der Obrigkeit diejenige Befugnis und Pflicht bei, von welcher dann wirklich die evangelischen Fürsten ausgingen; nur sieht er bei der allgemeinen Ableitung des geistlichen Standes der Christen aus der Taufe davon ab, daß (wie er sonst selber lehrt), viele nachher thatsächlich diesen geistlichen Charakter wieder verscherzen. Aeußere Gewalt einzelner, gerade auch einzelner Adeliger, verwarf er schon damals entschieden.

Hauptpunkte der Polemik hinsichtlich der Glaubenslehre stellt dann die Schrift De captiv. Babylon. (d. h. von der captiv. unter dem Papate) auf, — besonders hinsichtlich der Lehre von den Sakramenten. In betreff des Abendmahls: gegen die Transsubstantiation; gegen das Meßopfer (Wesen des Sakraments vielmehr in dem Verheißungsworte: „esset — — zur Vergebung der Sünde"); zugleich und insbesondere gegen die Kelchentziehung (über das Meßopfer ferner: „Sermon vom N. Test., d. i. von der heil. Messe"). Von der Taufe: Rechtfertigung durch sie bloß wo geglaubt wird; fortwährendes Begründetsein des Heiles in ihr auch für später Gefallene, — im Gegensatz zur Meinung, diese müssen, des Schiffes verlustig, nach der Buße als einem Brette greifen; gegen falsche Wertschätzung der Gelübde mit Verkennung des einzigen Wertes der Taufe: jene würden am besten ganz unterbleiben. Von der Buße: ihr Wesen (vgl. schon bisher) in dem, dem Glauben dargebotenen Verheißungsworte. Als Sakramente können nur diese drei, kraft des für sie gegebenen Verheißungswortes, anerkannt werden, und in strengem Sinne bloß Taufe und Abendmahl, sofern nur bei ihnen auch ein institutum divinitus signum

stattfinde. Bei der Verwerfung des Sakraments der Ölung zugleich freiere Äußerung gegen eine Schrift desselben Kanons, auf welchen Luther sonst als auf die einzig sichere Quelle der Wahrheit sich beruft, — gegen den Jakobusbrief (non esse apostoli Jac. nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt).

Den positiven Mittelpunkt der Heilslehre und des Heilslebens faßt endlich die Schrift 5 „Von der Freiheit eines Christenmenschen (lateinisch und deutsch) zusammen: vollkommenes Einswerden mit Christo, in welchem wir fromm, gerecht, selig sind, mittels des Wortes durch den Glauben; hiernach dann Stellung des Christen in der irdischen Welt: einerseits Freiheit desselben als eines über alles Äußere gestellten Königs und Priesters, — andererseits vollkommene Hingebung in Liebe gegen den Nächsten, und zwar, vermöge eben jener 10 Freiheit, auch unter die äußeren Satzungen, wo die Rücksicht auf Schwächere es erfordert. Es stellt diese Schrift die Vereinigung der tiefsten Mystik mit der reformatorischen Grundlehre, und die Vereinigung der vollsten und sichersten Behauptung dieser Lehre mit der in ihr selbst begründeten rücksichtsvollen Milde in Hinsicht auf praktische Durchführung ihrer reformatorischen Konsequenzen dar. — Man kann diese Schriften als die drei refor- 15 matorischen Hauptschriften Luthers bezeichnen.

Luther schickte das Büchlein de libertate Christ. im Oktober 1520 selbst noch, auf Miltitz' Andringen, dem Papste zu; statt freilich Nachgiebigkeit hoffen zu lassen, fügte er seiner bisherigen Berufung auf die hl. Schrift jetzt ausdrücklich auch die wichtige Erklärung bei: leges interpretandi verbum Dei non patior; nur das versicherte Luther auch 20 in seinem letzten Briefe an den Papst, daß er ihm und seinem Stuhle immer das Beste gewünscht habe. — Indessen hatte man schon im August gehört, daß Eck mit einer päpstlichen Bannbulle in Meißen angekommen sei; endlich war sie wirklich am 21. September dort von demselben angeschlagen worden. Das Schreiben Luthers an den Papst, das er auf den 6. September zurückdatiert hatte, konnte nicht mehr zur Herstellung des Friedens 25 dienen, der durch die Bulle an sich, weil sie erst nach 120 Tagen Kraft erlangen sollte, noch nicht unmöglich gemacht gewesen wäre. Diesem letzten Schritte Luthers zum Frieden folgte dann schon am 12. Dezember die offenste, keckste Erklärung des Kampfes, die feierliche Verbrennung der Bulle und der päpstlichen Dekretalen zu Wittenberg (darauf eine Schrift: „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher verbrannt sind"; ferner zur 30 Rechtfertigung der von der Bulle verdammten Sätze: „Assertio omnium articul. etc.", „Grund und Ursach aller Artikel ꝛc.").

Luthers Art war es, einfach so, wie die Wahrheit forderte, im Kampfe voranzugehen mit der bloßen Kraft des Wortes. Höhere Fügung lenkte auch die äußeren Verhältnisse so, daß das Einschreiten äußerer Gewalt gegen ihn fortwährend gehemmt wurde: so an- 35 fänglich durch Rücksichten, die der Papst auf Kurfürst Friedrich zu nehmen hatte; so dann weiterhin dadurch, daß der neue Kaiser in Anbetracht der politischen Stellung, die der Papst ihm gegenüber einnahm, und der Stimmung unter den Reichsständen, die längst eine Menge kirchlicher Beschwerden zusammengehäuft hatten, es nicht rätlich finden konnte, dem Papste ohne weiteres seinen Arm gegen den großen Gegner zu leihen, und auch 40 späterhin, wenn er durchgreifend gegen diesen einzuschreiten geneigt war, doch durch politische Rücksichten und Schwierigkeiten sich immer wieder gebunden fühlte.

Nach den Grundsätzen der päpstlichen Kirche war das letzte Urteil über Luther mit dem Banne ausgesprochen. Der päpstliche Legat Aleander aber mußte sichs gefallen lassen, daß derselbe, wie es die Reichsstände begehrten, erst unter freiem Geleit vor diese nach 45 Worms geladen wurde. Luther hatte, so lange hierüber verhandelt wurde, das Ergebnis mit Ruhe erwartet; einer Vorladung des Kaisers wollte er getrost folgen als einem göttlichen Rufe; indessen war er beschäftigt mit heftigen Streitschriften gegen Emser, mit einer Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, welche namentlich durch neue Darlegung des gegen Alveld vorgetragenen Begriffs der Kirche für uns von Wert ist, mit 50 der Arbeit an einer Postille u. a.; sein sehnlicher persönlicher Wunsch wäre gewesen, den Kampfeswirren entnommen bei seinen Studien bleiben zu dürfen. Nach Worms ziehend, stützt er sich den Pforten der Hölle gegenüber auf das Vertrauen, daß Christus lebe. Die Stimmung, in welcher er die Reichsstände traf, konnte einem Kämpfer für Reform der Kirche günstig erscheinen, falls ein Solcher das, wogegen jene Stimmung zunächst sich 55 richtete, auch zur Hauptsache, oder wenigstens, jener sich anbequemend, einstweilen zu seinem Ausgangspunkte machen wollte; gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stuhles nämlich waren dort Beschwerden aufgestellt worden, welche mit Sätzen der Schrift an den deutschen Adel zusammentrafen, und wirklich meinten die Stände, in Betreff der Angriffe Luthers auf das äußere Kirchentum solle man jedenfalls glimpflich mit ihm verfahren, nur im 60

Falle beharrlichen Widerspruchs gegen die hergebrachte Glaubenslehre wollten sie einer Achtserklärung gegen ihn beistimmen. Bei Luther aber rührte sich nicht ein Gedanke daran, ob er zum Zweck einer Koalition auch nur einen Schritt weit von dem, was ihm von vornherein die eigentliche Lebensfrage gewesen war, zurückweichen dürfte; er lehnte auch eine Einladung, vorher zu einer Unterredung mit dem kaiserlichen Beichtvater Glapio auf die nahe bei Worms gelegene Burg Sickingens, Ebernburg, zu kommen, ohne weiteres ab.

Am 16. April in Worms eingetroffen, wurde er gleich am folgenden Tage dem Reichstag vorgeführt und hier einfach befragt, ob er zu seinen Schriften, die ihm vorgelegt und deren Titel vorgelesen wurden, sich bekenne und ihren Inhalt widerrufe oder darauf beharre; Verhandlungen über der Richtigkeit dieses Inhalts sollten, wie der Kaiser dem Aleander zugesagt hatte, ganz ausgeschlossen sein. Luther, ohne Zweifel durch dieses Verfahren überrascht, erbat sich noch Zeit zur Überlegung und erhielt sie bis zum andern Tag. Am Abend des 18. April wurde durch Joh. v. Eck, den Offizial des Kurfürsten von Trier, die Frage noch bestimmter so an ihn gestellt: ob er seine Bücher alle verteidigen oder Etwas widerrufen wolle. Er antwortete in einem wohl überlegten Vortrag, den er nachher auch Spalatin handschriftlich gab und der so gedruckt wurde — erst lateinisch, dann auch deutsch. Er unterschied darin zwischen drei Arten seiner Bücher: es seien darunter solche über Glauben und Leben, die auch von Gegnern für unschädlich, ja nützlich anerkannt würden; andere habe er gegen papistische, für Seele und Leib verderbliche Satzungen und Anmaßungen gerichtet und von diesen könne er Nichts zurücknehmen, wie ja über Solches auch allgemein in der Christenheit geklagt werde; fürs Dritte habe er geschrieben gegen einzelne Personen als Vorkämpfer jener Unwahrheit und Tyrannei, und gegen sie möge er wohl in der Sprache zu heftig geworden sein, könne aber in der Sache auch Nichts widerrufen. Doch warte und bitte er noch als schwache Kreatur, daß man Zeugnis gegen ihn vorbringe, ihn mit prophetischen und evangelischen Schriften überwinden möge. Auf diese Antwort hin hielt ihm der Offizial nach Weisung des Kaisers scharf vor, daß er für die Lehren, die er widerrufen müßte, gar nicht erst eine Widerlegung durch Schriftgründe zu erwarten, sondern sie schon auf Grund früherer, gegen gleichartige Ketzereien gerichteter Entscheidungen der Kirche und namentlich des Konstanzer Konzils für verwerflich zu erkennen habe. Darüber entstand nun noch eine erregte kurze Debatte zwischen dem Offizial, der von ihm wenigstens noch die Unterwerfung unter das Konzil zu erreichen strebte, und ihm, der vielmehr auf seiner vorigen Erklärung bestand, bis der Kaiser Nichts weiter hören wollte und die Versammelten in einer Unruhe, welche die Redner unverständlich machte, sich zum Aufbruch erhoben. Streitig aber sind hier die berühmten letzten Worte Luthers vor dem Reichstag ihrem genauen Wortlaut nach. Luther hat ohne Zweifel selbst jener von ihm niedergeschriebene Hauptrede auch noch eine kurze Angabe (in der er von sich in der ersten Person redet) über das, was er dann weiter noch dem Offizial erwidert habe, beigefügt; es sind dies die bekannten Worte: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente . . . victus sum scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei, revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit neque integrum, und hierzu als Schlußwort „Gott helf mir Amen" (vgl. die von Spalatin geschriebene Rede ThStK 1894, 156, WA 7, 877). Jedoch in einem bei Grunenberg in Wittenberg (1521) erschienenen lateinischen und ebenso in einem ebenda selbst erschienenen, offenbar recht eilig hergestellten deutschen Druck lautet das Schlußwort vollständiger: „Ich kann nicht anderst, hier stehe ich, Gott helf mir" (WA 7, 838; v. Dommer, L. Drucke aus der Hamburg. Stadtbibl. 1888 S. 115 f. ZKG 9, 613); und dieses ganze Schlußwort ist, nur mit Umstellung der Worte „ich kann u. s. w." und „hier stehe ich", auch in den von Luthers Freunden 1546 herausgegebenen und noch zu seinen Lebzeiten vorbereiteten 2. latein. Band seiner Werke (oben S. 720, 49) übergegangen. Die Echtheit dieser weiteren Worte steht hiernach nicht so fest, wie wenn wir wüßten, daß auch sie von seiner eigenen Hand aufgezeichnet seien. Aber Gründe gegen sie liegen doch keineswegs vor, denn Luther hat jene weitere Rede, wie wir bemerkten, auch sonst nur ganz kurz wiedergegeben und kann dies vollends mit jenen Worten gethan haben, die sachlich nichts Bedeutsames enthielten, sondern nur einen Ausdruck seines Affektes und Gemütes, während von diesem für seine Leser jedes Wort Wert hatte. Auch weist die Wiedergabe der Schlußworte in einem Augsburger Druck vom Jahre 1521 (WA 7, 864, 877, EA 64, 383) jedenfalls darauf hin, daß Luther ein Wort im Sinne des „hier stehe ich" beigefügt hat; dort nämlich sagt Luther: „Gott komm mir zu Hilf, Amen, da bin ich." Uebrigens könnte der Ausdruck, „komm mir zu Hilf", der vor Allem in einem Bericht des Augsburger Gesandten Peutinger erscheint, es

fraglich machen, ob nicht dieser Ausdruck vermöge seiner größeren Eigentümlichkeit der ursprüngliche gewesen sein und Luther dann dafür beim Niederschreiben den gewöhnlicheren „Gott helf mir“ gesetzt haben könnte. — Vgl. zu Luther vor dem Reichstag besonders WA 7, 814 ff. Reichstagsakten jüng. Reihe II, 1896, Brieger, Aleander u. L. 1884; Kalkoff, die Depeschen des Nunt. Aleander 2 1897, Kalkoff, Briefe, Depeschen und Berichte über L. 1898. Hausrath, Aleander und L. 1897 (dazu Kalkoff in dtsch. Liter. Ztg. 19, 233 ff., M. Lehmann Nachrichten v. d. kgl. Gsllsch. der Wissensch. in Göttingen phil. hist. C. C. 1899 N. 2); über jene letzten Worte L.s vgl. von mir: Köstlin, L.s Rede in Worms 1874, ThStK 1875, 129 ff., Herbsts deutsch. Lit. Blatt 1881 S. 117 f.

Nachher wurden noch durch eine Kommission unter dem Erzbischof von Trier vergebliche Versuche mit Luther gemacht: entscheidend war sein Verharren auf einem vom Konzil verdammten Satze — dem auch in sich so bedeutungsvollen von der Ecclesia universalis quae est numerus praedestinatorum; als der Kurfürst von Brandenburg fragte, ob er erklärt habe, nicht weichen zu wollen, er sei denn durch die Schrift überführt, antwortete er: Ja — vel rationibus clarissimis et evidentibus. In aller Strenge erfolgte endlich am 25. Mai die Achtserklärung gegen ihn; die nötigen Unterschriften der Stände, die freilich eventuell ihre Zustimmung schon vorher zugesagt hatten, waren jetzt doch nicht ohne List und Überraschung (vgl. Ranke) gewonnen worden. Luther aber, am 26. von Worms abgereist, wurde nach einer von seinem Kurfürsten getroffenen, heimlichen, ihm selbst jedoch nicht unbekannt gebliebenen Veranstaltung unterwegs aufgehoben und auf die Wartburg gebracht; völlige Verborgenheit sollte ihn gegen eine Vollziehung der Acht schützen; er lebte dort als Junker Georg.

Luthers Aufenthalt auf der Wartburg führt zum zweiten Abschnitt seines reformatorischen Wirkens hinüber; man kann diesen bezeichnen als die Zeit des positiven Aufbauens — des Aufbauens nicht bloß im Unterschiede vom Einreißen, sondern auch im Unterschiede von dem schon erfolgten Legen der wesentlichen Grundlage, auf welcher der Aufbau ruhen sollte; zugleich trat mit dem Aufbauen ein Kämpfen neuer Art ein, nämlich gegen Solche, welche, angeblich von derselben ursprünglichen evangelischen Grundlage ausgehend, nach Luthers Überzeugung nunmehr in eine andere Seite des Irrtums hineingerieten und einen positiven Neubau entweder unmöglich zu machen, oder wenigstens zu entstellen und zu verkehren drohten.

Eine große Bedeutung hatte der Aufenthalt Luthers in seinem stillen „ἔρημος“ oder Patmos, wie er es in seinen Briefen nennt, ohne Zweifel auch für seine eigene innere Gründung und die ruhige harmonische Gestaltung seines Anschauens und Strebens. Für die Begründung des kirchlichen Baues, dem er in seiner Nation als das Hauptwerkzeug dienen sollte, war das Hauptwerk des Wartburgaufenthaltes die dort begonnene Bibelübersetzung, nämlich zunächst die des Neuen Testaments, welche dann im September 1522 gedruckt erschien (vgl. die Septemberbibel, Nachbildung der ersten Ausgabe, mit Einleitung von J. Köstlin, Berlin 1883). Auch das erste Stück seiner deutschen Kirchenpostille ging, neben anderen kleineren Schriften, von der Wartburg aus (vgl. Bossert in ThStK 1897, 271 ff.). — Der Lehrbegründung Roms gegenüber diente die wichtige Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus; sie stellt namentlich das Verhältnis von Gesetz und Gnade ans Licht; ferner das Wesen der in Christo mitgeteilten Gnade, wobei von der objektiven Gnade oder Huld Gottes gegen den Sünder, mit welcher dieser um der justitia Christi willen den sie im Glauben ergreifenden Sünder für gerecht annimmt, die denselben innerlich heilende Gnadengabe und die durch sie in ihm gewirkte qualitas animi unterschieden und sodann diese Heilung zwar als eine radikale aufgefaßt, zugleich aber das an sich Ungenügende dieser coepta justitia, das Fortbestehen von Sünde nach der Taufe, ja der jedem guten Werk an sich noch anhaftende Charakter der Sündhaftigkeit nachdrücklich behauptet wird. Besonders zu erwähnen ist ferner seine Schrift „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten“, worin er diesen Beichtzwang energisch verwirft, eine freiwillige Privatbeichte indessen als heilsam empfiehlt. — Den Erzbischof Albrecht, der mit Hilfe seiner in Halle gesammelten Reliquien wieder einen großen Ablaßhandel eröffnen wollte, bedrohte er brieflich so scharf mit einer Streitschrift, daß derselbe davon abstand.

Ganz besonders wichtig aber ist für den Reformator Luther dieser Aufenthalt dadurch geworden, daß es infolge desselben ihm beschieden war, die äußere reformatorische Thätigkeit, welche auf die bisher von ihm ausgeübte bloße Lehrthätigkeit folgen mußte, seinerseits gar nicht in angreifender und zerstörender Weise, sondern positiv mäßigend und konservierend zu beginnen.

Ohne sein Dazuthun machten einige sächsische Geistliche, namentlich der tüchtige Bernhardi von Feldkirchen, das Recht zur Ehe für sich praktisch. Andere, nämlich nicht bloß ein Karlstadt, sondern auch ein Melanchthon, gingen bereits dahin weiter, auch die Gültigkeit der Mönchsgelübde anzufechten. Luther war der bedenklichere: er erinnert, daß diese mit eigenem freien Willen übernommen sind — weist ungenügende Gründe zurück — findet aber selbst den entscheidenden Grund in demjenigem Sinne, aus welchem dieselben hervorzugehen pflegen, nämlich animo salutis aut justitiae quaerendae per votum; darum sind sie ihm jetzt impia, sacrilega. Des Weiteren erklärt er sich dann öffentlich gegen sie in einer eigenen Schrift de votis monasticis. Mit Änderungen im Kultus, und zwar mit Abschaffung der von ihm bekämpften Messe, begannen die Augustiner in Wittenberg unter Zustimmung der Universität. Aber der Prior des Klosters widersprach hartnäckig. Luther begründete die Verwerfung der Messe in einer (lateinischen und deutschen) Schrift De abroganda missa privata. Aber so fest er auf diesen Grundsätzen bestand, so bedenklich war ihm nun, was er über das praktische Verhalten von Glaubensgenossen über ein tumultuarisches Austreten von Mönchen aus seinem Kloster, über Rücksichtslosigkeit der Reformeifrigen gegen Schwache, ja über tumultuarische Störungen des Meßgottesdiensts und Injurien und Gewaltthätigkeiten gegen Klöster und Mönche aus Wittenberg vernahm. Plötzlich erschien er zu Anfang Dezembers selbst dort unter seinen Freunden auf einige Tage. Nach der Wartburg zurückgekehrt, schrieb er „Eine treue Vermahnung — — vor Aufruhr und Empörung“, worin er jeden Aufruhr, auch wenn Rechtes erstrebt würde, für Unrecht erklärte. In Wittenberg aber drängten Karlstadt und der bisherige Augustinermönch Zwilling jetzt erst recht heftig und rücksichtslos vorwärts; sie drangen auf Abthun der Privatmessen und auf ein allgemeines Abendmahl sub utraque und auch mit Anfassung der Abendmahlselemente durch die Laien, wie es dann Karlstadt an Weihnachten wirklich veranstaltete; sie verdammten auch die Bilder in den Kirchen, und der Magistrat ließ sie wegschaffen. Dazu kamen gleich nach Weihnachten von Zwickau her, wo Münzer ihnen gepredigt hatte, drei Schwärmer, welche höherer unmittelbarer Offenbarungen durch Träume, Visionen und Gespräche mit Gott sich rühmten, die Kindertaufe verwarfen, die Vertilgung der Gottlosen und die Stiftung eines neuen heiligen Geschlechts ankündigten, auch bereits Neigung zu Empörung zeigten. Melanchthon wurde durch den ersten Eindruck, welchen sie hervorbrachten, gewaltig bewegt, und zeigte auch nachher noch Unsicherheit in seinen Ratschlägen ihretwegen. Karlstadt war ihnen ganz zugeneigt. Mit ihnen predigte auch er Verachtung der Wissenschaft, weil Gott es den Weisen verberge und den Unwürdigen offenbare. Die städtische Schule wurde aufgelöst, viele Studenten gaben das Studium auf. — Da trat denn Luther, und zwar sogleich mit großer Bestimmtheit und Klarheit auch gegen Verirrungen, welche an seine eigene Lehre sich anschlossen, auf den Kampfplatz. Er hielt den Schwärmern entgegen: Gott habe nie jemanden gesandt, ohne ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen; solche Bewährung müßten auch sie vorweisen Gegenüber von ihrer Verwerfung der Kintertaufe kommt er schon jetzt darauf, daß fremder Glaube nicht unmittelbar für den der Kinder eintrete, wohl aber durch Fürbitte Eingießung des Glaubens für sie erlangen könne; daß man auch wirklich auf Grund hiervon die Kinder taufen solle, will er zunächst wegen des allgemeinen kirchlichen Konsensus festhalten — nachher mit Entschiedenheit wegen der Aufforderung in Matth. 19, 14 f.

Auf der Wartburg aber fand er jetzt keine Ruhe mehr in dem Drange, auch persönlich den neuen Gefahren sich entgegenzustellen; er sah in den bisherigen Wirren nur ein Vorspiel für Schwereres, für große Empörung in deutschen Landen. Er verließ seinen Zufluchtsort; der Kurfürst solle sich darüber nicht kümmern, ihn auszuliefern sei er nicht verpflichtet; hole man ihn aber, so solle er die Thore offen lassen; er selbst weiß sich in höherem Schutze: „ja, ich halt, ich wolle E. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Er traf am 7. März in Wittenberg ein (vgl. v. Bezold in ZKG XX, 186 ff.: L.s Rückkehr v. d. Wartburg; Kawerau, L.s Rückkehr v. d. Wartburg nach Wittenberg, Neujahrsbl. der histor. Kommiss. f. d. Prov. Sachsen 1902). Sofort predigte er vom Sonntag Reminiscere bis Invocavit in acht Sermonen jene Pflichten der Liebe, der Zucht und Ordnung. Die Zwickauer Propheten räumten, nachdem sich Luther zu einer Unterredung mit ihnen herbeigelassen hatte, die Stadt; er hatte sie auch sich gegenüber trotzig gefunden, vergebens die Forderung, durch Wunder sich auszuweisen, ihnen vorgehalten, dann übrigens ihren Gott bedroht, solche ja nicht zu thun ohne den Willen seines Gottes. Beim Abendmahl wurde jetzt der aufs Opfer bezügliche Meßkanon weggelassen, der Kelch jedoch anfangs nur an diejenigen Laien, welche selbst es wünschten, ausgeteilt.

Es wurden, nachdem die Neuerer die Beichte ganz weggeworfen hatten, darauf gedrungen, daß die Kommunikanten sich vorher melden und in christlicher Beichte Trost suchen und ihren Glauben und ihr Verlangen nach Gnade bekennen. Diejenige neue Ordnung, welche Luther mit größter Rücksichtnahme aufs Bestehende und auf die Bedenken und Bedürfnisse Schwacher in Wittenberg hergestellt hatte, veröffentlichte er in einer „Formula missae et communionis" 1523. Weiterhin war ihm besonders an der Herstellung deutscher Gesänge für den Gottesdienst gelegen: 1524 erschien das erste Wittenberger Gesangbüchlein mit vier Liedern von ihm selbst. — Eine umfassende neue Ordnung für eine Einzelgemeinde wurde 1523 im Städtchen Leisnig versucht (Richter, Ev. K.-Ordn., 1, 10): Rat und Einwohner beschlossen, daß sie ihre christliche Freiheit, soviel die Bestellung des Pfarramtes anbelange, nicht anders denn der hl. Schrift gemäß gebrauchen wollen, daß Jeder in seinem Hause Zucht üben und, wo darin Unfleiß vermerkt würde, die ganze eingepfarrte Versammlung sich dessen annehmen und solches mit Hilfe der Obrigkeit zur Strafe und Besserung bringen solle — daß für die Bedürfnisse des Predigtamts, der Schule und des Armenwesens ein gemeiner Kasten solle eingerichtet, derselbe unter zehn aus Rat, Bürgern und Bauern erwählte Vormunde gestellt, auch jährlich dreimal zur Beratung der darauf bezüglichen Dinge die ganze Gemeinde versammelt werden. Luther empfahl diese Einrichtung, während er einen ähnlichen Entwurf Karlstadts für Wittenberg, worin zugleich die Bilder verdammt, auch die Gelder für Unterstützung von Handwerkern in Anspruch genommen waren, sogleich abgethan hatte. Nicht bloß der Rat, sondern besonders auch die Adeligen waren dabei thätig. Den Kurfürsten bat Luther um Hilfe zur Durchführung der Ordnung. In Betreff ihres Inhaltes ist zu beachten, wie Ratsmitglieder auch im Kreise der Kastenvorstände selbst eine ständige Stelle zugeteilt war. Luther und die anderen Reformatoren blieben überhaupt immer bei einer Auffassung der christlichen Gemeinde und Volksgemeinschaft stehen, für welche die bürgerliche und kirchliche Obrigkeit eins waren. So sollte dann die bürgerliche Obrigkeit als christliche auch dem Evangelium Raum schaffen und religiösen wie sittlichen „Greueln" (abominationes) wehren. — Da machte dann freilich eine beim römischen Katholizismus beharrende Obrigkeit nur von der nämlichen Pflicht gemäß ihres eigenen Gewissens Anwendung, wenn sie aus ihrem Gebiete die Verkündigung evangelischer Predigt fern halten wollte; es trat hier unleugbar ein gewisser innerer Konflikt für Luther ein. Als seine Bücher von Herzog Georg von Sachsen verboten wurden, gab er hiergegen eine Schrift heraus „über die weltliche Gewalt, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei". Da lehrte er nun einerseits, daß man auch hierin gegen die Obrigkeit sich nicht aufzulehnen, nämlich die Bücher zwar nicht auszuliefern, jedoch die Strafe hierfür gehorsam zu tragen habe, andererseits, daß der Obrigkeit Recht nur auf Leib und Gut sich erstrecke und sie nicht den Seelen Gesetze zu geben habe. Aber die von ihm einer evangelischen Obrigkeit beigelegte Berechtigung und Verpflichtung, gegen die Verbreiter von „Greueln", wofür eben auch jede unchristliche Lehre und religiöse Übung erklärt wurde, wenigstens auf dem äußeren Lebensgebiet einzuschreiten, ja ihnen die äußere Existenz unmöglich zu machen, mußte er denn doch auch einer römisch gesinnten zugestehn.

Aufmerksam und teilnehmend folgte Luther dem Eingange, welchen die Predigt des Evangeliums auch auswärts fand. Er feiert den Tod der beiden Blutzeugen in Brüssel 1523 (mit seinem ersten Liede: „Ein neues Lied wir heben an"), sowie den des Heinrich von Zütphen 1524. Er ermahnt ferne Glaubensgenossen in Riga, Reval und Dorpat und an anderen Orten. — Besonders wichtig werden jetzt die Beziehungen zu den Böhmen (vgl. Bd III S. 456, 7), unter welchen besonders Luthers Freund Paul Speratus von Iglau (in Mähren) aus Einfluß übte. Ein Verkehr mit den böhmischen Brüdern (Pikarden) wurde angeknüpft infolge von Fragen, welche Speratus in Betreff ihrer Abendmahlslehre an Luther geschickt hatte; die Fragen waren auch insofern wichtig, als es sich jetzt sehr bestimmt darum handelte, ob er die Transsubstantiation verwerfend, doch die wahre Gegenwart des Leibes mit Strenge festhalten wolle. Luther behauptete diese und hoffte den Glauben daran auch bei den Brüdern voraussetzen zu dürfen; die Anbetung des Sakraments, welche besonders in Frage stand, erklärte er für frei. Nachdem hierauf das Haupt der Brüder, ihr Senior Lukas, Gesandte und Schriften an ihn geschickt hatte, schrieb er für sie das Büchlein „Vom Anbeten des Sakraments" u. s. w., 1523 — seine erste Streitschrift gegen eine Leugnung der natürlichen Gegenwart und eigentlichen leiblichen Genießung, obgleich jene ein „wahres", nämlich „geistliches" oder „sakramentales" Genießen des Leibes Christi als eines zur Rechten Gottes verweilenden annahmen. Er fügte noch mehrere weitere Bedenken bei, besonders auch darüber ob sie nicht den Werken neben dem Glauben zuviel einräumen, äußerte sich jetzt aber im ganzen sehr freundlich gegen

und über sie. Noch viel weitgreifender wären die Aussichten gewesen, wenn die Utraquisten, wie sie eine Weile geneigt schienen, an Luther sich angeschlossen hätten. Luther schrieb 1522 an die böhmischen Landstände, sie zur Beharrlichkeit gegen das Papsttum ermahnend. 1523 schickte er durch den Böhmen Gallus Cahera, der einige Monate in Wittenberg zu-
5 gebracht hatte, eine Schrift de instituendis ministris an den Rat und die Gemeinde von Prag; sie enthält seine wichtigste Ausführung über das Recht der Gemeinde und zwar auch einer Einzelgemeinde, sich, wenn die bisherigen kirchlichen Obern ihr das Evangelium vorenthalten, auf Grund des allgemeinen Priestertums selber mit neuen Dienern des Wortes zu versehen. Und zwar soll es so dabei zugehen: primum orationibus
10 Deum quaeretis — tum convocatis — quorum corda Deus tetigerit ut vobiscum idem sentiant — eligite — qui — idonei — visi fuerint; tum impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo. Seien einmal mehrere Bürgerschaften mit solcher Wahl ihrer eigenen Bischöfe oder Ältesten vorangegangen, so mögen dann diese Bischöfe selbst
15 sich Vorgesetzte und Visitatoren erwählen, bis ganz Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Episkopat zurückkehre. Bald darauf trat jedoch in der Haltung der böhmischen Stände ein großer Umschlag ein: sie suchten, Cahera selbst an der Spitze, Aussöhnung mit dem Papst. Von Verhandlungen Luthers mit ihnen hören wir später nichts mehr.

Neue Polemik erhob sich für Luther namentlich durch eine Gegenschrift des englischen
20 Königs Heinrichs VIII. gegen die Sätze des Buches De captiv. Babyl. über die Sakramente 1522. Den Schmähreden des Königs stellte Luther in seiner Schrift Contra Henricum regem das volle Maß seiner eigenen Derbheit entgegen. Der mit seiner Derbheit sich paarende redliche, gutmütige Sinn ließ ihn später noch auf Gewinnung des Königs hoffen und veranlaßte ihn 1525 zu einer ebenso demütigen als vergeblichen Bitte
25 um Verzeihung.

Das wichtigste Ereignis in Luthers Kampf mit dem Katholizismus wurde jetzt seine Entzweiung mit Erasmus, mit welchem auch ein großer Teil der anderen Humanisten von der Gemeinschaft mit der Reformation sich lossagte, noch auf Besserung innerhalb des alten Kirchentums hoffend und einer offenen Kritik gegen die Prinzipien desselben sich ent-
30 haltend. Erasmus hatte längst an Luthers Schärfe und Derbheit Anstoß genommen, ebenso dieser an seiner Unkenntnis der Gnade Gottes, die allein das Heil wirke, und seinem Mangel an Mut und Entschiedenheit. Zugleich trieben ihn vornehme Gönner, gegen Luther zu schreiben, während andere ihm schwere Mitschuld an den gegen die Kirche losgebrochenen Stürmen vorwarfen. Er ließ endlich 1524 eine Schrift De libero ar-
35 bitrio gegen Luther erscheinen: zum Angriffspunkt wählte er so einen Gegenstand, in welchem er gegen Luthers von der Kirche verdammte Sätze zugleich seine eigene Überzeugung verfocht. Luther war in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit auch über den Augustinismus hinaus gegangen, und von christlich religiösen Aussagen weiter zu allgemein metaphysischen (in der „Assertio omn.
40 articul.“: „Omnia necessario fieri“). Dem Erasmus entgegnete er dann nach längerem Zögern 1525 in der Schrift De servo arbitrio, in der er auf seinen schroffsten (von den späteren Lutheranern oft unbefugt umgedeuteten) Sätzen über diese servitudo bestand. Er lehrt: Allmacht und Allwissenheit ist bei Gott, dem Alles unbedingt bestimmenden, schlechthin eins, und so dann auch Präszienz und Prädestination; wer also
45 verloren geht, geht durch denselben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweist hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muß unterscheiden zwischen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwischen dem verborgenen Gotte, Gott selbst, seinem uns undurchforschlichen Willen; man darf auch nicht vorwerfen, warum Gott den Willen der Bösen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn recht ist,
50 was er thut, deswegen, weil er es will, und warum er solches wirklich in Betreff der Bösen will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät; hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit. So erfolgte schon Adams Fall deswegen, weil Gottes Geist ihm nicht zum Gehorsam gegen das Gebot beistand. Freier Wille kann nie
55 von Menschen, sondern nur von Gott prädiziert werden; wollte man den Namen je noch bei Menschen gebrauchen, so könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm steht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen sich bethätigende Wille selbst wird einzig eben durch Gottes Willen regiert. Seine erlösende Wirksamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber
60 nur insofern, als der Geist nur durch das Wort wirkt, nicht insofern, als ob er durch

dieses überall wirken und dann die Annahme dem menschlichen Willen anheimstellen würde. Luther will diese hartklingenden Lehren offen vorgetragen haben; nur solle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen versuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, sich halten; so werde dann gerade erst in dieser Lehre von der Notwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens der Glaube Sicherheit finden; das Unbegreifliche aber werde er als solches hinnehmen, bis des Menschen Sohn sich offenbaren werde.

Am meisten mußte aber Luther auch jetzt noch der Kampf gegen denjenigen Feind angelegen sein, der innerhalb der eigenen Kirche sich immer zu behaupten suchte, gegen jenen Geist falscher Freiheit. Karlstadt (vgl. d. A. Bd X S. 76f.) hatte nach Luthers Rückkehr von der Wartburg nur scheinbar sich beruhigt. Er versenkte sich jetzt in mittelalterlich mystische Ideen wie diejenigen, von welchen Münzer und die Zwickauer Propheten ausgegangen waren, wollte als christlicher Laie und Bauer leben, wollte dann das Pfarramt in Orlamünde, das mit dem ihm übertragenen Wittenberger Stiftsarchidiakonat verbunden war, selbst ausüben und ließ sich von der dortigen Gemeinde dazu wählen, die er für seine Grundsätze gewann, bestritt ferner von seinem vermeintlich geistlichern Standpunkte aus die Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl, während er sich zugleich in äußerlicher Weise ans Wort des Alten Testaments hielt, auf Grund desselben die Bilder verbot, dagegen die Polygamie zulässig fand u. s. w. Auf Grund des ATs meinten auch andere zu kirchlichen, sozialen und bürgerlichen Neuerungen schreiten zu dürfen: man hörte namentlich von einer Wiederherstellung des mosaischen Jubeljahres reden, wo die verkauften Grundstücke an die ursprünglichen Besitzer zurückfallen sollten. Inzwischen kam Münzer, der die Hauptperson unter jenen Schwärmern in Zwickau gewesen, dann aber anderwärts umhergezogen war, nach Mitteldeutschland zurück, wurde 1523 Pfarrer in Allstedt und arbeitete auf eine Revolution zur Herstellung eines Reiches der Heiligen in seinem Sinne hin (mit ihm wollten übrigens Karlstadt und die Orlamünder keine Gemeinschaft haben). — Gegen Karlstadt schritt, nachdem Luther die Orlamünder vergeblich durch persönliche Einwirkung (im August 1524) zurechtzubringen versucht hatte, der Kurfürst ein: er setzte ihn ab und verwies ihn des Landes. Gegen diese ganze Richtung gab Luther am Schluß des Jahres 1524 und Anfang des Jahres 1525 die größere Schrift „Wider die himmlischen Propheten ꝛc." heraus. Die neuaufgetretene Frage über das mosaische Gesetz beantwortete er darin vom Mittelpunkt seiner Heilslehre aus: das Gesetz ist überhaupt aufgehoben in Christus, welcher des Gesetzes Ende ist; sofern dann auch die Christen nach göttlichen Geboten leben sollen, sind diese doch so wenig mehr die mosaischen selbst, daß letztere vielmehr alle insgesamt aufgehoben bleiben, sondern sie sind die jedem Menschen ins Herz geschriebenen, die mosaischen aber nur, so weit dieselben mit dem Neuen Testamente und dem natürlichen Gesetze gleichstimmen, ja mit letzterem Ein Ding sind. Eben hieran, nämlich an die innige Beziehung, welche Luther wirklich zwischen dem wahren Gehalte der mosaischen Gebote und zwischen den Gewissensgeboten erkannte, schloß sich der praktische Gebrauch, den er doch vom Dekalog (vgl. Katechism.) machte. Und ferner gab er zu, man möge auch für das Gebiet des weltlichen Regiments manch fein Exempel aus Mose entnehmen; aber die Gebote selbst gehen hier unter Christen nicht von Mose, sondern von der Obrigkeit aus; nicht Moses Rechte, sondern kaiserliche Rechte sollen gehalten werden.

Das Feuer griff weiter; eine von Luther längst befürchtete allgemeine Empörung drohte im Bauernkriege loszubrechen. Daß die revolutionäre Bewegung im Bauernstand keineswegs erst eine Frucht der evangelischen und reformatorischen Predigt, sondern aus den politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen hervorgegangen war, zeigen klar ihre bedrohlichen Erscheinungen und Ausbrüche schon seit Ende des vorangegangenen Jahrhunderts. Aber in jener glaubte sie eine Bestätigung auch für die von ihr beanspruchten Rechte und Freiheiten zu finden, und während sie durch jene jedenfalls ermahnt war, die Ansprüche nur auf dem Wege des Rechts und der Ordnung geltend zu machen, vermochte sie von den Obrigkeiten und herrschenden Klassen auf diesem Wege nichts zu erreichen. Münzer und Genossen wollten mittelst jener Bewegung ihre freilich nur gewaltsam zu realisierenden schwärmerischen und fanatischen Ideen von Christi Reich durchsetzen.

Den Münzer nun hatte Luther sogleich ohne weiteres als falschen Propheten verworfen. Diejenigen Bauern aber, welche nicht wie jener über das objektive evangelische Wort sich erheben wollten, bemühte er sich, erst mit herzlicher Teilnahme zu belehren, daß die christliche Freiheit nicht eine fleischliche sei, sondern auch mit Leibeigenschaft zusammenbestehen könne; Eingriff in die Güter der Obrigkeit und Aufstand gegen dieselbe sei verboten;

wolle ihnen die Obrigkeit keinen christlichen Pfarrer geben, so sollten sie selbst einen wählen und dann auch selbst ernähren; wollte man ihnen das Evangelium selbst wehren, so bedürfen sie hiergegen keiner Gewaltthaten; sie sollen fliehen und das Evangelium immer im Herzen bleiben lassen. Die stärksten Worte richtete er zugleich an die andere Seite, die Fürsten und Herren, welche den gemeinen Mann schinden. Da aber, ohne der Belehrung zu achten, die „mörderischen und räuberischen Rotten“ losbrachen und wüteten, gebot er in Gottes Namen mit „Stechen, Schlagen und Würgen“ ihr Teufelswesen niederzuschlagen. Er rechtfertigte sich dann gegen die bittern Vorwürfe, die ihn selbst wegen solcher Härte trafen, — mahnte nach dem Siege zu Barmherzigkeit mit Hinweis darauf, daß nicht Menschenhand, sondern Gott den Aufruhr gestillt, — und kündigte den grausamen „Jünkerlein“, den „wütigen, unsinnigen Tyrannen“, einen ewigen Lohn an, gegen den der Tod durch die Hand der Bauern ein Geringes gewesen wäre. So in den Schriften: „Ermahnung zum Frieden ꝛc.“; „Wider die mörderischen Rotten“ ꝛc.; „Sendbrief v. d. harten Büchlein ꝛc.“, 1525.

Wie der den Bauernkrieg erzeugende Geist innerlich, so drohte der Sieg jetzt äußerlich dem Evangelium schwere Gefahr, indem die Katholischen, obgleich sie nur im Bunde mit den Evangelischen gesiegt, doch aus der Reaktion gegen die Bewegung unter den Bauern eine Reaktion gegen die neue Lehre überhaupt hofften machen zu können. — In solcher Zeit der Drangsal, noch während des Krieges, von Anschlägen gegen seine eigene Person vernehmend, zugleich sich selbst schon alt fühlend und dem Tode nahe meinend, faßte Luther einen persönlichen Entschluß, welcher, dazu noch so rasch als möglich ausgeführt, bei den Feinden Geschrei des Hohnes und üble Nachrede, bei manchen Freunden ängstliches Bedenken hervorrufen mußte: er vermählte sich am 13. Juni 1525 mit der vormaligen Nonne Katharina von Bora (s. d. A. Bd III S. 321 f.). Er that es in edlem Glaubenstrotz gegen seine Feinde, — in der Hoffnung, ob der Verachtung, die ihn deshalb treffe, werden die Engel lachen und die Teufel weinen — ohne von Liebesleidenschaft sich bewegt zu fühlen — um vor seinem Tode noch ein Zeugnis abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte, auch um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen.

Am 5. Mai 1525 war Luthers Beschützer, Friedrich der Weise, gestorben. Während er innerlich schon ganz der evangelischen Lehre zugethan war (vgl. J. Köstlin, Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenb., Festschr. 1892, und ThStK 1882, 700 f. 1893, 609 ff.), hatte er doch als Landesherr sich grundsätzlich darauf beschränkt, ihr freien Raum und Schutz zu gewähren, indem er immer noch auf eine allgemeine Reformation für die abendländische Christenheit oder wenigstens die Kirche des deutschen Reiches hoffte. Sein Nachfolger Johann war vielmehr zu selbstständigem landesherrlichem Vorgehen innerhalb seines Gebietes bereit. Eine reichsrechtliche Ermächtigung dazu gab dann der Reichstagsbeschluß von Speier 1526.

Über weitere Fortschritte in der Ordnung des Gottesdienstes, für welchen er jetzt deutsche liturgische Gesänge hergestellt hatte, berichtete Luther 1526 in der Schrift „Deutsche Messe ꝛc.“ Auch für die Wochengottesdienste sorgt hier Luther: es sollen biblische Bücher in ihnen durchgenommen werden. Ferner dringt er auf eine Katechismusunterweisung. Vornweg aber verwahrt er sich wieder, daß aus den Formen kein neues Gesetz gemacht werde; so soll man denn auch da, wo man andere gute Ordnung habe oder es besser machen zu können glaube, nicht meinen, diese Wittenbergische annehmen zu müssen. Das Augenmerk will er gerichtet haben „auf die Jugend und die Einfältigen“, um jene zu erziehen, diese zu reizen, — auf die faktischen Zustände, da viele noch nicht Christen sind und das mehrere Teil erst steht und gafft; eine andere Weise rechter evangelischer Ordnung müßte nicht so öffentlich unter allerlei Volk geschehen, sondern diejenigen, die mit Ernst Christen sein wollten, müßten mit Namen sich einzeichnen und in einen Haufen allein sich versammeln zu eigenen Gottesdiensten, wo dann auch nach Mt 18 Zucht geübt werden könnte und wo es nicht vieles und großen Gesanges, auch nur einer kurzen, feinen Weise für Taufe und Sakrament bedürfte. — Die allmähliche Umgestaltung des Taufritus vollzieht das „Taufbüchlein“ 1523 und 1527. — Die erste evangelische Ordination erfolgte zu Wittenberg im Mai 1525, indem zuerst G. Rörer in sein Predigtamt daselbst feierlich mit Handauflegung und Gebet eingeführt wurde. Luther hatte längst, besonders in seiner Schrift De captiv. Babyl., das katholische sacramentum ordinis, durch welches einer vermöge besonderer Geistesmitteilung zum Priester werden sollte, verworfen, und an seine Stelle nur die ordentliche Berufung zum Amte der Predigt und Sakramentsverwaltung gesetzt, das unter den vielen Christen priesterlichen Charakters be-

stimmten Einzelnen zu übertragen sei. Aber als angemessener menschlicher Ritus dabei sollte die Handauflegung mit Gebet in feierlichen gemeindlichen Gottesdiensten dienen: so zuerst bei Rörer 1525; später, seit 1535, ist dann, nach Luthers Rat, eine solche Ordination als einmaliger Akt der feierlichen Berufung ins Predigtamt überhaupt an denen, die sich dazu in einer Prüfung tüchtig gezeigt hatten, vollzogen worden: so wurde Wittenberg Ausgangsort auch für dort geprüfte und ordinierte Prediger anderer Orte und Länder (vgl. G. Rietschel, L. und die Ordination 1883; Buchwald, Wittenberg. Ordiniertenbuch 1537—1560).

Auch eine evangelisch kirchliche Organisation im ganzen, nämlich nicht bloß ein für sich bestehendes evangelisches Gemeinwesen, sondern auch eine bestimmte Verfassung und fortwährende Leitung für dasselbe kam jetzt zu stande, — und zwar zuerst eben durch jenen neuen Landesherrn Luthers, auf Luthers Andringen und Weisungen hin, mittelst der auf seinen Rat 1527—29 vorgenommenen Visitation.

Luther fand, daß die Zustände das Einschreiten einer höheren, obrigkeitlichen Gewalt erforderten. Er klagte schon 1525 über Zuchtlosigkeit des Volkes, Undank gegen Gottes Wort, Daniederliegen der Pfarreien u. s. w., wogegen der Landesherr sich als treues Werkzeug von Gott gebrauchen lassen möge. Auf die Pflichten, welche einer christlichen Obrigkeit in diesen kirchlichen Dingen obliegen, sind wir schon im Vorstehenden (oben S. 735) hingeführt worden. Sie soll überall wehrend und strafend gegen externas abominationes wie gegen publica flagitia einschreiten, — soll, wie Luther jetzt namentlich in seiner Vorrede zum Visitatorenunterricht 1528 erklärte, aller Zwietracht und „Rotten" unter ihren Unterthanen wehren; indem er ferner in ihr den Vormund der Jugend und aller der religiösen Unterweisung Bedürftigen sieht, will er, daß sie auch widerspenstige Städte und Dörfer zum Unterhalt der Prediger anhalte. Und weiter soll dann ebenderselben wegen der Hoheit, die ihr als weltlicher Obrigkeit von Gott verliehen ist, auch innerhalb der christlichen Gemeinde als solcher und von seiten dieser Gemeinde eine höhere Stellung mit Bezug auf die innerkirchlichen Angelegenheiten überhaupt, auf die Herstellung und Handhabung der kirchlichen Ordnungen im einzelnen, die Bestellung der einzelnen kirchlichen Ämter, die kirchlichen Visitationen u. s. w. zuerkannt werden. So sollen in Städten die Stadträte als commembra ecclesiae die Geistlichen berufen. So sollte jetzt jene Visitation durch den Kurfürsten angeordnet werden. Die wirkliche Ausübung solcher Befugnisse gehörte nach Luther nicht zur obrigkeitlichen Gewalt als solcher. Gern hätte sie Luther einem evangelisch gearteten Episkopat übertragen. Aber er wußte, wie er in jener Vorrede sagt, keinen, der „zum rechten Bischof- und Besucheramt rechten Befehl hatte," und bat daher den Kurfürsten als seine von Gott verordnete Obrigkeit, „daß S. Kurf. Gn. aus christlicher Liebe (dem Sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen wollten etliche Personen zu solchem Amt fordern und ordnen." Später (1542 in „Exempel einen rechten christl. Bischof zu wählen") sagt er von den evangelischen Fürsten selbst, daß sie jetzt „Notbischöfe sein müssen". — Anders wollte die hessische Synode in Homberg 1526 von den evangelischen Prinzipien aus die Kirche gestalten: nachdem auch dort die evangelische Predigt durch den Fürsten eingeführt war, sollten nun echte Bekennergemeinden durch förmlichen Zutritt der einzelnen sich bilden, und diese sollten unter einem Synodalregiment, in welchem jedoch Fürst und Adel eine Hauptstelle behielten, sich selbst regieren, das Pfarramt bestellen und rechte Zucht üben. Luther aber, vom Landgrafen befragt, verwarf zwar auch jetzt nicht eine solche Idee an sich, ja dachte selbst noch (Br. v. 29. März 1527) an eine echte „Sammlung der Christen", welcher allein das kirchliche Strafen zustehen sollte, und hoffte sogar, sie sollte durch die Visitation angerichtet werden, entgegnete jedoch: „ich kann noch nicht so kühn sein, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen"; man solle doch erst wirklich Pfarren und Schulen mit guten Personen versorgen und diesen gehörige Anweisung geben; danach möge man weiter gehen, wie sich die Sache wohl selbst werde geben und zwingen. Das war denn der Grundsatz, nach welchem bei der sächsischen Visitation verfahren wurde. Und die Ergebnisse derselben waren keineswegs geeignet, sofort zu einem Trachten nach idealeren Verfassungsformen Mut zu machen oder jene von Luther selbst 1527 noch ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen: rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur etc. So tritt denn der Gedanke, im Volke eine echte Christengemeinde auch in äußerer Verfassungsform darzustellen, gerade jetzt vollends ganz zurück hinter dem Bestreben, erst durchs Gesetz den Nichtchristen zu wehren und durchs Evangelium sie erst dem wahren Christentume zu gewinnen; das objektive Kirchentum bleibt dem Volke in derselben Form, welche es bei Einführung der

Reformation annahm, auch fernerhin gegenüberstehen: in einem die Gnadenmittel darbietenden Pfarramt unter vom Landesherrn eingesetzten und ihm verantwortlichen Visitatoren oder Superintendenten; daß aber nun diese Form eine an sich geforderte sei, hat Luther so wenig je ausgesprochen, als die Überzeugung, daß die Zustände, durch welche sie thatsächlich gefordert erschien, immer dieselben bleiben müßten.

Die Visitation fand also statt 1527—1529; vgl. Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen 1524—1545, 1879. Zum „Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherren", welchen Melanchthon verfaßte, schrieb Luther die Vorrede. Er selbst war seit Ende Oktober 1528 in einem der Bezirke als Visitator thätig. — Auf die Visitation hin entsprach er (vgl. schon in der „deutschen Messe") einem Hauptbedürfnisse, welches besonders auch sie wieder ans Licht gestellt hatte, indem er 1529 seine beiden Katechismen erscheinen ließ (vgl. den A. Katechismen Luthers Bd X S. 130 ff.).

Mit der reformatorischen Thätigkeit, die Luther in der Kirche übte, verband sich endlich sehr enge und grundsatzmäßig das wärmste Interesse fürs Schulwesen (vgl. Brüstlein, Luthers Einfl. auf das Volksschulwesen u. s. w. in Reuß und Cunitz, Beitr. z. d. theol. Wissensch., IV, S. 89 ff., auch in bes. Abdruck 1852; Schäfer, De l'influence de Luther sur l'éducation du peuple, Strassb. 1853). Schon die Leisniger Ordnung hatte den Jugendunterricht und zwar auch den der Mädchen, für ein hochnötiges Amt erklärt. 1524 hatte Luther selbst eine Schrift ausgehen lassen „an die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen"; in demselben Jahre verkehrte er mit Spalatin über einen Schulplan. So schließt denn auch der Visitatorenunterricht mit einem Abschnitt über die Schulen. Aus der nachfolgenden Zeit vgl. besonders die „Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll" 1530. — Es ist, so lehrt er, Sache der Obrigkeit, für Errichtung von Schulen zu sorgen; die Kinder dahin zu schicken, ist eine Pflicht der Eltern, zu der sie von der Obrigkeit sollen angehalten werden: denn fürs allgemeine Wohl ist aufs höchste daran gelegen. Luther hat dabei hauptsächlich das Bedürfnis der Kirche, einen Nachwuchs fürs Predigtamt zu bekommen, im Auge, wofür ihm vor allem der (von den Waldensern und Böhmen zu ihrem Schaden vernachlässigte) Unterricht in den alten Sprachen von Wert ist, — und ferner das Bedürfnis des weltlichen Regimentes (so auch der Visitations-Unterricht). Dies, und ferner der Einfluß eines etwas einseitigen Humanismus, hatte zur Folge, daß die Frucht der reformatorischen Bestrebungen zunächst doch noch nicht ein allgemeines Volksschulwesen war: Melanchthon im Visitations-Unterricht redet bloß von gelehrten Schulen. Luther selbst indessen sehen wir auch für Bestellung einer schola vernacula besorgt und nicht minder für Mädchenunterricht, wie er denn auch diesen in der Schrift an die Ratsherrn allgemein gefordert hatte.

Indessen war die **Abendmahlsfrage** zu einem Gegenstande ausgedehnten Kampfes und umfassender Lehrausführungen für Luther herangewachsen. Schon ehe Luther die Transsubstantiationslehre verwerfend, doch im Gegensatz gegen die Lehre der Böhmischen Brüder (oben S. 735, 15) für die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi öffentlich eingetreten war, ja wohl schon vor seiner Abreise nach Worms 1521 (vgl. m. Theol. L.s² 1, 395), hatte er von dem Niederländer Honius eine schriftliche Ausführung zugeschickt erhalten, worin das „ist" der Einsetzungsworte als bloßes „significat" gedeutet war. Luther ließ diese Zusendung unbeantwortet. Zwingli, an den dieselbe auch gelangte, acceptierte die schon seinem bisherigen Standpunkt entsprechende Deutung und trug sie namentlich in seinem commentarius de vera et falsa religione 1525 vor. Luther aber, als er wahrnahm, daß auch Zwingli und Leo Judä, ferner auch Oekolampad die wahre Gegenwart des Leibes Christi verwarfen, erschien ihre Anschauung von vornherein in engster Verwandtschaft mit der Karlstadtschen und der schwärmerischen, falschen geistlichen überhaupt. Über der heftigen, ja leidenschaftlichen Erregung, in welche ihn diese versetzt hatte, sehen wir ihn zu einer ruhigen Prüfung des Unterschiedes, welchen die Geschichte seither zwischen Zwingli und Karlstadt genugsam erwiesen hat, nicht kommen. In mancherlei weiteren Gestaltungen — wie bei Schwenkfeld, Krautwald, — sah er dann die „Pest" der „Sakramentiererei" wachsen und über das Gebiet des evangelischen Bekenntnisses sich verbreiten. Er weiß nicht anders, als daß entweder er selbst oder jene des Satans Diener sein müssen. Sah er doch Zwingli bald auch schon in anderen Hauptstücken, über „Taufe, Erbsünde, der Sakramente Brauch, äußerlich Wort, ungeschickte Dinge lehren" (Br. 4, 25); meinte er doch auch bei den gegenwärtigen „Sakramentsrotten" den Münzerschen Aufruhrgeist zu erkennen. Oeffentlich zeugte er wider sie 1526 in einer Vorrede zum (verdeutschten) Syngramma Suevicum gegen Oekolampad. Dann erschien

von ihm (doch nicht von ihm selbst herausgegeben) ein „Sermon v. d. Sakramenten — — wider die Schwärmgeister“ und im Frühjahre 1527 gab er eine größere Schrift „Daß diese Worte — — noch feststehen“ heraus. Inzwischen schrieben gegen ihn Oekolampad und zu wiederholtenmalen Zwingli, wobei dieser sich eine freundliche Haltung zu geben versuchte, in der That aber mit verletzendem schulmeisterlichem Tone sprach. Luther wollte darauf noch eine letzte und eingehendste Ausführung geben in der Schrift „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ 1528; die weitere Entgegnung Zwinglis, der jetzt auch grob und heftig wurde, ließ er unbeantwortet. Während dann Landgraf Philipp im Hinblick auf die große Gefahr, welche der Reichstagsbeschluß von Speier 1529 und weiter ein vom Kaiser mit Frankreich und dem Papste geschlossener Friede über den Protestantismus brachte, eifrig eine Vereinigung mit allen Anhängern der Reformation betrieb, erklärte sich Luther gegen jedes Bündnis, in welchem man die Ketzerei mit stärken helfe. Und zu dem Versuche Philipps, durch ein in Marburg zu haltendes Gespräch Vereinbarung in den Streitpunkten herbeizuführen, ließ er zwar, ohne Hoffnung auf Erfolg, sich herbei, fand auch in dem Gespräche (1. bis 3. Oktober 1529), bei welchem er selbst dem von ihm stets achtungs- und liebevoller behandelten Oekolampad, Melanchthon dem Zwingli gegenüberstand, bei seinen Gegnern die von ihm vordem nicht erwartete Übereinstimmung mit seinen Sätzen in betreff jener anderen Lehrpunkte (vgl. die von ihm selbst aufgesetzten Artikel der Vereinbarung), blieb aber in betreff des Hauptpunktes, der Abendmahlslehre, im Widerspruch mit ihnen; deshalb weigerte er sich, sie Brüder zu nennen, obgleich er Frieden und Liebe zusagte. Die Fürsten selbst machten dann die Annahme der sogenannten Schwabacher Artikel, zu welchen er jene Marburger noch umgearbeitet hatte, zur Bedingung der Teilnahme an ihrem Bunde. — Was Luthers ganze Stellung zu dieser Abendmahlsfrage betrifft, so bekannte er 1524 (Br. 2, 577): hätte ihn fünf Jahre zuvor jemand berichten mögen, daß im Abendmahle bloßes Brod sei, so wäre ihm hiermit ein großer Dienst gethan worden und er habe selbst auch harte Anfechtung darüber gelitten, indem er gesehen, daß er damit dem Papsttum den größten Puff hätte geben können. Was ihn aber bei seiner Annahme der wahren Gegenwart des Leibes Christi beharren ließ, war nicht ein bloßes Kleben am Buchstaben der Einsetzungsworte, dergleichen ihm ja sonst nicht eigen war, sondern vielmehr der heißbegierige und dankbare Gedanke an eine solche individuelle Versiegelung und Darbietung der durch dieses Leibes Tod gewonnenen Sündenvergebung in der realen Darreichung eben dieses Leibes selbst, und zugleich gegenüber den Zweifeln an der Möglichkeit einer solchen Gegenwart dieses menschlichen Leibes als solchen der Gedanke ans volle Einswerden des Göttlichen mit dem Menschlichen in diesem Heilande Christus. Hiermit weist er die Einwendungen ab, daß die Gegenwart des Leibes unnötig und unnütz und daß sie undenkbar sei. In dem „Bekenntnis“ vom Abendmahle stützt er sie auch durch Aussagen über dreierlei (schon von Scholastikern vorgetragene) Weisen, in denen Gott und so auch der Gottmensch Christus und sein Leib an einem Ort sein könne: nämlich localiter (so nur an Einem Orte), definitive oder unbegreiflich (d. h. räumlich nicht gebunden und ohne eigene Raumausdehnung) und repletive (alle Orte zugleich füllend); so, sagt er, komme auch dem Leib Christi, und zwar schon von Christi Menschwerdung an repletive Allgegenwart zu, macht indessen für sein Sein im Abendmahlssakrament, wo er auch, ohne doch räumlich gebunden zu sein, sich von uns finden und greifen lasse, speziell seine definitive Allgegenwart geltend. Daß derselbe aber wirklich so gegenwärtig sei, dafür genügt ihm das Einsetzungswort des Herrn, und dagegen sind ihm alle auf die Möglichkeit bezüglichen Einwendungen ein gottloser Vernunftdünkel. So beharrt Luther auf dieser leiblichen Gegenwart und ihrem Werte. Nicht minder jedoch hält er stets auch fest, daß nicht das leibliche Genießen für sich nütze, sondern nur das Hinnehmen in dem Glauben, zu dessen Anregung eben das dem Gnadenwort hier beigegebene höchste Pfand dienen soll, und daß es sich dabei handle um Nutzen und Heil für die Seele, mit deren Genesung dann auch dem Leibe geholfen werde. Bei dieser ganzen Ausführung darf endlich nicht übersehen werden, daß solche Momente, welche in diesen Streitschriften zurücktreten, deshalb nicht etwa von Luther jetzt überhaupt hintangestellt oder gar aufgegeben werden. Das Gegenteil erhellt aus gleichzeitigen und späteren, besonders praktisch populären Schriften, z. B. den Katechismen und der „Vermahnung zum Sakrament des Herrn“ 1530. Er kämpfte gegen die Auffassung des Mahles als einer bloßen symbolischen Gedächtnisfeier; daß aber wirklich in ihm das Gedächtnis Christi gefeiert, sein Leiden und Gottes Gnade geehrt werden solle, stellt doch auch er selbst wieder als erstes hin; und zwar soll es ein öffentliches Gedächtnis sein, — weshalb Luther sogar Bedenken gegen Privatkommunionen äußerte. Was sodann die Frucht des Sakramentes

für den Genießenden anbelangt, so legt er das Hauptgewicht immer wieder auf das Wort: „für euch gegeben", und hiermit auf die durch Christi Tod hergestellte Versöhnung und Vergebung, lehrt aber zugleich, daß so das Herz auch zur Liebe des Nächsten erweitert und erfrischt werden und daß das Sakrament selbst auch das Herz erfrische zur Liebe 5 des Nächsten und „die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w. vorbilden und zeigen" solle. Dagegen hat Luther, soweit wir sehen, nur in jener Schrift, „daß diese Worte u. s. w" vom Jahre 1527, und zwar im Anschluß an Worte von Irenäus und Hilarius, und in einer (durch V. Dietrich herausgegebenen) Predigt auch so sich geäußert, als ob der sakrament- 10 liche Genuß des Leibes Christi durch Gläubige auch direkt (wie ein *φάρμακον ἀθανασίας*) ihrem Leib ewiges Leben brächte. Überall sonst erscheint bei ihm die Beziehung auf unsere Leiblichkeit so vermittelt wie im Satz des Gr. Katechismus: „wo die Seele genesen ist, ist dem Leib auch geholfen." Seine Lehre von der Bedeutung des Abendmahls bleibt bis zu seinem Ende dieselbe. Er faßt sie z. B. noch in seiner Schrift „Wider die 15 32 Art. der Theologisten zu Löwen" 1545 darin zusammen, daß man in demselben Vergebung der Sünden und ewiges Leben habe.

Unter den gefährlichen Aussichten, welche eine Vereinigung der Anhänger der Reformation so wünschenswert gemacht hatten, versammelten sich die Reichsstände 1530 mit dem Kaiser zu Augsburg, wo endlich definitiv über das Verhältnis des Reiches zu den 20 Protestanten entschieden werden sollte (s. Bd II S. 242 ff.). Luther wurde von seinem Kurfürsten in Koburg zurückgelassen; es konnte von vornherein nicht die Rede davon sein, den vom Kaiser und Reich Geächteten nach Augsburg mitzunehmen. Das Bekenntnis aber, welches in Augsburg vorgelegt wurde, beruhte, durch Melanchthon gestaltet, auf Vorarbeiten, an welchen Luther selbst den wesentlichsten Anteil hatte: die von der Kon- 25 fession vorangestellten wichtigsten Glaubenssätze geben den Inhalt der Schwabacher Artikel beinahe vollständig und großenteils mit denselben Wendungen und Ausdrücken wieder (vgl. Knaake, Luthers Anteil an d. Augsburg. Konfession, 1863). Er billigt den Entwurf am 15. Mai: er wüßte nichts zu ändern, könne auch nicht „so sanft und leise treten". Er hätte allerdings zu einem so sehr maßhaltenden Zeugnisse schwerlich je selber innerlich sich be- 30 stimmt gefunden; er erklärt am 29. Juni: pro mea persona plus satis cessum est; er kann auch, als die gute Absicht des Maßhaltens mißlungen war, die Bemerkung nicht zurückhalten: „Satan bene sensit apologiam vestram Leisetretterin dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa". Indessen verwahrte er sich selbst überhaupt dagegen, daß man seiner Autorität folge. Groß- 35 artig ist die Zuversicht, die er während der schwankenden Verhandlungen unverrückt zu Gott hegt, und mit der er Theologen und Politiker, seinen Kurfürsten, den Kanzler Brück, den Melanchthon in seinen Koburger Briefen zu beruhigen weiß. Vertrauensvoll folgt er auch den Schritten seines leise tretenden, Vermittelung ersehnenden Freundes, obgleich einmal längeres Ausbleiben von Briefen aus Augsburg seine Ungeduld erregte und Melanch- 40 thon anderen wegen zu großer Nachgiebigkeit verdächtig wurde; er selbst sieht schon bei Uebergabe der Konfession keine Möglichkeit, noch mehr nachzugeben, giebt auch bald alles Hoffen und Wünschen in Betreff einer Vereinigung auf („doctrinae concordia plane impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri"), hofft dagegen jetzt noch auf eine „politische Eintracht", d. h. auf eine gegenseitige staatliche Duldung der beiden Reli- 45 gionsparteien im Reiche. Er zeigt hierin jetzt und auch sonst einen klaren, tiefen, geraden Blick in die trennenden Grundfragen, wie ihn Melanchthon nicht besaß; er nimmt aber dennoch diesen warm in Schutz, — ruhig in dem Gedanken, daß Christus lebe; er selbst, Luther, werde, wenn die Seinigen je „den Adler in den Sack stecken ließen", sicher kommen und ihn befreien (Br. 4. 155).

50 Während der Reichsabschied den Protestanten, damit sie sich unterwürfen, nur noch kurze Bedenkzeit gestattete, ließ der Kaiser, da die protestantischen Reichsfürsten und Städte jetzt zu einem festen Bunde in Schmalkalden sich zusammenschlossen und zugleich die Gefahr des Türkenkrieges drängte, doch wieder Vergleichsversuche vornehmen. Sie führten zum Nürnberger Religionsfrieden 1532, d. h. wirklich zu einer „politischen Eintracht" in 55 jenem Sinne, die bis zu einem entscheidenden allgemeinen Konzile bestehen sollte. Luther hatte bei den Verhandlungen darüber die Pflicht der Nachgiebigkeit gegen die protestantischen Fürsten selbst mit großem Nachdrucke geltend gemacht: wer zu hart schneuze, der zwinge Blut heraus; sie sollen sich begnügen, für sich selbst Frieden zu bekommen: treten andere ihrem Glauben bei, so dürfe man dies dieselben auf eigene Gefahr thun lassen; 60 einem katholischen Fürsten selbst dürfe man ohnedies so wenig zumuten, seinen Unterthanen

das Evangelium freizugeben, als ein protestantischer sich Zwang von anderen gefallen ließe, mit seinen Unterthanen zu machen, was jene wollten.

Zugleich war seit dem Reichstag von Speier 1529 und Augsburg die Frage besonders dringend geworden, ob, wenn der Kaiser den Frieden verweigere, die Fürsten auch zu bewaffnetem Widerstande berechtigt oder gar verpflichtet seien. Wir hörten, wie Luther, 5 von der Wartburg zurückkehrend, durchaus keinen solchen Schutz gegen den Kaiser wollte. Auch nachher erklärte er: ein Fürst müsse den Kaiser, als seinen Herrn, gegen die Unterthanen nach Belieben einschreiten lassen, wenn er einen verfolgen oder gefangen setzen wolle. Gegen Schutz- und Trutzbündnisse unter evangelischen Fürsten hatte er immer große Abneigung, er fürchtet, es werde darin auf menschlichen Witz und Hilfe, anstatt auf Gott 10 vertraut: und Gebrauch der Gewalt gegen den Kaiser verwirft er ohnedies unbedingt; der Kaiser sei Kaiser, auch wenn er Unrecht thue, und es werde durch sein Unrecht die Pflicht des Gehorsams für die Unterthanen nicht aufgehoben. So lehrte Luther noch sehr bestimmt 6. März 1530, während z. B. Bugenhagen 1529 mit Berufung auf das Alte Testament für den Fall, daß die kaiserliche Gewalt gegen Gottes Wort sich kehre, oder 15 daß der Oberherr als Vergewaltiger, Mörder und Türke austräte, den christlichen Fürsten Gewalt erlaubt oder vielmehr gewaltsame Verteidigung ihrer Unterthanen geboten hatte (Hortleder, Handl. u. Ausschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w., Tl. 2, Bd 2 C. 3). Auch nach dem Reichstage von 1530, als der Schmalkaldische Bund geschlossen wurde, warnte Luther fortwährend davor, im Vertrauen auf Fleischesarm etwas dergleichen zu 20 unternehmen, ja behielt seine Abneigung gegen Bündnisse überhaupt, mahnte ferner stets dringend, das Möglichste zu thun, um den Frieden zu wahren. Allein seine Auffassung der Frage, ob man dem Kaiser widerstehen dürfte, gestaltete sich ihm jetzt dadurch anders, daß er, angeregt durch die Erklärungen der Juristen, über den Charakter der Reichsobergewalt selbst bestimmter reflektierte. Diese deduzierten: die bestehenden kaiserlichen Gesetze 25 selbst („der Kaiser selbst in seinen Gesetzen") geben einen Widerstand in Fällen, wie dem vorliegenden, zu, nämlich bei öffentlichem, notorischen Unrecht, wie da, wo der Kaiser, solange noch eine Appellation (wie hier an ein Konzil) anhängig sei, zur Strafe schreiten wolle. Dann, sagt er, würde allerdings auch diese Bestimmung selbst mit zu dem, was des Kaisers sei, gehören; es gälte: lex statuit resistere, — ergo resistendum est. 30 Br. 4, 222. Darüber nun aber, ob es wirklich mit dem bestehenden Rechte so sich verhalte, weist er die Entscheidung völlig von den Theologen ab an die Juristen. Nur so viel sehen wir ihn gerade hierin auch in betreff der Rechte selbst sehr bestimmt als allgemeines Prinzip voraussetzen, daß man nicht irgend welche einzelne äußere Form des weltlichen Regimentes, wie etwa die absolutistische, sondern jedesmal nur die in den ein- 35 mal zu Recht bestehenden Gesetzen begründete als göttlich sanktioniert anzusehen habe. Die Entscheidung darüber aber, was wirklich Rechtens sei, haben also die Juristen auf ihr Gewissen zu nehmen. Genehmigen sie ein Bündnis zum Widerstande gegen den Kaiser, so können die Theologen um jenes fleischlichen Vertrauens willen immer noch abraten; allein rechtmäßig bleibt das Bündnis vermöge jener Rechte. — Er selbst predigte dann 40 offen die rechtmäßige Notwehr in einer „Warnung an die lieben Deutschen", 1531, — auch hier aufs Recht und die Juristen sich berufend; Aufruhr sei nur, wenn einer wolle „selbst Herr sein und Recht stellen". Nur noch bestimmter und allgemeiner lauten spätere Sätze, im Jahre 1539: „wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte; — und ist nicht Zweifel, ein jeder Vater ist schul- 45 dig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen; und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrecht Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt; denn öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen den Unterthanen und Oberherrn jure naturae" (Br. 6, 223, 5, 161). Man beachte hier, wie Luther nunmehr noch weiter 50 zurückgeht, bis auf die allgemeine Forderung eines Naturrechtes; er sagt auch von diesem Rechte nicht, daß es eine bestimmte, so oder so beschränkte Regierungsform fordere, — wohl aber, die positive Beschränktheit der Kaisergewalt als Thatsache voraussetzend, daß beim Zerreißen solcher Schranken das Naturrecht selbst den Widerstand erlaube.

Neue friedliche Verhandlungen mit der katholischen Kirche kamen dadurch wieder in 55 Anregung, daß der Papst Bereitwilligkeit aussprach, ein Konzil zu berufen. Sein Nuntius Vergerius kam selber im November 1535 mit Luther in Wittenberg (auf der Durchreise zum Kurfürsten von Brandenburg) zusammen; er mußte diesem gestehen, daß er es hier in vielen Stücken doch anders, als berichtet gewesen, gefunden habe. Luther glaubte an keinen ernstlichen guten Willen beim Papste, so sehr er selbst ein wahrhaft freies christ- 60

liches Konzil gewünscht hätte; indessen erbot er sich, zum Konzil, wo man es immer halten möge, „mit seinem Halse“ zu kommen. Als dann das Konzil wirklich, und zwar ohne weiteres zur „Exstirpation der giftigen lutherischen Ketzerei“ ausgeschrieben wurde, meinte er in einem Bedenken, man solle sich hierdurch nicht abschrecken lassen, so daß man die Teilnahme im Voraus verweigern würde: eben hierauf sei es von den Gegnern abgesehen, indem sie so einen Teufelskopf scheuslich fürstellten. Er setzte, vom Kurfürsten beauftragt, Artikel für das Konzil auf, welche in aller Schärfe den Gegensatz gegen das papistische Dogma und Kirchentum ausprägten (vgl. d. A. „Schmalkald. Artikel“); mit Entschiedenheit spricht er aus, daß der Papst der „rechte Endechrist oder Widerchrist“ sei; er setzt den Fall, daß der Papst seines Anspruchs auf göttliche Berechtigung sich begebe und nur noch als ein durch Menschen erwähltes Haupt gelten wolle, meint aber, dies sei unmöglich und es wäre damit der Christenheit erst nicht geholfen, weil dann den Papst Verachtung treffen und die Rotten nur zunehmen würden; man vgl. auch hier, wie beim Augsburger Reichstag, die Verschiedenheit bei Luthers und Melanchthons Blick (vgl. des letzteren Zusatz zu seiner Unterschrift). Der Bundestag zu Schmalkalden (Februar 1537), für welchen er jenes Bedenken ausgestellt hatte und auf welchem er selbst anwesend war, wegen schwerer Erkrankung aber vor dem Schluß abreiste, lehnte dann die Teilnahme an dem Konzil ab. — Seine Ansicht von Konzilien überhaupt entwickelt Luther 1539 in der Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen“. Vom Papste und einem päpstlichen Konzil sei keine Reformation zu hoffen, weil der Papst im Voraus zum Beharren bei seiner eigenen Lehre verpflichte. Aber auch die alten Konzilien und die Väter können nicht als Quell einer Reformation angesehen werden; Väter, wie Bernhard und Augustin, weisen selbst zum ursprünglichen Born der heil. Schrift; und wollte man die einzelnen äußeren Satzungen der Konzilien geltend machen, so würde man schon vom ersten jerusalemischen an in Gebote, die man doch nicht wolle, und in Widersprüche sich verwickeln; die ganze Lehre des christlichen Glaubens aber lasse nicht aus allen Vätern und Konzilien zusammen sich klauben, und das, wodurch die Kirche Bestand behalten habe, seien nicht sie, sondern nur die heil. Schrift, welche vor ihnen bestand und aus welcher auch sie ihre Lehre hatten. Die vier Hauptconcilia nach einander behandelnd, zeigt dann Luther, wie die eine wesentliche Aufgabe eines jeden nur gewesen sei, klare Grundlehren der heil. Schrift zu verteidigen; im übrigen bestätigte die Geschichte den Ausspruch Gregors von Nazianz, wonach man aller Bischöfe Concilia von wegen ihrer Ehrsucht, ihres Zankes u. s. w. fliehen müsse. So verbietet denn Luther jedem Konzil, neue Glaubensartikel zu stellen oder neue gute Werke anzubefehlen, weil auch diese alle schon in der Schrift gelehrt seien, oder Ceremonien bei Gefahr des Gewissens aufzulegen u. s. w. Ein Konzil solle nur mit Demut, wie ein Gericht, nach dem alten Rechte, d. h. nach der heil. Schrift, Urteil sprechen, wo Not des Glaubens es erfordere, und danach die neuen Glaubensartikel und neuen Werke verwerfen. Hierzu müßte man recht gründlich in der Schrift gelehrte, ernstlich Gott zugethane Männer und hierunter auch etliche vom weltlichen Stande (denn es gehe auch sie an) zusammenladen. Schwer möge ein solches Konzil zu erreichen sein; wollten die übrigen christlichen Fürsten es nicht, so wäre wenigstens ein provinzielles, deutsches, zu wünschen; müsse man ganz an einem verzweifeln, so solle man die Sache Gott befehlen und indessen die kleinen und jungen Concilia, das ist Pfarren und Schulen, fördern. Zum Schlusse fügt Luther seiner Schrift noch eine Ausführung über das wahre Wesen der Kirche überhaupt bei, — die wichtigste über diesen Gegenstand aus jener Zeit. Jetzt nicht minder als früher, da ihn die äußerlich greifbare Kirchengemeinschaft ausstieß, sieht Luther die Kirche, anstatt in irgend solcher äußerer Gemeinschaft, vielmehr nur in der Gemeinschaft der Heiligen, in welchen Christus lebt; solche erkenne man am Gebrauche der Gnadenmittel und Schlüssel samt Bestellung der kirchlichen Ämter, am Beten, am Tragen des heil. Kreuzes; und hierzu komme das allerdings minder gewisse Zeichen, daß sie, vom Geiste geheiligt, auch der zweiten Tafel Mose in ihrem Wandel entsprechen.

Schöne Aussichten hatten sich unterdessen für die äußere Erweiterung des evangelischen Gebietes durch Regentenwechsel im Herzogtum Sachsen und in Kurbrandenburg eröffnet und erfüllt. Herzog Heinrich und Kurfürst Joachim II. (1539) nahmen die Reformation an. Luther selbst wurde nach Leipzig berufen; er predigte an Pfingsten vor dem Hofe, eben jene Lehre von der Kirche neu bezeugend. Die neue Brandenburger Ordnung war in Hinsicht auf die alten Ceremonien so konservativ, wie keine andere; Luther meint, so weit nur das gegen das Evangelium Verstoßende entschieden abgethan werde, möge man sich das andere immerhin gefallen lassen, — übrigens nicht ohne Spott über die Liebhabereien Ihrer Kurfürstl. Gnaden.

Etwas noch erhebenderes, aber freilich auch von vornherein etwas sehr Unsicheres hatte die Hoffnung, welche schon zuvor in Betreff einer Vereinigung unter den Protestanten selbst über die Abendmahlslehre sich zu verwirklichen schien. Butzer, der überaus strebsame Vermittler (s. Bd III, 609 ff.), hatte schon 1530 in Koburg persönlich mit Luther darüber verhandelt. Luther hegte fast unüberwindliches Mißtrauen; er selbst könne in Nichts weichen; wollen die Gegner die wahre Gegenwart des Leibes einmal wirklich zugeben, so begreife er nicht, warum sie noch an äußerer Darreichung für den Mund der impii sich stoßen. So weit dann auch Butzer nachgab, so glaubte Luther doch nur um so weniger, daß demselben die anderen folgen werden. Daneben sprach er fortwährend über Zwingli und seinen Untergang ungescheut das härteste Urteil aus und warnte vor jeder Gemeinschaft mit seiner Lehre. Aber als er über Verhoffen auch die anderen Oberdeutschen nachgiebig werden sah, da wurde auch seine Sehnsucht nach Eintracht und die Freude, mit der er ihr entgegensah, in den herzlichsten Worten laut. Wirklich schloß er 1536 eine Konkordia mit jenen in Wittenberg ab (s. RE.[2] 17, 222 ff.). Von ihre Seite wurde, unter thatsächlicher Verleugnung des Zwinglianismus, in Anerkennung der wahren Gegenwart bis zu der von Luther geforderten Konsequenz vorwärts gegangen, daß der Leib auch von den Unwürdigen empfangen werde. Dagegen ging Luther nicht so weit, auch Anerkennung eines Empfangens durch eigentliche impii zu fordern, und es blieb so doch noch Raum für Butzers Meinung, daß ein Empfang bei diesen, nämlich bei Menschen, welche „alles verlachen und gar nichts glauben", nicht stattfinde, sondern nur bei, wenn auch unwürdigen, so doch den Einsetzungsworten glaubenden Christen. Wir können, je bestimmter Luther sonst gerade auch auf die Konsequenzen dringt, nicht umhin, in diesem Zugeständnis, daß von den impii geschwiegen werde, überhaupt eine Unsicherheit in Betreff der Frage wahrzunehmen, wie weit denn wirklich aus der objektiven Gegenwart unmittelbar aufs Empfangenwerden durch den Mund aller Genießenden geschlossen werden müsse. Luther selbst scheint sich nicht bestimmter über sein Zugeständnis ausgesprochen zu haben. Allem nach gedachte er wirklich selbst, des ersehnten Zieles wegen, jetzt ein Auge zuzudrücken. So schrieb er denn 1537 selbst auch freundlich an den Basler Bürgermeister und an die Schweizerorte; er weiß, daß dort noch Gegner sind und so große Zwietracht überhaupt nicht so leicht und ohne Narben zu heilen pflegt, hofft aber, das trübe Wasser werde sich doch setzen. Über Zwingli bekennt er (an Bullinger 1538), ihn seit der Marburger Zusammenkunft persönlich für einen virum optimum gehalten zu haben. Die Schweizer ließen sich jedoch nicht dahin bringen jene Konkordie anzunehmen, und Luther nicht dahin, daß er von der zwischen ihm und ihnen noch bestehenden Differenz abgesehen hätte; er wollte nur Frieden und freundliches Vertragen, mit der Hoffnung auf allmähliche noch weitere Einigung.

Das Streben nach möglichster Vereinigung mit Glaubensgenossen zeigte Luther damals in noch höherem Grade in der Anerkennung, welche er trotz aller Differenzen den böhmischen Brüdern schenkte. Nach dem Tode des Senior Lukas 1528 traten unter diesen jüngere Männer an die Spitze, welche den Wittenberger Einflüssen längst offener gestanden hatten, vor allen Johann Augusta, von jetzt an das eigentliche Haupt der Gemeinde (vgl. Bd III, 458 f.). Als nun die Brüder 1533 eine für den Markgrafen Georg von Brandenburg bestimmte Apologie ihres Glaubens deutsch herausgaben, schrieb Luther eine Vorrede dazu. Augusta kam mit anderen Abgeordneten selber nach Wittenberg. Die Brüder hatten 1535 ein Bekenntnis an König Ferdinand übergeben und verfaßten jetzt auch eine neue, an jene frühere sich anlehnende, aber sehr umgestaltete Apologie; Luther half beide Schriften zum Drucke fördern und gab dem Bekenntnis selbst wieder eine Vorrede bei (1538). Auch noch in ihrer neuesten Schrift, der neuen Apologie (in Balth. Lydii Waldensia etc., Roterod. 1616, sect. II, p. 92 sq.), war ihre Rechtfertigungslehre nicht zur lutherischen geworden (sie unterscheiden einen doppelten Sinn des Wortes; im zweiten Sinne fällt ihnen die Rechtfertigung mit der wiedergebärenden Thätigkeit Gottes, im ersten Sinne, als eine außer den Menschen erfolgende, mit dem vorangegangenen erwählenden Ratschlusse Gottes zusammen); und in Betreff des Abendmahles lehrten sie zwar — quod panis — est corpus Christi praesentissime, hielten aber hierbei dennoch fest an der Unterscheidung der sakramentalen Gegenwart als einer spirituellen von dem „personalis seu corporalis essendi modus", in Hinsicht auf welchen Christus nicht auf der Erde, sondern im Himmel sei. Luther weiß ihre Redeweise nicht anzunehmen, will sie aber auch nicht zur seinigen zwingen, — „soferne wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis daß Gott weiter schicke nach seinem Willen"; es gelte hier, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Innerhalb seiner eigenen Kirche bestand die Hauptthätigkeit Luthers, so sehr er auch z. B. an der Visitation Anteil nahm, doch nie eigentlich im äußeren Organisieren und Ordnen, sondern in der Verkündigung des Wortes selbst durch Predigten, durch Schriftauslegung vom Katheder aus, durch gedruckte Auslegung biblischer Bücher, durch kleinere von der Heilswahrheit zeugende Schriften, durch praktischen, auf Gotteswort begründeten Rat u. s. w. Als Prediger wirkte er jetzt an der Stadtkirche neben seinem Freund Bugenhagen, der an Stelle des 1523 verstorbenen Heinze vom Magistrat als Stadtpfarrer eingesetzt ward; er vertrat diesen auch während seiner langen Abwesenheit (Bd III, S. 528 ff.) in Braunschweig, Hamburg, Lübeck und besonders (1537—1539) Dänemark, versah dabei auch treulich die Privatseelsorge mit Krankenbesuchen u. s. w. Aus den nächsten Jahren nach seiner Rückkehr von der Wartburg wissen wir von seiner Predigtthätigkeit, daß er in ihr — neben Predigten im Hauptgottesdienst über die Perikopen, die nachher teilweise in seine Kirchenpostille kamen — 1522—24 den 1 u. 2 Pt und den Judasbr und 1523—1527 auch 1 u. 2 Mose predigend auslegte, welche Auslegungen dann im Druck erschienen, — von seiner Kathederthätigkeit, daß er 1524—26 sämtliche kleine Propheten, sodann den Prediger Salomonis und weiterhin den Jesaia erklärte. Wohl noch in seinem Kloster hielt er 1524—25 eine Vorlesung über das Deuteronomium, die er dann lateinisch herausgab. 1526 veröffentlichte er, ohne daß er vorher darüber eine Vorlesung gehalten oder gepredigt hätte, eine praktische Auslegung des Jona, mit der er besonders unter den jetzt dem Evangelium drohenden Gefahren die Gläubigen aufrichten wollte, — ferner des Habakuk und 1527 des Sacharja. Vollständige Berichte über den Gang seiner akademischen Vorlesungen, deren Gegenstand immer biblische Bücher waren, und seine Predigten besitzen wir jedoch nicht. Für die WA hatte sich davon noch viel neues gefunden und sie erst stellt die erforderlichen gründlichen Forschungen darüber an; bei diesen ist besonders auf den Unterschied zu achten zwischen den von Luther selbst stammenden Texten und denen von Nachschreibern, die dabei sehr verschieden verfuhren und unter denen sein Freund V. Dieterich (hierin namentlich verschieden von G. Rörer) sich sehr viel eigene Eintragungen erlaubt hat. Unter Luthers ferneren Vorlesungen sind jedenfalls die über den Galaterbrief (1531—35; großer Kommentar 1535) besonders wichtig (Hauptdarstellung d. Heilslehre), sodann die seit 1536 mit manchen Unterbrechungen fortgeführten, an mannigfachen theologischen Erörterungen reichen, am 17. November 1545 vollendeten Vorlesungen über 1 Mose (1. Bd, C. 1—11, herausg. 1544); von Predigten neben denen über die Perikopen fortlaufende über das Matthäus- und das Johannes-Evangelium (Mt 5—7. 18—24; Jo 1—4. 6—8. 14—16). Luthers Kirchenpostille (die zweite Hälfte nicht von ihm selbst redigiert) wurde 1527 vollendet. Aus Predigten, welche Luther, durch Leibesschwäche von der Kanzel zurückgehalten, 1532 seinen Kindern und seinem Gesinde hielt, ging hernach (1544 durch Veit Dieterich, 1559 durch Andr. Poach aus G. Rörers Manuskripten) die Hauspostille hervor. — Die Bibelübersetzung (s. Bd. III, S. 70 f.) kam 1534 zum Schlusse, doch folgten noch Nachbesserungen von L.s Hand bis 1545. — Freunde Luthers betrieben auch eine Gesamtausgabe seiner Schriften. Darüber Luther 1537 (Br. 5, 70): De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos; nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum; mandavi tamen negotium D. Casp. Crucigero, si quid faciendum est. 1539 erschien der erste Band der deutschen Schriften, — voran eine Vorrede, beginnend; „gern hätte ichs gesehen, daß meine Bücher allesamt wären dahinten blieben und untergangen", — da man ohnedies über die Bücher von Menschen zu wenig an die, unter oratio, meditatio, tentatio zu studierende hl. Schrift zu kommen pflege. 1545 folgte, mit ähnlichen Verwahrungen in der Vorrede, der erste Band der lateinischen Werke (vgl. oben S. 720, 46).

Auch innerhalb der lutherischen Kirche selbst tauchten wiederholt Fragen auf, welche zu bestimmteren Aussagen Luthers über wichtige Lehrpunkte führten. — Bei der Verwerfung der römischen Ohrenbeichte legte er doch einer evangelischen Privatbeichte sehr hohe Bedeutung bei vgl. Bd II, S. 536 ff. Diese ruht ihm nicht auf irgend welcher richtenden Thätigkeit des Beichtigers, sondern auf dem objektiven Verheißungsworte an sich, mit welchem Vergebung wahrhaft zugeteilt, obgleich immer nur vom Glauben angeeignet wird — und sodann näher darauf, daß, während das vergebende Wort auch in jeder Predigt des Evangeliums überhaupt erschallen soll (und hierin dem gebundenen Sünder auch schon vor der Wiederaufnahme in die Kirche Vergebung verschaffen kann), es hier erst recht speziell den einzelnen zu dessen innerer Vergewisserung trifft, und zwar

durch einen von Gott dazu verordneten Diener des Wortes und christlichen Bruder. Dieser hat dann jenes Wort dem darum Nachsuchenden auf Grund seines Nachsuchens, auch wenn sein Glaube zweifelhaft erscheint, zuzusprechen, und soll es nur da, wo Unglaube und Unbußfertigkeit ganz offenbar ist, zum Besten des Nachsuchenden selbst, der es doch nicht sich aneignen könnte, ihm vorenthalten. In Nürnberg nun erhob sich um 1533 ein 5 Streit darüber, ob, wie der Rat dem A. Osiander und anderen Predigern gegenüber es wollte, neben der Privatbeichte auch die bisher übliche öffentliche allgemeine Absolution (Bd II, S. 537) noch beibehalten werden dürfe. Luther entschied sogleich gegen Osiander; mit ihm die anderen Wittenberger, und so auch wieder auf neue Anfrage 1536. Ja er selbst setzte eine Formel für öffentliche Absolution auf: wahrscheinlich gerade für die Nürnberger 1540 10 (Br. 6, 245, vgl. Corp. Reform. 3, 957). Der innere Einklang dieser Entscheidung mit jener Lehre Luthers von der Absolution überhaupt ist klar (gegen Kliefoth, Die Beichte und Absolution, 1856, S. 339): die Absolution ist für ihn, da sie nicht etwa auf priesterlichem Urteil über den einzelnen ruht, auch als allgemeine doch eine wahrhaft objektive und wirkliche Erteilung der Vergebung (vgl. die Formel a. a. O.), und andererseits ist die wirkliche An- 15 eignung auch bei der privaten so gut, wie bei allgemeinen, erst durch den Glauben bedingt und insofern jene so gut wie diese conditionalis. Auch sonst zeugt Luther gerade in jener späteren Zeit sehr bestimmt für diejenige Seite seiner Lehre von der Absolution, welche wir kurzweg als die dem römischen Wesen entgegengesetzte bezeichnen können. Recht ausdrücklich stellt er auch die vom bloßen Bruder (nicht Geistlichen) dem Bruder zu- 20 gesprochene Vergebung unter den Begriff der Schlüsselgewalt (vgl. auch Schmalk. Art. „vom Evangelio"). Und zu der Bestimmung des Visitatorenunterrichts, wonach niemand ohne vorhergegangenes Verhör und Beichte zum Sakramente zugelassen werden sollte, machte er gerade jetzt in der neuen offiziellen Ausgabe von 1538 den ausdrücklichen Beisatz: verständige Personen, die sich selbst wohl zu unterrichten wissen, dürfen nicht dazu ge- 25 zwungen werden, und so gehe er auch selber, damit er sich nicht „eine nötige Gewohnheit im Gewissen mache", etlichemale ungebeichtet hinzu. Vgl. über diesen Lehrpunkt ferner Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche, 1854; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857; vom Unterz. „Luthers Lehre von der Kirche, 1853", S. 26—46. 30

1537 brach der Streit mit Johann Agricola über das Gesetz aus, zu welchem Agricola schon 1527 gegen Melanchthon wegen dessen Visitationsartikel sich erhoben, welchen aber Luther damals noch beigelegt hatte. Jetzt stritt Agricola mit Luther selbst, der scharf (in Thesen vom Jahre 1537 u. 1538 und in „Wider die Antinomer" 1539) entgegnete; s. d. A. Bd I, S. 586 ff. Wenn Agricola lehrte, das Gesetz Mose gelte nicht mehr und die Buße 35 sei nicht aus diesem und überhaupt nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelium, d. h. dem Worte der Gnade in Christo, zu predigen, so mochte er hierbei immerhin meinen, auf frühere lutherische Sätze zu bauen, nach welchen eine wahrhafte Buße oder *μετάνοια*, Sinnesänderung, nicht aus dem Schrecken des Gesetzes, sondern ex amore justitiae hervorgeht und die Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit oder zum Guten nur 40 aus dem Genuß der Heilsbotschaft und gnädigen Liebe Gottes im Glauben. Aber immer bestand Luther darauf, daß das Heilswort solchen Glauben in den sündigen Herzen nicht wirken könne, wenn diese nicht erst durchs Gesetzeswort und die von diesem erzeugten Gewissensschrecken gebrochen seien, daß also die Gesetzeswirkungen oder dieses opus Dei alienum keineswegs schon wahre Reue, wohl aber Vorbedingung für das diese wirkende 45 opus Dei proprium seien (vgl. Bd III, S. 589). Was bei Agricola nicht wie bei Luther zur Geltung kam, ist vor allem das Gewicht der Schuld und die Bedeutung des Schuldbewußtseins. Ihm gegenüber wies Luther jetzt namentlich auch darauf hin, wie überhaupt überall im NT, wo Sünde, Zorn und Gericht aufgedeckt werde, das Amt des Gesetzes und nicht das des Evangeliums walte: so sei selbst das Vater-Unser voll von Gesetzes- 50 lehre und namentlich auch die Predigt vom Kreuze Christi; ferner darauf, wie die Gesetzespredigt ja auch allen Menschen unaustilgbar im Gewissen stehe: und nur als eins mit diesem Gewissensgesetze sollte ja auch das mosaische fortgelten.

Die wichtigste kirchliche Anordnung, an welcher Luther sich noch zu beteiligen hatte, war die Errichtung von Konsistorien (s. d. A. Bd X, S. 752 f.). Sie erschienen als 55 dringendes Bedürfnis besonders wegen der Ehesachen. Aus Luthers Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes und sodann aus seiner Ansicht vom Verhältnis des weltlichen Rechtes zum mosaischen Gesetze folgte für ihn, daß er, die Ehe als weltlichen, wiewohl hl. Stand betrachtend, dieselbe der weltlichen Obrigkeit zuwies; die mosaischen Bestimmungen sollten auch hier nur als beachtenswerte geschichtliche Exempel desjenigen Ge- 60

setzes gelten, welches die Vernunft im eigenen Innern des Menschen geschrieben finde; und eine Beteiligung der Geistlichen schien ihm nur dadurch gefordert, daß dieser Stand seiner Natur nach mehr als irgend ein anderer weltlicher zu Fragen des Gewissens führt. Nach einem unter Luthers Zustimmung von Jonas verfaßten Gutachten wurde 1539 das erste Konsistorium zu Wittenberg errichtet. Ihre größte Bedeutung aber für Verfassung und Leben der Kirche erhielten dann die Konsistorien dadurch, daß auch die Übung der Zucht ihnen zufallen sollte. Schon bisher hatte die Beichte vor der Zulassung zum Abendmahle dieser Übung dienen sollen, indem diejenigen, welche in öffentlichen Lastern lebten, von demselben sollten zurückgewiesen werden; der Schmalk. Art. (im Anhange von der Bischöfe Gewalt) wollten die Jurisdiktion anstatt den Bischöfen, ausdrücklich allen Pfarrern übertragen. Indem man sie an Konsistorien übertrug, dachte man auch an Einführung des „öffentlichen", bürgerliche Folgen nach sich ziehenden Bannes (Br. 4, 388). Gerade jetzt nun, indem die mit der sächsischen Visitation 1527 auf die Dauer eingetretene Verfassung zum Abschluß kam, sehen wir bei Luther vollends am auffallendsten, wie es Notstand ist, was ihn zur Annahme dieser Formen bestimmte, wie er selbst über sie hinausstrebte, wie er die Mißstände, die gerade auch wieder an sie von vornherein sich hingen, peinlich fühlte. Als 1539 darüber, daß der Bann aufgerichtet werden sollte, unnütz Geschrei in der Wittenberger Gemeinde laut geworden war, hatte er gezeigt, welche Art von Bann er selber nach Mt 18 anzufangen willens sei: er würde den Sünder erst vermahnen, dann zwei Personen, als zwei Kaplane oder auch andere, zu ihm schicken, dann ihn vor sich nehmen im Beisein der zwei Kaplane, zweier vom Rat und Kastenherrn und zweier ehrlicher Männer von der Gemeinde, dann es öffentlich der Kirche ansagen und die Glieder derselben bitten, daß sie „helfen zu raten", niederknien, und wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben helfen (Tischreden, herausg. v. Förstemann 2, 354); „ihr alle", sagt er, „müßt selbst mithelfen, wie St. Paulus sagt: — mit dem ganzen Haufen"; ebenso soll man den sich Bekehrenden öffentlich wieder annehmen, und nicht bloß die eine Person des Pfarrers soll es thun. Auch nachher (1540, Br. 5, 307) weist er einen Pfarrer, der einen Totschläger wieder aufnehmen sollte, an, die versammelte Gemeinde einzuladen — ut absolutionem ejus, quam petit humiliter, probet; einen andern in Betreff der Verweigerung christlichen Begräbnisses (1544, Br. 5, 698): vide, — an magistratus tibi adesse cum ecclesia velit. So will auch die von Luther gebilligte Wittenberger Reformation 1545 (Richter, KO, 2, 81 ff.), daß zur Übung des Bannes beigezogen werden alii honesti et docti viri, — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos, ex reliquis gradibus populi. Nirgends aber hören wir von einer wirklichen praktischen Durchführung dieser mit dem evangelischen Kirchenbegriffe so eng zusammenhängenden Gedanken — Auf das was einer ernsten Übung der Zucht, gerade auch wenn sie von oben herunter veranstaltet werden sollte, in den Landeskirchen besonders hemmend in den Weg treten mußte, hatte Kanzler Brück Luther schon vorher aufmerksam gemacht: die vom Adel und Bürger u. s. w. fürchten sich, ihr werdet an Bauern anheben und danach an sie kommen" (Tischr. 2, 350). Es klingt so übel bedeutsam, wenn Luther selbst (1541, Br. 5, 329) von der Zuchtübung des Wittenberger Konsistoriums nur meint: pertinebit — ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae. — Bereitwillig, und dabei mit Bedauern über die eigenen Zustände, erkennt Luther die in anderen Kirchen gemachten Versuche an. Vgl. an die Schweizer 1537 (Br. 5, 86): „vielleicht ist es bei euch in diesem Stück (in Hinsicht auf Bann und Schlüssel) baß gefaßt, denn bei uns". Mit Bezug auf die hessische Zucht durch Älteste (von 1539, Richter, KO 1, 290 ff.) 1543 (Br. 5, 551): placet exemplum Hassiacae excommunicationis: si idem potueritis statuere (im Herzogtum Sachsen), optime facietis; sed centaurii et Harpyiae aulicae aegre ferent. Besonders erzählen die böhmischen Brüder, wie Luther bedauert habe, eine der ihrigen ähnliche Zucht nicht einführen zu können (vgl. Comenii, Historia fratrum etc., c. praefat. Buddei, Halae 1702, p. 23. 25). — Er hoffte auch so noch auf Zustandekommen einer besseren Zucht, obgleich er sich nicht mehr im stande fühlte, darüber zu schreiben (Br. 5, 668. 701 im Jahre 1544). Indessen meinte er (Tischr. 2, 357), es könnte ja jeder das hl. Werk mit christlicher Verwarnung derjenigen, welche ihm die Nächsten seien, beginnen; aber darin möge freilich keiner etwas wagen, weil die Wahrheit ein feindselig Ding sei. — Auch sonst hat er die Folgen der neuen Verbindung der Kirche mit dem Staat besonders gegen das Ende seines Lebens schmerzlich gefühlt: Gott könne keinen Segen geben, wenn ein Hof nach Willkür jene regieren wolle, und der Satan wolle jetzt wieder neu, nur in umgekehrter Weise beide vermengen; er bekennt im Hinblick auf die Herren vom Adel (1541,

Br. 4, 399): verum est, eos, qui in politia sunt, semper fere hostes fuisse, sicut et erunt, ecclesiae.

Luthers Lebensende nahte. Besonders lebhaft hatte ihn schon der schwere Krankheitsanfall (Steinleiden), den er in Schmalkalden 1537 durchzumachen hatte, an den Tod gemahnt. Das Gefühl, gealtert zu sein, hören wir ihn unter den Kämpfen und Lasten, die ihn von außen und innen drückten, schon lange vorher äußern, während er noch in vollster Rüstigkeit vor den Augen der Freunde und Feinde dastand. Man würde sich nun sehr irren, wenn man meinte, das Charakteristische der letzten Jahre des Reformators sei ein erhebender Rückblick auf einen in der Welt hergestellten herrlichen Kirchenbau gewesen. Es schien im Gegenteil, als ob er gerade auch jetzt noch bei allem Danke für die Gnade des Evangeliums es nur desto mehr fühlen müßte, wie sehr demselben die große Welt in Hinsicht auf Lehre und Leben feind bleibe und wie vielmehr eine Zeit der Drangsale und Gerichte als eine Zeit des Glanzes auch für die Kirche angebrochen sei.

Am tiefsten schmerzten ihn die Erfahrungen, die er schon von Anfang an überall, wo einmal die Reformation erfolgt war, über das Verhalten der Menge gegen das Evangelium hatte machen müssen. Jene Klagen über die Zuchtlosigkeit und Gleichgiltigkeit des Landvolkes, welche wir ihn bei der sächsischen Visitation äußern hörten, währen fort und steigern sich. Es kommen dazu nicht mindere Klagen über den Adel, — und in betreff seiner dann nicht bloß über Gleichgiltigkeit, sondern wie wir bereits sahen, auch über positive Versuche zu hemmendem Eingreifen ins Kirchenwesen selbst. Er beklagt 1541 (Br. 5, 408) — licentiam scelerum, horribilem, — nobilium — tyrannidem, perfidiam, malitiam, contemtum verbi plane satanicum etc. Schon 1535 hatte er (Br. 4, 602 f.) im Hinblick auf Adel und Bauern ausgerufen: das Papsttum habe doch besser für die Welt gepaßt; diese wolle den Teufel zum Gott haben; damals haben die Bischöfe auf Unterdrückung der Tyrannei denken müssen, nur daß sie es in übler Weise thaten und zugleich die Kirche unterdrückten; er selbst wolle, statt nach neuen solchen Ketten für die Tyrannen zu begehren, lieber dulden in dem Gedanken, daß unser Reich von oben her sei. — Hierher, unter das Verhältnis der Welt und des Fleisches zum Evangelium, ist auch der ärgerliche Ehehandel Philipps von Hessen zu stellen. Er, der Verheiratete, war von Liebe zu einem adeligen Fräulein ergriffen worden, behauptete aber, überhaupt die dringendsten Gewissensursachen zu haben, welche ihn nötigten, nach einer anderen Frau sich umzusehen. Er kam auf den Gedanken einer Doppelehe. Nach Br. 6, 79 hatte er schon 1526, also ohne Zweifel lange vor jener Liebe, Luther über die Zulässigkeit von Doppelehen befragt, wie wir ja auch schon in der Karlstadtschen Bewegung diese Frage sich erheben sahen; seine eigene Sache betrieb er seit 1539 durch Butzer bei Luther und Melanchthon aufs Angelegentlichste (vgl. Briefwechsel Landgraf Philipps ꝛc. in: „Publikationen a. d. preuß. Staatsarchive“ Bd 5). Die Ansicht Luthers über die Bigamie überhaupt war: Gott will nach seiner ursprünglichen Ordnung bloß Monogamie, und die Vorgänge bei den Patriarchen geben den Christen kein Recht, davon abzugehen, waren auch selber nur Folge von Notfällen; indes können allerdings Notfälle vorkommen, wo auch unter Christen eine Dispensation, dergleichen da auch wirklich schon gewährt wurde (Br. 6, 241), nicht unzulässig ist, — und (so Luther in der Ehesache Heinrichs VIII. 1531, Br. 4, 296) eine solche Doppelehe wäre einer rechtswidrigen Ehescheidung immer noch vorzuziehen; allein eine solche Dispensation könnte jedenfalls nur als Beichtrat erteilt werden, könnte das öffentliche Recht, welches nur Eine Gattin anerkennt, nicht ändern, und müßte wegen der Gefahr öffentlichen Ärgernisses durchaus geheim bleiben. Zur Gleichstellung der bei Christen möglichen Notfälle mit denen der alttestamentlichen Gottesmänner, wonach die hier zulässige Abweichung von der Monogamie auch dort zulässig werden mußte, trug notwendig die Gleichstellung des ganzen sittlichen Erkenntnis- und Lebensstandes dieser Männer mit dem der Christen und Wiedergeborenen bei, der wir bei Luther wie bei der damaligen Theologie überhaupt begegnen. Was sodann den Fall mit Philipp betrifft, so hielt ihm Luther seine Sünden und seine Pflicht so gerade und strenge vor, wie es an solchen Orten selten gehört werden mag; er gab aber mit Melanchthon hier doch das Vorhandensein eines Notfalles auf das hin zu, was Philipp, wohl vorzugsweise mündlich durch Butzer, geklagt hatte. Die Trauung fand 3. März 1540 im Beisein Melanchthons statt. Luther bestand streng auf Geheimhaltung; dem Kaiser gegenüber sei die neue Frau für eine Konkubine zu erklären. Als die Sache, wie es kaum anders geschehen konnte, ruchbar wurde und Melanchthon im Schmerz über das verursachte Ärgernis bis auf den Tod erkrankte, tröstete ihn Luther in Ruhe darüber und trat dann mit ge-

waltigem Gebete für die Erhaltung seines Lebens ein. Er selbst glaubte auch jetzt noch die Sache zwar nicht vor der Welt, aber vor Gott verteidigen zu können.

Die Unmöglichkeit, mit der römischen Kirche je friedlich sich zu verständigen, fühlte Luther gerade auch in diesen letzten Jahren wieder besonders stark, während neue Vermittelungsversuche begannen. Er mußte hierüber mit seinen Kollegen im Januar 1540 ein Bedenken ausstellen, fügte aber seinerseits gleich die Erklärung bei, daß er von den Papisten so wenig hoffe, als von ihrem Gotte, dem Teufel; nur vorübergehend hoffte er einmal, der Kaiser möchte es doch noch zu einem Nationalkonzil kommen lassen; er fürchtet, der Richter droben selbst gestatte keinen Vergleich; das Blut Abels werde er nicht so hingehen lassen. Kein Wunder, wenn ein Politiker, wie Kanzler Brück, bei jenen Versuchen seinen „rumorenden Geist" fürchtete und ihn „gespart" sehen wollte, bis es nötig wäre, mit der Baumaxt zuzuhauen (Corp. Ref. 5, 661). Luther sah kein Heil, wo nicht vor allem die schriftwidrigen Lehren offen aufgegeben würden; „ferendum non est, ut ornentur nunc bono sensu et interpretatione commoda." So äußerte er sich namentlich den Verhandlungen des durch Melanchthon und Cruciger beschickten Regensburger Konvents 1541 gegenüber. In keinem Wege sei zu leiden, daß man, wie hier versucht wurde, aus der Transsubstantiation einen Glaubensartikel mache. In dem Regensburger Vergleiche über die Rechtfertigung (per fidem vivam et efficacem) sah er „ein weitläufig, geflickt Ding", das ohnedies keinen Bestand haben könne; die Frage, was gerecht mache, und die Frage, was der Gerechte als solcher thue, müsse man klar auseinander halten, während der Papisten Schalkheit wolle, daß man nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch Werke oder durch Liebe und inhärierende Gnade, welches alles gleich viel sei, gerecht werde; Liebe und Werke können nicht sein der Sohn Gottes oder solche Gerechtigkeit, die vor Gott so rein sei als der Sohn; daß sie gerecht heißen, geschehe aus bloßer Gnade: „denn Gott will sie nicht ansehen gleich seinem Sohne, sondern um seines Sohnes willen, der im Herzen durch den Glauben wohnet". Als der Kaiser 1545 neue Unterhandlungen eröffnen wollte, gab Luther zwar dem Entwurfe Melanchthons zu einer Wiedervereinigung mit dem Episkopate (sog. Wittenb. Reform.) seine Unterschrift, bat aber noch kurz vor seinem Tode, Melanchthon mit seiner Absendung auf das „nichtige und vergebliche Kolloquium zu Regensburg" zu verschonen. Gegen die von den Gegnern drohende Gefahr blieb seine Hoffnung diese: res nostrae — consilio Dei geruntur; verbum currit, oratio fervet, spes tolerat, fides vincit, ut nos —, nisi caro essemus, dormire possimus feriarique. — Seine eigenen Erklärungen gegen das römische Kirchentum waren und blieben so stark und stärker als je. Er weiß nichts davon, daß der Taufbund ja doch auch die Gegner in der Kirche Christi erhalte: „ihr werdet", sagt er 1541 (in der Schrift „Wider Hans Worst") „gewißlich getauft in der rechten Taufe, — und was also getauft lebt und stirbt bis in das siebente oder achte Jahr, — wird selig; aber wenn es groß wird und eurer Lügenpredigt — folget, — so fället es ab von seiner Taufe und Bräutigam; — diese Hure — ist eine abtrünnige Ehehure, dagegen die gemeinen Huren — schier heilig sind." Das Jahr vor seinem Tode erschien noch die Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" u. s. w., — mit den Schlußworten: „die teufelische Päpsterei ist das letzte Unglück auf Erden und das näheste, so alle Teufel thun können mit alle ihrer Macht". — Zu einer That, welche den Gegnern besonderen und jedenfalls nicht unscheinbaren Anlaß zur Beschwerde und zu gewaltsamem Einschreiten gab, hatte indessen Luther selbst mitgewirkt, indem in das Bistum Naumburg auf Grund davon, daß es unter Schutz und Landeshoheit der sächsischen Fürsten stehe, trotz Widerspruchs des Kapitels, Amsdorf vom Kurfürsten eingesetzt und von Luther 1542 geweiht worden war (vgl. Bd I, 465). Die Wittenberger Theologen hatten vorher ein Gutachten ausgestellt, in welchem sie die Rechtsfrage nicht entscheiden wollten, aber unter Voraussetzung des vom Kurfürsten in Anspruch genommenen Rechtes erklärten, daß er die Domherren zur Wahl eines evangelischen Bischofs zwingen möge, zugleich jedoch vor gewaltsamem Vorgehen warnten. Nachher schrieb Luther eine Rechtfertigung: „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen": aus der evangelischen Anschauung überhaupt leitet er die Giltigkeit der nach altem Brauch unter Zuthun der benachbarten „Bischöfe" und im Beisein des Volkes und Fürsten erfolgten Weihe ab, sowie Pflicht und Recht der Gemeinde selbst, von falschen Hirten sich abzuwenden; daß der Kurfürst der wirkliche Landesfürst und Schutzherr sei und als solcher gegenüber dem Bistum samt seinen Einkünften das Reformationsrecht habe, setzt er hier, ohne weiter zu fragen, voraus. Er wußte, die Weihe — durch ihn, den Häresiarchen, — sei audax facinus et plenissimum odio, invidia et indignatione (Br. 5, 451).

Die Zwietracht zwischen den beiden sächsischen Häusern, welche hernach dem Kaiser bei seinem Einschreiten zur stärksten Waffe wurde, hatte Luther schon 1542 zu bekämpfen: er mahnte bei dem Streite über das Städtchen Wurzen beide Fürsten so ernstlich als möglich zum Frieden. Aber noch bis an sein Ende mußte er über die Feindschaft der „Meißner" gegen seinen Kürfürsten sich bekümmern. 5

Zugleich war die Eintracht unter den Evangelischen, welche durch die Wittenberger Konkordie hergestellt sein sollte, zerrissen. Vor dem Zwinglianismus zu warnen hatte Luther nie aufgehört. Immer stärker aber sah er jetzt seinen Argwohn bestätigt, daß die Züricher diesen nie aufgegeben haben: er sieht in ihnen wieder Feinde des Sakramentes, deren Geist dem seinigen fremd sei; andererseits mußte er die Nachrede gegen sich hören, 10 als ob er ihnen gegenüber von seiner Lehre gewichen wäre. Offen kündigte er in einem Briefe an einen Züricher Buchhändler, der ihm eine von Züricher Predigern verfaßte Bibelübersetzung zugeschickt hatte, den dortigen Predigern die Gemeinschaft auf. Es reizte ihn ferner namentlich die mit einer Apologie Zwinglis versehene Ausgabe der Werke desselben 1543. Endlich schien ihm die Irrlehre ins eigene Gebiet eindringen zu wollen 15 durch die von Butzer und Melanchthon verfaßte Kölner Reformationsordnung, welche allerdings bei ihren Lehraussagen über das Abendmahl die Erwähnung eines leiblichen Genusses umgeht, vielmehr die Empfahung des Leibes einfach als ein himmlisch Werk und Sache des Glaubens bezeichnet; Luther hatte vorher sich ganz sicher darüber geäußert, daß Melanchthon bei jenem Werk in Butzer keinen „unreinen" Kollegen dulden würde, und 20 dann bei der Erklärung Melanchthons sich beruhigt, daß die Ordnung das Wort und die Sakramente nach der allgemeinen Weise lehre und treibe; desto heftiger erklärte er sich nachher gegen sie, wobei Amsdorf das Seinige that, des Meisters Erbitterung zu steigern. Schon vorher hatte er eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer zu veröffentlichen beabsichtigt. Schließlich reizte ihn auch noch Schwenkfeld zu neuen Erklärungen. So er- 25 schien zu Schluß des Jahres 1544 das „kurze Bekenntnis des Sakraments"; es enthält keine neue Lehrentwickelung, aber eine so starke Verdammung der „Sakramentsschwärmer", als er je früher ausgesprochen: die Häupter derselben sind ihm Todsünder oder Seelenmörder; indem er in ihrem Unglauben an die Gegenwart des Leibes auch Unglauben an die Gottmenschheit Christi und Leugnung der Wahrheit von Gottes Worten sieht, ruft er 30 aus: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder Nichts geglaubt!" Auf eine Entgegnung der Züricher erwiderte er nichts mehr. In Thesen gegen die „Theologisten von Löwen" sprach er 1545 über „die Zwingler und alle Sakramentsschänder" aus: sie seien Ketzer und von der hl. christlichen Kirche abgesondert; und wenige Wochen vor seinem Tode (Br. 5, 778): das eben habe er begehrt, daß sie, wie sie nun in ihrer Gegenschrift 35 gethan, offen als seine Feinde sich erklären; ihm genüge die eine Seligpreisung des Psalmes: selig der Mann, der nicht wandelt im Rate der Sakramentierer u. s. w. Über eine angebliche persönliche Äußerung Luthers mit Bezug auf sie in einem letzten Gespräche mit Melanchthon vgl. Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon, 1874, dazu J. Köstlin ThStK 1875, 373 ff.; Haußleiter in NkZ 1898, 831 ff. 40 1899, 455 ff.

Auch gegen die Abendmahlslehre der böhmischen Brüder hatte er 1541 sich ernstlich verwahrt (Br. 5, 349 f.): längst sei ihm ihre Redensart von der „sakramentalen" Gegenwart verdächtig; sollte er Gewißheit erlangen, daß sie ihn getäuscht, so werde er sie öffentlich als Lügner und Heuchler brandmarken. Doch schon das Jahr darauf wurde Augusta 45 wieder freundlich von ihm in Wittenberg aufgenommen und warf seinerseits den Wittenbergern ihren Mangel an Zucht vor; Luther gab ihm, wie wenige Jahrzehnte nachher Lasicius berichtet, die Hand der Gemeinschaft für die ganze Unität; sie mögen für ihre slavische Nation Apostel sein, wie er und die Seinigen für die deutsche (Lasic. Lib. V, § 99. Mscr.; Comen. a. a. O. 26); er ließ ihm auch einen Brief nachfolgen mit brüder- 50 licher Ermahnung: ut nobiscum perduretis in communione spiritus et doctrinae, prout coepistis; so will er ihnen geschrieben haben angesichts nahen Todes (s. Büding. Sammlung einiger in die Kirchenhist. einschlag. Schriften, 16. Stück, S. 568 ff.). Man sieht, wie auch ihm unter dem Bewußtsein von Differenzen doch das Gefühl Einen Geistes fortbestehen konnte. 55

Ein fast noch auffallenderes Zeugnis hierfür bleibt seine Stellung gegen Melanchthon. Durch die synergistischen Sätze in den späteren Ausgaben der Loci ließ er sich nie zu einer Erklärung gegen ihn veranlassen. Schon 1537 war derselbe Zwinglischer Ansichten über das Abendmahl beschuldigt worden. Luther fand manches bei ihm verdächtig, wollte aber „sein Herz mit ihm teilen" und ihn nicht scheiden lassen. Wir hörten, wie er ihm 60

bei der Kölner Reformation vertraut; so auch (Br. 5, 645), im April 1544, während er das „kurze Bekenntnis“ schrieb: de M. Phil. mihi nulla est omnino suspicio. Auch als es sich um die neuen Unterhandlungen mit den Papisten 1545 handelte, regte sich bei ihm kein Arg gegen Melanchthon, sondern nur der Wunsch, ihn zu schonen. Und 5 den Locis und der ganzen theologischen Wirksamkeit Melanchthons spendet er auch noch in der Vorrede zum 1. Bd seiner lateinischen Werke 1545 hohes Lob. Vgl. über das Verhältnis beider zu einander: Mix in ThStK 1901, 458 ff. — Aber freilich, daß nach seinem Tode im Kreise der ihn umgebenden Theologen der Friede keinen Bestand behalten werde, soll er schon auf seinem Krankenlager in Schmalkalden 1537 vorher- 10 gesagt haben.

Mit allen jenen Klagen über das Fleischesleben, den Undank, die Verachtung gegen das Evangelium verband sich für Luther immer bestimmter die Aussicht auf schwere Gerichte, welche über Deutschland kommen müssen und welche er von den Türken her oder auch in einem „malum intestinum“ erwarten zu müssen glaubte; der Stand der Welt 15 schien ihm ganz dem vor der Sündflut oder dem babylonischen Exil oder dem Untergange Jerusalems zu gleichen. Speziell war er über Sittenlosigkeit in seinem Wittenberg erzürnt; auf einer Reise im Sommer 1545 drohte er, gar nicht mehr in dieses Sodom zu kommen. Längst aber glaubte er, sich einen nahen Abschied aus dieser Welt wünschen und hoffen zu dürfen; er sei doch wenig mehr nutz auf Erden. Eine Ablehnung, über 20 Kirchenzucht zu schreiben, begründet er 1544 damit, daß er sei senex, exhaustus, piger (Br. 5, 701). Wir sehen indessen, wie er dennoch zu schreiben und zu kämpfen fortfuhr. Als er aber seine Vorlesungen über die Genesis 1545 zum Schluß gebracht hatte (oben S. 746, 30), wünschte er, man möge für ihn, der nicht weiter vermöge, ein gutes Stündlein erbitten. — Am 23. Januar 1546 brach Luther von Wittenberg auf nach Eisleben. Es 25 waren nicht große kirchliche Angelegenheiten, die ihn dorthin riefen, sondern ein Gesuch der Mansfelder Grafen, daß er einen Streit, der über ihre Bergwerke und anderes unter ihnen sich erhoben hatte, beilegen möchte. Luther wußte sich ihnen verpflichtet, als durch seine Geburt ihrem Gebiete zugehörig; er wollte sich daran wagen, um dann mit Freuden sich in seinen Sarg zu legen, wo er zuvor seine lieben Landesherren vertragen habe. Die 30 Ausgleichung gelang ihm. Die Briefe, welche er von Eisleben aus schrieb, und die Reden, welche vor den Freunden dort von ihm geführt und von diesen hernach aufgezeichnet wurden, zeigen noch recht den kräftigen, an sinniger Rede reichen Geist. Aber unter den Geschäften war die Sorge für seine Gesundheit hintangesetzt worden; eine Fontanelle, die er seit lange (vgl. Br. 5, 600) am Schenkel trug, war zugeheilt; er hatte auch schon 35 auf der Hinreise bedenklich sich erkältet. Da fühlte er am Abende des 17. Februar heftigen Druck auf der Brust; als er zu Bette ging, befahl er seinen Geist Gott mit den Worten Pſ 31, 6; er wiederholte dieselben mehrmals, indem er unter den Händen der um ihn bemühten Freunde des Endes wartete; er dankte Gott, daß derselbe ihm seinen Sohn geoffenbart, welchen er gelehrt und bekannt habe; als Jonas und Pfarrer Cölius ihm zuletzt 40 noch die Frage ins Ohr riefen, ob er auf die von ihm gepredigte Lehre sterben wolle, sprach er noch ein vernehmliches Ja. Ruhig, mit einem sanften letzten Atemzuge, entschlief er am Morgen des 18. Februar (gegen die Lüge von Luthers Selbstmord s. besonders: N. Paulus, L.s Lebensende 1898, aus: Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Gesch. d. deutschen Volkes Bd 1). — Die Leiche wurde feierlich in der Schloßkirche zu Wittenberg bestattet. 45 Wie der lebende und sterbende Luther, so wurde auch noch sein Leichnam Gegenstand lügenhafter Sage. Man erzählte — und zwar noch bis auf unsere Gegenwart und auch unter der Bevölkerung von Wittenberg selbst — daß derselbe während des Schmalkaldischen Krieges heimlich weggebracht und auf einem nahen Felde vergraben worden sei. Bei der vom Kaiser Wilhelm I. verordneten Restauration der Kirche nun grub man nach den 50 Leichnamen der beiden Reformatoren, drang hinunter bis zu dem Melanchthons, wurde jedoch am weitergraben nach dem Luthers 1886 durch ein Verbot des Kaisers verhindert, der die Grabesruhe der Reformatoren nicht gestört haben wollte. Aber zwei bei den Restaurationsarbeiten beschäftigte Männer, welchen die hier verbleibende Ungewißheit unerträglich war, wagten vor dem Abschluß der Arbeiten heimlich am Vormittag des Sonn- 55 tags, 14. Februar 1892, noch hinunterzugraben bis auf den ganz morsch gewordenen Sarg Luthers, dessen Gebeine sie darin „regelrecht gelegt“ und in noch ziemlich gutem Bestande fanden. (Einer der beiden Männer, der damalige Maurerpolier und nachherige Schloßkirchendiener H. Römhild konnte im Jahre 1897 einem Reisenden gegenüber, der die Ungewißheit in Betreff des Lutherleichnams beklagte, sein Geheimnis nicht mehr zurück- 60 halten und wurde infolgedessen von seiten Vorgesetzter veranlaßt, darüber mündlich

und schriftlich zu berichten; der andere, nämlich Paul Groth, 1897 als kgl. preußischer Regierungsbaumeister in Jerusalem, welchem dort Römhilds Angabe vorgelegt wurde, widersprach ihr nicht, stimmte ihr vielmehr durch Stillschweigen bei; s. ThStK 1894, 631 f. 1897, 824 ff.).

Überblicken wir diesen ganzen Verlauf von Luthers Leben und Wirken und vor allem 5 die Entwickelung seiner eigentümlichen religiösen Anschauung und Lehre, so sehen wir deren wichtigsten, in sich zusammenhängenden positiven Inhalt bei Luther schon klar und lebendig geworden als er seit 1517 dafür kämpfend eintreten mußte, und die Konsequenzen nach den verschiedenen Seiten hin und namentlich im Gegensatz gegen das römische Kirchentum und die päpstlichen Machtansprüche kamen dann vollends zur Entfaltung bis zur Wieder- 10 kehr L.s von der Wartburg und seinem Kampf gegen die Schwärmer. Als das epochemachende Ereignis für das fernere Wirken des Reformators bezeichnet man häufig den Bauernkrieg; dieser ist dies aber nicht mit Bezug auf Luthers Fortschreiten und Stehenbleiben oder gar Rückwärtsgehen in seiner Glaubenserkenntnis und Lehre, sondern nur in Bezug auf seine Kühnheit und Schärfe im praktischen reformatorischen Vorgehen und auf 15 die Siegeshoffnungen seiner Gegner und die Zurückhaltung vieler, die etwa vorher noch ihm hätten zufallen mögen. Modifikationen in der ihm eigentümlichen Lehre treten da nur noch ein, sofern er bald mehr das eine, bald mehr das andere Moment zu betonen sich veranlaßt sah. — Wichtig ist für unsere Betrachtung und Würdigung der Lehre Luthers besonders der Unterschied zwischen solchen Lehrstücken und Momenten, die er eigens von 20 seinen eigentümlichen höchsten Prinzipien aus mit seinem Denken durchdrungen, und solchen, in denen er mehr nur die überlieferten Lehrgestaltungen beibehalten hat; und zugleich wird sich auch bei solchen, welche ganz eigentümlich bei ihm gestaltet und von ihm durchdacht erscheinen, hin und wider fragen, ob nicht hierbei doch in seinem eigenen Denken noch verschiedene mit seiner eigenen inneren Entwickelung zusammenhängende Faktoren zusammen- 25 trafen, die ihn zu einer wahrhaft einheitlichen Erkenntnisaussage nicht kommen ließen. Die Grundwahrheit, von der er zeugt, bleibt immer jenes „Gerechtwerden durch den Glauben an Christus", wie er es aus Gottes Wort und zwar vornehmlich bei Paulus gelernt und selbst durch Gottes Gnadenwirkung erlebt hat. Er ist, so befremdlich dies uns auch erscheinen mag und so wenig es auch oft beachtet wird, nie dazu gekommen, 30 gemäß der Bedeutung, welche δικαιόω sicher bei Paulus hat, dies nur von Rechtfertigung im Sinn der Gerechterklärung oder Gerechtannahme zu verstehen, versteht darunter vielmehr immer auch ein innerliches Gerechtgemachtwerden des gläubigen Subjekts, setzt aber als erstes immer die Sündenvergebung aus reiner Gnade und mit ihr jene Gerechtannahme, läßt erst aus dem Geist, der den also Begnadigten zu teil wird und in welchem sie die 35 Versöhnung und Vergebung genießen, ihre Rechtbeschaffenheit und Rechtverhalten hervorgehen, und findet diese ihre Rechtbeschaffenheit immer noch viel zu unvollkommen und befleckt, als daß sie vermöge ihrer vor Gott bestehen könnten. Insofern pflegt man doch unsere kirchliche Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben mit Recht auf Luther selbst und nicht etwa erst auf Melanchthon, zurückzuführen. Auch hat Luther später noch schärfer als 40 früher jenes erste Moment für sich betont. Daß Luther von Anfang an eine durch Gottes gebietendes und strafendes Wort gewirkte Gewissenserschütterung zur Vorbedingung für jenen Glauben und jenes ganze aus dem Genuß der Gottesliebe und aus der Liebe zu Gott hervorgehende Rechtverhalten machte, haben wir schon oben Agrikola gegenüber bemerkt; keineswegs hat er dazu erst durch Melanchthon sich bestimmen lassen. Bei Luthers 45 Aussagen über das den Glauben erweckende göttliche Wirken und vollends über die innere göttliche Mitteilung an die durch Glauben Gerechtgewordenen ist dann für ihn charakteristisch der gewaltige Realismus, womit er die wirkliche und volle Gegenwart Gottes selbst im heiligen Geiste, ja Gottes selbst als des heiligen Geistes behauptet; nach einer Selbstbestimmung der gläubigen Subjekte und Gotteskinder, womit sie auf die Regungen und 50 Triebe dieses Geistes in ihrem Innern doch erst selbst eingehen würden, fragt er nicht, — hat indessen doch gegen die auf solche Selbstbestimmung bezüglichen späteren Aussagen der von ihm so hoch geschätzten Loci Melanchthons nie sich ausgelassen. Von hier aus werden wir endlich auch auf die Frage hingeführt nach dem Verhältnis zwischen Gottes Willen und allmächtigem Wirken und zwischen menschlichem Wollen und wirklicher oder vermeint- 55 licher Freiheit überhaupt. Hiermit aber kommen wir auf jene von Luther einst dem Erasmus gegenüber voll ausgeführten Sätze von einer alles kreatürliche Sein, Werden und Wollen schlechthin bestimmenden göttlichen Allmacht und Prädestination, die von uns anerkannt werden müssen, in deren Geheimnisse wir aber nicht einzudringen versuchen dürfen, indem wir mit unserem Glauben und Leben nur ganz an Gottes Offenbarung in 60

seinem Sohn Christus und an diesen seinen Sohn uns zu halten haben; in der ganzen Art, wie Luther hiervon redet und viel lieber noch schweigt, hören wir wohl die Erfahrungen nachklingen, die er davon vor seiner wahren Erkenntnis des Evangeliums in spekulierenden Denkversuchen und in religiösem Bangen gemacht hat (von den ursprünglich 5 auf ihn einwirkenden kirchlichen Theologen ist in diesen Gedanken vom absoluten Gott durchaus keiner so weit wie er gegangen, er ist durch keinen von ihnen dazu bestimmt worden). — In Luthers Lehre von Gott ist Grundgedanke der, daß wir die rechte Erkenntnis Gott nicht aus unseren eigenen Spekulationen, noch aus einer bloß natürlichen Offenbarung zu entnehmen, sondern von seiner vollkommenen Selbstoffenbarung in Christo 10 aus zu ihm emporzusteigen und ihn so als den, welcher wesentlich Liebe ist, zu erkennen und im vertrauensvollen Glauben hieran auf ein Eindringen in das, was uns hier noch verborgen bleibt, zu verzichten hatten. Damit, daß nach Luther dieser Gott sein Herz und ganzes Wesen im menschgewordenen Christus objektiv vor uns erschließt und daß Luther dasselbe Gotteswesen ganz in dem den Christen mitzuteilenden heiligen Geiste gegenwärtig 15 sein läßt, ergiebt sich für ihn auch ein inniger Zusammenhang zwischen dem, was wir ökonomische Trinität zu nennen pflegen, und zwischen dem ihr zur Voraussetzung dienenden ewigen Zusammensein des Vaters mit dem präexistenten Sohn und dem von beiden ausgehenden Geiste. Dagegen können wir in der auch bei Luther sehr häufigen Bezeichnung dieser drei Personen als mens, intellectus, voluntas oder als potentia, sapientia, 20 bonitas nicht eine mit seinen eigenen Grundgedanken zusammenhängende, sondern nur eine aus der überlieferten Theologie von ihm entnommene Vorstellung bei ihm sehen. Für seine Auffassung des geschichtlichen Christus, unseres Heilandes und Herrn, ist charakteristisch das Dringen aufs innigste Einsgewordensein des Göttlichen und Menschlichen in ihm statt eines bloßen Nebeneinanderstehens der beiden Naturen; hierbei droht aber vermöge der 25 Art, wie auch Luther hier die Begriffe von Naturen und Eigenschaften handhabt, gerade bei ihm die Menschheit Christi ihrer Wahrhaftigkeit verlustig zu gehen: so besonders bei der ihr im Abendmahlsstreit beigelegten Omnipräsenz. In der Auffassung des objektiven Versöhnungswerkes Christi, in welchem Luther mit der herkömmlichen Theologie ein stellvertretendes Eintreten für uns Sünder sieht, unterscheidet sich Luther von dieser haupt-30 sächlich dadurch, daß er, entsprechend dem von ihm auf die Schuld gelegten Gewicht, solches Eintreten vor allem als ein Tragen der Sündenschuld und Strafe auffaßt; an einem Eingehen in das mit dieser ganzen Idee uns vorgelegte Problem fehlt es übrigens auch bei ihm noch. — Für Luthers reformatorischen Kampf war neben und mit seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit von höchster Bedeutung die von der Kirche oder Gemeinde Christi 35 und von den in ihr gespendeten Gnadenmitteln. In seinem Ringen nach Heilsgewißheit mußte er innig voll Verlangens, Vertrauens und Dankes an das objektive Gotteswort sich halten, in welchem Gottes Geist selbst sich ihm bezeugt, und an die vom Herrn selbst eingesetzten Wahrzeichen und Pfänder, nämlich die beiden Sakramente, die als solche nicht bloß den Glauben anregen und stärken, sondern eben durch den Glauben noch auf be-40 sondere Weise jedem Einzelnen das volle Heilsgut und vor allem die Sündenvergebung mitteilen: so im Gegensatz einerseits gegen die vermessene Schwärmgeisterei, andererseits gegen das römische Kirchentum mit seinen angeblich höchsten und doch nur menschlichen äußeren Ordnungen, Satzungen und Machtsprüchen. Die Kirche ist ihm die Gemeinde der Gläubigen und eben hiermit Heiligen, welche durch diese Gnadenmittel hierzu werden und 45 in Gottes Namen sie fort und fort zu verwalten haben. In die äußere, an sich wandelbare Gestaltung der Kirche aber, die Luther so als Gemeinde Christi anerkennt, greifen nun sehr die geschichtlich vorliegenden Zustände und Verhältnisse ein, in denen er göttliche Weisungen für sein eigenes reformieren sah: der Zustand der im bisherigen Kirchentum geeinten Bevölkerung, vermöge dessen eine echt evangelische Kirche mit ihren Gnadenmitteln 50 der großen Menge noch ganz überwiegend als objektive Anstalt gegenübertreten mußte, und zugleich ein Bedürfnis äußeren Schutzes und äußerer Leitung, für welches Luther nur bei den von Gott fürs weltliche Regiment eingesetzten Gliedern der Kirche Hilfe zu suchen wußte. — Luthers Auffassung des aus dem Glauben und heiligen Geist fließenden sittlichen Rechtverhaltens der Christen in dieser Welt läßt sich kurz darin zusammenfassen, 55 daß sie, schon jetzt innerlich der himmlischen Güter teilhaftig und über diese Welt erhaben, sich gegenseitig in Liebe dienen und mitteilen und Gotte und sich gegenseitig eben auch in den von Gott eingesetzten weltlich sittlichen Ordnungen und Ständen (Ehe und Hausstand, Obrigkeit und Staat) dienen und die ihnen hier dargebotenen weltlichen Güter dankbar genießen sollten. Man pflegt hier, was den Gegensatz gegen den Katholizismus 60 betrifft, besonders und zwar mit Recht den Gegensatz gegen die Weltflüchtigkeit des Ka-

tholizismus zu betonen. Aber damit verbindet sich bei ihm keineswegs eine Hochschätzung der weltlichen Güter und Aufgaben selbst, wie eine solche gegenwärtig weithin zu herrschen pflegt, sondern vielmehr ein stetes heißes Verlangen nach der erst am Ende der Tage uns bevorstehenden Vollendung und Vollkommenheit, und er hofft sicher auf dieses Ende schon für die allernächste Zeit. Wir finden auch bei ihm, z. B. in seiner Schrift an den Adel und seinen Sermonen über den Wucher, für die einzelnen Aufgaben und Fragen des weltlichen, bürgerlichen und sozialen Zusammenlebens ein warmes Interesse und eigenes Nachdenken, aber doch keineswegs die zu Reformen hierin erforderlichen eindringenden Erkenntnisse und keineswegs die Meinung auch dazu berufen zu sein. Reformator ist er auch für diese Gebiete, für die weltliche Kultur u. s. w., geworden, aber nur dadurch, daß er sie in der ihnen von Gott gegebenen Bedeutung würdigen und in der rechten Grundgesinnung behandeln lehrte. Vgl. besonders Frank G. Ward, Darstellung der Ansichten Luthers von Staat u. s. w. in: Conrad, Sammlung nationalökon. und statist. Abhandl. Bd 21, 1898; Braasch, L.s Stellung zum Sozialismus, 1897. — Gehen wir endlich zurück auf die Grundfrage bei Luther, wie denn die gesamte, den Inhalt seines Glaubens und seiner Lehre bildenden Heilswahrheit von ihm gewonnen worden sei und nach ihm gewonnen werden müsse, so kämpft er hier stets gleichmäßig für die höchste Autorität der heiligen Schrift gegen die Ansprüche der römischen Kirche. Immer aber stützt er diesen Glauben auch auf ein inneres Zeugnis, das Gottes Geist beim rechten Gebrauch der Schrift in den Gläubigen ablegt und zwar nicht bloß für jene Autorität der Schrift, sondern auch direkt für ihren Inhalt, und auf Grund desselben erlaubt er sich dann jene Unterscheidung zwischen dem höheren Charakter und Wert einzelner in der heil. Schrift oder „Gottes Wort“ zusammengefaßten Bücher, auf welche oben (S. 731, 3) bezüglich des Jakobusbriefes hingewiesen worden ist, und unterscheidet auch im Inhalt der höchststehenden Schriften zwischen den die göttliche Offenbarung betreffenden und den rein auf weltliches bezüglichen Aussagen. Auch hierin bleibt er sich gleich bei seiner Auffassung der Schrift, weiß sich auch dabei doch ganz sicher in seinem Glauben an sie und ihren Inhalt. Aber die hierin vorliegenden Probleme hat er zum Gegenstand eingehender wissenschaftlicher Erörterung nicht gemacht. Seine orthodoxen Nachfolger setzten dieselbe beiseite, indem sie auf Grund des testimonium Spiritus S. die heil. Schrift einfach für absolut und unterschiedslos inspiriert erklären zu können meinten. Wir müssen namentlich gleich bei dieser Grundfrage inne werden, welche Aufgaben der Reformator gerade mit seinen Grundaussagen doch einer künftigen Glaubenswissenschaft noch hinterlassen hat. — Im übrigen darf für Luthers Theologie auf die oben (S. 722, 59) genannten zusammenfassenden Darstellungen verwiesen werden.

Der ganze Lehrvortrag Luthers behält jenen Charakter frischen Lebens, auf welchen schon bei seinen ersten Schriften hingewiesen wurde. Seine Sprache hat natürliche Kraft, Einfachheit, Klarheit; er hält sich bei aller Tiefe und Schärfe doch ebenso fern von Überschwänglichkeit des Gefühls oder der Phantasie, wie von einer dialektischen Subtilität, so gewiß er auch zu einer solchen veranlagt war und in Streitschriften sie kundgab. Nach einer anderen Seite hin malt er uns selbst den Charakter seines Vortrags, gegenüber von dem des Brenz (Br. 4, 149): Er habe nicht die Kunst und Bildung wie dieser, und müsse immer stürmen und kämpfen. — Dabei pflegt sich die Grundlehre vom Heil, wie sie ihn persönlich immer bewegt, so auch in seinen Ausführungen in den Vordergrund und Mittelpunkt zu drängen: es ist dies eine wesentliche Eigentümlichkeit auch seiner Schriftauslegung und seiner Predigten. In jener weiß er von jedem Moment aus zu den höchsten Gesichtspunkten emporzuführen und auch über scheinbar unfruchtbare Abschnitte seines Weges Geist und Leben zu verbreiten; bei Behandlung solcher Schrifttexte, deren Beziehung zu jenen Grundlehren ursprünglich noch keine so unmittelbare ist, und ferner bei Bestimmung von Einzelheiten innerhalb eines Textes, welche gegenüber dem Hauptgedanken desselben nur untergeordnete Bedeutung haben, kommen dann freilich die Ansprüche geschichtlicher und sprachlicher Genauigkeit oft nicht zu ihrem Rechte (Unterschied von Calvin). Der allegorischen Auslegung hat er die Beweiskraft abgesprochen, hat indessen bildliche Deutungen als anregend und anmutend gerne noch angewandt. In betreff des Predigens ist bei ihm nächst der Forderung, daß Christus der Inhalt sei, die erste die der Einfalt und Angemessenheit für das „arme Volk“; seinen Predigten fehlt die Schulform: sie pflegen meist in sehr einfacher Weise, ohne ein vorangestelltes Thema, aber mit bestimmtem Absehen auf die zu behandelnde Grundlehre und Mahnung, dem Gange des Textes zu folgen und dabei Auslegung und Anwendung in einander zu verweben (vgl. Beste, Die bedeut. Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche 1856, S. 30—36; C. Jonas, Die Kanzelberedsamkeit Luthers 1852; Hering, Lehrbuch der Homiletik S. 86 ff.).

Wie sich für Luther mit seiner christlichen Grundanschauung die Anerkennung für die freie Bethätigung des menschlichen Geistes auf dem weltlichen Gebiete verband, so zeigt er auch persönlich einen frischen lebendigen Sinn hierfür, den ihm das Bewußtsein der allem Weltlichen anhaftenden Sünde nicht lähmen kann. Hoch schätzt er, nicht bloß wegen 5 des Dienstes für die Kirche, sondern als Mittel der Geistesbildung überhaupt, alle edlen Künste und Wissenschaften; so insbesondere die Wissenschaft der alten Sprachen und die Weisheit der Alten in Dingen der Welt; hin und wider streut er seinen Briefen Citate aus diesen ein. Charakteristisch ist ferner für ihn der Sinn für volkstümliche Weisheit und Witz in Sprichwörtern, Fabeln, Versen u. s. w.; während der Tage in Koburg 1530 10 bearbeitete er einen Teil der Fabeln Äsops (Thiele, L.s Sprichwörtersammlung 1900; Thiele, L.s Fabeln 1888). — In die Ehe wollte, wie wir sahen, Luther eintreten, um diesem weltlichen Stande als einem hochzuachtenden, von Gott verordneten, auch im eigenen Leben ein Zeugnis zu geben. Bedeutsam ist denn auch der Charakter, welchen sein eheliches Leben trägt: es zeigen sich darin keinerlei absonderliche, hoch leuchtende Gaben, Tu- 15 genden, Leistungen oder Ereignisse, durch welche der Blick des Beschauers über die gewöhnlichen, gering und wohl gar gemein dünkenden Partien des irdischen, natürlichen, aber so gerade von Gott geordneten Standes hinweggehoben würde, wohl aber ein treues, freudiges und geduldiges, ebenso echt menschliches als christliches Eingehen in jene gewöhnliche Lebensordnung. welche den stolzen Heiligen so verächtlich war (näheres über Frau und Kinder 20 s. Bd III, 322 ff.). Die Briefe und Tischreden stellen uns den Reformator dar, wie er bei Weib und Kindern sein inniges Behagen fühlt, sinnig die Gaben und Werke Gottes in der Familie, im Heranwachsen der Kinder u. s. w. beobachtet, aus solcher Beobachtung lernt und auch andere belehrt, durch Krankheiten und Todesfälle in der Familie die bittersten Schmerzen erfährt, auch der Fürsorge für die Ökonomie und selbst ihre einzelnsten 25 Bedürfnisse sich annimmt. Mit seinem bescheidenen irdischen Gut übte er hingebende Freigebigkeit gegen die Vielen, welche ihn überliefen. — Im Kreise von Freunden freute er sich bei Speise und Trank und bei frischer, natürlicher, für ein delikateres Ohr mitunter gar zu derb natürlicher Rede. Im Genusse der Speisen aber zeigte er eine solche Mäßigkeit, daß es, zumal bei der Stärke, welche sein Leib bekommen hatte, einem Melanchthon 30 verwunderlich war; er fastete oft, ja etliche Tage nacheinander. Seine Rede war allezeit voll Salzes. Melanchthon rühmt in der Leichenrede seine Würde in allem, sein Herz ohne Falsch, seinen holdseligen Mund; immer habe man bei ihm gefunden, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist.

Sein inneres Leben sollte ein Leben in demütig ringendem Glauben bleiben unter 35 den gewaltigsten Anfechtungen in betreff seines eigenen Seelenheiles. Es sind diese um so merkwürdiger bei der unwandelbaren Gewißheit, welche für ihn allezeit die Gnadenlehre an sich hat, und bei der stets getrosten Zuversicht, ja Sorglosigkeit, welche er in betreff der öffentlichen Sachen und Gefahren gerade auch in den schwierigsten Augenblicken ausspricht. Sie treten meist, aber nicht immer, in Verbindung mit den körperlichen Leiden 40 auf, denen Luther vielfach unterworfen war (zu diesen vgl. Küchenmeister, L.s Krankengeschichte 1881). Am stärksten treten sie uns in Briefen aus der zweiten Hälfte des Jahres 1527 entgegen; er fühlt sich im Kampfe mit dem Teufel selbst, ja gar wie in der Hölle und wie nur noch durch einen Faden mit dem Heiland verbunden; flehentlich ruft er die Fürbitte der Brüder an; er weiß aber, es dürfe ihn dennoch nicht der Feind verderben; 45 er müsse darunter gedemütigt werden; es sei ihm ein Ersatz für den ihm nicht beschiedenen Märtyrertod; wen Welt und Teufel so hassen, der müsse wohl Christo gefallen. — Nie steigen aus diesem seinem Innern eigene Pläne für weitgreifende äußere Thätigkeit auf; ihm selbst pflegte der Gedanke an baldiges Abscheiden viel näher zu liegen. Es ist, wie zu Anfang, so auch fernerhin, der Antrieb eines höheren, auch durch äußere Fügungen 50 nachdrücklich angezeigten Berufes, was ihn zum Wirken und Kämpfen bestimmt, ja zwingt; da giebt er sich dann mit aller Kraft seines Innern und seines durch Anfechtung gestählten persönlichen Glaubens den Aufgaben hin; da kennt er auch keine Furcht und ängstliche Rücksicht mehr; den Erfolg aber erwartet er einfach und sicher von oben durch die Kraft des Wortes. **Julius Köstlin.**

Verzeichnis

der im Elften Bande enthaltenen Artikel.

L.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band.

S. 118 Z. 41 lies 1759—64 st. 1769—64.
„ 225 „ 34 „ 1 Sa st. Isa.
„ 279 „ 27 „ 1417 st. 1147.

3. Band.

S. 648 Z. 43 füge bei: Abr. Calov wurde nach J. F. Mayer (s. Lit.) „1612 am 16. April alten Calenders“ geboren. Als sein Todestag wird gewöhnlich der 25. Febr. (1686) bezeichnet. Die letzte Quelle dafür ist wohl H. Witte, Diarium biographicum Danzig 1688 ad annum. Als an demselben Tage verstorben wird ebenda B. Stoß, Oberhofprediger des Kurfürsten von Brandenburg, angegeben. Auf den gleichzeitigen Tod dieser beiden Gegner ist ein Epigramm gedichtet worden, in dem jedoch der Tag selbst nicht angegeben ist. Dasselbe steht bei Lilienthal Erläutertes Preußen 1724 f., Bd. II S. 530, wiederabgedruckt in Preußischer Todestempel (1728 f.), S. 207. (Letzterer giebt S. 207 den 25. Febr., auf S. 509, offenbar nur infolge Druckfehlers, den 20. Febr. als Calovs Todestag an.) Den 25. Febr. geben sonst noch an D. H. Arnoldt, Historie der Königsberger Universität II, 1746, S. 201, Jöcher-Rotermund, Gelehrtenlexikon, Baur bei Ersch und Gruber. Damit scheinen aber die Angaben der genannten Leichenrede nicht übereinzustimmen. Nach ihr ist C. gestorben 1686, „nachdem er sein Leben gebracht auf 74 Jahr weniger 6 Wochen und 6 Tage“. Laut Titelblatt ist er „den IV. Martii“ beerdigt worden. Da durch letztere Angabe gewährleistet ist, daß man in Wittenberg noch den alten Kalender hatte — sonst fiele der Todestag später als der Begräbnistag —, so ergiebt sich meiner Berechnung nach als Todestag der 27. Februar. **J. Kunze.**

S. 802 Z. 28 lies Bendixen st. Bendien.

8. Band.

S. 561 Z. 39 füge bei: Neueste Bearbeitung: La légende dorée de Jacques de Voragine. Nouvellement traduite en français avec introduction, notices, notes et recherches sur les sources par l'Abbé J.-B. M. Roze, Chanoine honoraire de la Cathédrale d'Amiens. 3 voll. Paris 1902.

9. Band.

S. 33 Z. 12 lies JdTh statt ZdTh.

10. Band.

S. 135 Z. 19 füge bei: Daß der Übersetzer der Breslauer Kanonikus gewesen sei, ist ein Irrtum; über die Persönlichkeit des richtigen Sauromannus vgl. Bauch in der Ztschr. d. Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens XVII 231; XIX 149 und AdB s. v.

S. 139 Z. 42 füge bei: Vielleicht steht der zunächst für das Haus bestimmte sogenannte Züricher Wandkatechismus (Leo Juds, vgl. Bd. IX S. 552, 33), der, lange verschollen, neuerdings in der Kgl. Bibliothek in Berlin wieder aufgefunden ist, zu dieser Unterweisung in Beziehung; vgl. über ihn Mon. Germ. Paed. XX 122 ff. und Fluri in: Zwingliana 1902 S. 265—71, der seinen Ausführungen eine gute Faksimilereproduktion hinzufügt; vgl. auch Zwingliana 1897 S. 21 ff., 1898 S. 56 f., 1899 S. 123 f.

S. 145 Z. 1 ff. füge bei: Durch die Studie des Kirchenrats Bassermann: „Zur Frage des Unions-Katechismus. Eine Darstellung seiner geschichtlichen Entwickelung in Baden nebst praktischem Ergebnis“ (Tübingen u. Leipzig 1901), durch die er nicht einen neuen Katechismus, sondern ein biblisches Spruchbuch vorbereiten will, zu dem er einen Entwurf vorlegt, ist die Katechismusfrage in Baden aufs neue in Fluß gebracht worden; vgl. Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 26 Sp. 295; Nr. 49 Sp. 579 u. 581.

S. 152 Z. 47 ff. füge bei: Pfarrer D. Bossert in Nabern teilt mit, daß der Brenzsche Katechismus und die „Kinderlehre" nur für das alte Herzogtum Württemberg streng maßgebend sind, daß man in Neu-Württemberg aber den Lutherischen Katechismus sich teilweise (so im Hohenloher Lande und in den oberschwäbischen Reichsstädten) als einziges katechetisches Lehrbuch gewahrt hat. Vgl. auch die Verhandlung der 6. Württemberg. Landessynode über die Revision der „Kinderlehre": Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 6 Sp. 47 f.
S. 155 Z. 49 füge bei: Durch Rundschreiben v. 9. Febr. 1901 hat das Landeskonsistorium von Siebenbürgen angeordnet, „daß vom 1. Sept. 1901 an in sämtlichen Schulen und ebenso im Konfirmandenunterricht als Katechismus ausschließlich der Text des Kleinen Lutherischen Katechismus gebraucht werden darf, der von der Eisenacher Kirchenkonferenz festgestellt worden ist" (Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 15 Sp. 168).
S. 162 Z. 23 füge bei: vgl. Evang. Kirchenbl. f. Württemberg 1899 Nr. 7 S. 49.
„ 440 Z. 57 lies 478 f. st. 784.
„ 550 „ 21 f. „ Apk 2, 20 st. 3, 20.
„ 572 „ 21 „ Bd. II S. 458—464 st. 450—464.
„ 653 „ 37. Es ist kürzlich nachgewiesen worden, daß Komander aus Maienfeld stammt, seit 1502—3 gleichzeitig mit Zwingli in Basel studiert hat und schon anfangs 1523 (nicht 1524) in Chur als Pfarrer angestellt worden ist, vgl. Zwingliana 1901 S. 225 f., 227 f. u. 1902 S. 275 f. 284.
S. 684 Z. 19 lies Bd. II, 386 st. 286.
„ 693 „ 12 „ III, 439 st. 409.
„ 714 „ 55 „ Ludwig XVIII. st. XVII.
„ 772 „ 43 „ 350 st. 335
„ 772 „ 48 „ *Βασιλικὸς* st. *Βασιλικός*.
„ 822 „ 2 „ die die st. der die.
„ 843 „ 56 „ profilierte st. pofilierte.
„ 854 „ 2 „ die der st. die dem.
„ 854 „ 40 „ sepulkralen st. sepukralen.
„ 878 1. Spalte Z. 5 u. 11 lies Wasserschleben st. Wascherschleben.
„ 880 2. „ „ 9 lies C. R. st. C. G.

11. Band.

S. 5 Z. 39 lies mutilus st. mutius.
„ 61 „ 26 „ auch st. aus.
„ 143 „ 36 „ J. G. Carpzows st. B. Carpzows.
„ 156 „ 42 „ Plockhorst st. Plockstorst.
„ 157 „ 21 „ Bd. X st. IX.
„ 330 „ 13 „ Herrera st. Herreva.
„ 346 „ 12 „ of the st. the of.
„ 347 „ 43 „ SWA st. SAW.
„ 347 „ 58 „ streiche das Komma nach Verlesung.
„ 348 „ 60 füge bei: Grisar, Geschichte Roms I, 723 ff. 733 ff.
„ 367 „ 12 füge bei: Vgl. die Nachweise in E. v. Dobschütz Christusbilder 1899 S. 308** bis 330**. v. Dobschütz unterscheidet 4 Formen der epistola Lentuli auf Grund von etwa 80 Textzeugen und weist nach, daß das Stück im Anfang des 14. Jahrhunderts anonym als aus den „Annalen der Römer" auftaucht und erst im 15. Jahrhundert von den italienischen Humanisten fortschreitender Weise einem Briefe des Lentulus umgestaltet wird.
S. 440 Z. 55 lies Segna st. Legna.
„ 507 „ 10 „ Asterisci st. Asteriséi.
„ 507 „ 35 „ Scheurls st. Scheuers.
„ 508 „ 1 „ sühnende st. söhnende.
„ 509 „ 18 „ setze nach bald ein Komma.

20. April 1902.

